

## «ҒАРБ ФАЛСАФАСИДА ИНСОН МАСАЛАСИ» ФАНИНИНГ МАЪРУЗА МАТНИ

### 1-мавзу. Инсон фалсафаси ривожининг зиддиятлари ва йўналишлари (2-соат).

Ҳозирги замон Ғарбий Оврупода инсон фалсафасини кўйилиши. Инсоннинг ички дунёсига мурожаат. Инсон муаммосини ҳал қилиш давр талаби.

Рационализмда инсон Ҳақидаги таълимотларнинг Ўзига хос хусусиятлари ва мактаблари. Инсон "рацио-машина". Инсонни объект сифатида ўрганиш. Инсон биологик тузилма.

Иррационализмда инсон талқини. Инсон қалби коинот. Ирода масаласи. Экзистенция. Инсон руҳий олами.

XX аср иккинчи ярим XXI асрда рационализм ва иррационализм оқимларининг аҳамияти ва тарихий тақдири.

#### РЕЖА:

1. Рационализмда инсон ҳақидаги таълимотларнинг ўзига хос хусусиятлари ва мактаблари.
2. Иррационализмда инсон талқини.
3. XX аср XXI аср бошларида рационализм ва иррационализм оқимларининг аҳамияти ва тарихий тақдири.

#### АДАБИЁТЛАР.

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. История философии. Запад. Россия - Восток. - М.: 1996.
5. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: Наука, 1996. С. 5-23.
6. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. - М.: 1997, с. 11-46.

Фалсафа тарихида XIX-XX аср алоҳида ўрин тутди. Бу давр фалсафаси Ғоят мураккаб ва хилма-хил фикрларга бой бўлиб, турлича мактаблар ва қарашларни ўз ичига олади. Бу даврда инсонлар ҳаётида, фан тараққиётида, ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ҳаётда мисли кўрилмаган тарихий воқеалар бўлди. Булар барчаси инсоннинг дунёга бўлган муносабатини ўзгартириб, дунёни янгича чуқурроқ ўрганиш ва билимни ҳаётга татбиқ қилишга ундади. Айни вақтда инсоннинг туганган ўрнини, моҳиятини, ўзлигини ва ички дунёсини тўлароқ ўрганишга имкон яратилди. Табиатшунослик ривожини шунчалик илгарилаб кетдики, микро ва макродунёни тадқиқ қилиш, космосга одам учираш каби масалалар инсонни ҳайратга соларли даражага етди. Шу билан бирга табиатшуносликнинг ривожини янги-янги муаммоларни ҳам келтириб чиқарди. Булар ичида инсон муаммоси, хусусан, унинг ички дунёси, борлиги, моҳияти ва унинг фалсафий тахлили каби масалалар долзарблиги билан файласуфлар диққат-эътиборини жалб қилмоқда.

Маълумки, Гегель ва унинг Маркс томонидан қайта ишланган таълимоти XIX аср фалсафий тафаккури ривожидида алоҳида аҳамиятга эга бўлди. Бироқ бу таълимот советлар даврида мутлақлаштирилди, барча фанлар ва амалиётнинг ягона методологик асоси сифатида талқин қилинди. Фалсафа тарихи материализм билан идеализм ўртасидаги

кураш деб қаралди. Ҳодисаларни тушунтиришда синфийлик, партиявийлик, мафкуравийлик бош мезон қилиб олинди.

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

Шунинг учун XIX-XX аср Ғарб файласуфлари шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган ёки бутунлай ишланмаган масалаларни фалсафий баҳс-мунозара майдонига олиб чиқдилар. Шундай қилиб, XIX асрнинг ўрталаридан бошлаб ноанъанавий (ноклассик) йўналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага кела бошлади. Уларнинг вакиллари ижтимоий тараққиёт, инсон ақли билан боғлиқ масалаларни қайта кўриб чиқишга қолмасдан, жамиятдаги маънавий бўҳрондан қутулиш чораларини қидирдилар. Дунёнинг турли-туман ва ранг-баранглиги, инсон маънавий ҳаётининг ички қонуниятларини, ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, инсон руҳиятининг таҳлили, фалсафий тафаккурнинг ўзига хослиги, фалсафада янги услуб, инсон фаолиятини ижобий томонга йўналтириш каби муаммоларга алоҳида эътибор бердилар. XIX аср фалсафасида инсон, инсонийлик ва инсоният, инсоннинг ички ва ташқи дунёси, билиш жараёнининг янги қирралари каби масалаларга кенг ўрин берилди. Фалсафий ижодиётда бўлган эркинлик, қўлланган демократик тамойиллар, плюрализм тамойили турли ғоявий илмий қарашлар билан бойитилди. Бу даврда бир қанча фалсафий оқимлар вужудга келди.

Жамият тараққиёти муаммолари ҳам уларнинг диққат марказида турди. Бу фалсафий таълимотларда ҳам ҳозирги пайтдаги мураккаб муаммолар билан бир қаторда анъанавий муаммоларни ҳам муайян нуқтаи назардан ёритишга ҳаракат қилинади. Ҳозирги мураккаб шароитда аввалгидек кўр-кўрона бизга ёқмаган ёки биз тушунмаган оқимларга «зарарли» деган ёрлик бермасдан, уларни холис нуқтаи назардан ўргансак фойдадан холи бўлмас. Чунки ҳар қандай ҳодисада бир-бирига зид томонлар бўлгани сабабли ушбу ноклассик таълимотлар ҳам «соф» салбий ҳодиса бўлиб қололмайди. Масалан, марксча фалсафа вакиллари эътиборидан четда турган нораціоналлик муаммоларини ишлаб чиқишда неофрейдизмнинг хизматлари катта. Худди шу оқим намоёндаларининг инсонда кўпинча учраб турувчи психик касалликларнинг, англолмаган хатти-ҳаракатларининг сабабларини тушунтиришда тегишли хулосани чиқариб олинсин.

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

Мен ғарб фалсафасида ҳам барча муаммолар ечилган, демокчи эмасман. Биз кўп масалаларда Ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айниқса, индивидуализм, эгоизм қарашларини илоҳийлаштириш билан келишмаслигимиз мумкин. Лекин уларни ҳисобга олишимиз, кераклисини эътироф, кераксизини инкор этишимиз зарур»<sup>1</sup>.

Уйғониш давридан XIX асрнинг биринчи ярмигача бўлган даврда янада маънавий юксалиш давом этди. Бу давр фалсафий қарашларида табиат, жамият ва инсонга турли жиҳатдан фалсафий ёндашишнинг ўзига хос тамойиллари, идеаллари ва маданий кадриятларини ишлаб чиқилиши ўзига хос ҳолда ниҳоясига етказилди. Жуда кўпчилик адабиётлар бу давр фалсафий йўналишларини ҳам классик фалсафа деб аташади. Анъанавий ва ноанъанавий фалсафанинг фарқи энг аввало ақл (интеллект) муаммосида кўринади. Бу тасодифий эмас. Чунки ақл муаммоси янги давр фалсафасининг марказида туради. Янги давр файласуфлари тафаккурни жуда кенг маънода тушунишган ва табиат, жамият ва инсоннинг фаолияти уларга хос бўлган тафаккур билан боғланган. XIX-XX асрлар классик фалсафасида «индивидуал онг» билан бир қаторда «индивидуалликдан ташқари онг» сифатида амал қилувчи инсон маънавий маданияти доирасидаги турли

<sup>1</sup> Каримов И.А.. Миллий истифол мафкураси халф эътифоди ва буюк келажакка ишончдир. Т.: Ёзбекистон, 2000, Б. 27-28.

ғоялар, тушунчалар, ғоялар, идеаллар, нормалар, қадриятлар таҳлилига ва ундан ташқаридаги маънавий фаолият шакллари ёрдамида инсоннинг дунёни ўзлаштириши, яъни фикрда дунёнинг «иккиланиши» жараёнидир. Худди шу нарса «илоҳий» тафаккур ҳақидаги теологик, идеалистик йўналишларининг қандайдир абсолют руҳ, олий ақлнинг дунё тараққиётини бошқариши ҳақидаги қарашларига асос бўлган.

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

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

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

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

## **2-мавзу. Иррационализм оқимида инсон ботиний олами ҳақидаги таълимотлар (2-соат)**

Иррационализмнинг хусусияти. Инсоннинг экзистенциал олами. К.Ясперс таълимотида инсон масаласи.

М.Хайдеггер дунёқарашида инсон ўзига хос талқини. «Фундаментал антропология».

Инсондаги ички моҳият ва ташқи оламнинг зиддияти. Бу масалани Г.Марсель қарашларида ечим топиши.

Ж.П.Сартр фалсафасида инсон масаласи. Инсон борлиги бу "бўшлиқ".

Ахлоқийлик - "инсон тақдири". А.Камю қарашларида Ҳаёт мазмуни ечими. Хоссе Ортеги Гассет фалсафасида инсон масаласи.  
Инсондаги "шахслик" хусусияти.

#### РЕЖА:

1. Инсоннинг экзистенциал олами. (К.Ясперс).
2. "Фундаментал антропология" (М.Хайдеггер).
3. Инсондаги ички моҳият ва ташқи олам. (Г.Марсель).
4. Инсон борлиғи бу "бўшлиқ" (Ж.П.Сартр).
5. Ахлоқийлик - "инсон тақдири" (А.Камю).
6. Инсондаги "шахслик" хусусияти.

#### АДАБИЁТЛАР.

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Ясперс К. Всемирная история философии. - Санкт Петербург, 2000. - с. 60-70.
5. Сартр Ж.П. Философские пьесы. - М.: 1996.
6. Бартушат В. Смерть и экзистенция у Хайдеггера и Спинозы. // Вестник Санкт Петербургского университета, 1992, выпуск 2, - с. 4-10.
7. Штайнфорт У. Судьба и мораль в философии Хайдеггера. // Вестник Санкт Петербургского университета, 1992, выпуск 2. С. 10-18.
8. Камю А. Бунтующий человек. - М.: 1990, с.23-90.
9. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: 1986. с.23-90.
10. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. - М.: 1998, с. 20-60.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошларида Германияда юзага келди. Бу даврда ижтимоий-сиёсий шароитлар Биринчи Жаҳон урушидан сўнг анча мураккаб эди. Германия урушда қатнашган асосий давлатлардан бўлиб, бу урушда енгилиши муносабати билан ички сиёсий-иқтисодий аҳвол ниҳоятда оғир эди. Мамлакатда ишсизлик, иқтисодий танглик кенг миқёсда тарқалганди. Германиянинг зиёли табақа вакиллари рухий инкирозга юз тутган эдилар.

Бундай шароитда янги фалсафий ғояларнинг шаклланиши ва уларнинг янги фалсафий оқимга айланиши муқаррар эди. Экзистенциализм фалсафаси айнан шу оқимлардан бири бўлди. Лекин бу фалсафа, албатта, бўшлиқда пайдо бўлгани йўқ. Унинг назарий ва ғоявий асослари С.Кьеркегор ва А.Шопенгауэрнинг тушқунлик фалсафаси, Н.Бердяевнинг романтик ва мистик қарашлари, Ф.Ницше ва В.Дильтейнинг “ҳаёт фалсафаси”дир. Бадиий адабиётда экзистенциализмнинг шаклланишига Кафка, Марк Аврелий, Ф.Достоевскийларнинг ижоди қатта таъсир кўрсатди.

Экзистенциализм фалсафасида "экзистенция" тушунчаси асосий тушунчалардан бири ҳисобланади. "Экзистенция" - "мавжудлик" деган маънони англатади. Бу тушунчанинг шаклланишида неокантчиликнинг ҳам таъсири бўлган. Айниқса, "экзистенция" тушунчаси Кантнинг "нарсга ўзида" тушунчасига ўхшаб кетади. Кант фалсафасида "нарсга ўзида" биз учун сирли бир олам бўлиб қолгандай ва бу сирли оламга ўтиш, яъни Кантнинг ибораси билан "трансценденция" содир бўлиши қандай мушкул бўлса, экзистенциализм фалсафасида ҳам инсон борлиғини билиш ва шу борлиқнинг ички моҳиятини тушуниш ниҳоятда қийин. Бу қийинчиликнинг сабаби нимада?

Экзистенциализм борлиқ ва инсон борлиғи масаласини кўтаради ва бу борлик инсондан ташқарида бўлганлиги учун инсон бу борликни идрок эта олмайди ва у ҳақида ҳеч нарса дея олмайди. Биз бу ерда англиз файласуфи Жорж Берклининг қарашларига ўхшаш мулоҳазаларга дуч келамиз. Беркли "бутун олам менинг ҳис-туйғуларим" -

деганидай, экзистенциализм ҳам инсоннинг ҳис-туйғулари чегарасидан чиқиб бўлмайди, деб таъкидлайди. Берклининг бундай дунёқараши солипсизмга олиб келди, яъни бу оламда мендан бошқа ҳеч нарса йўқ деган фалсафий фикрни келтириб чиқарди. Солижизм нузо<sup>3</sup>ига тугилмаслик учун экзистенциализм фалсафасининг асосчилари инсондан ташқаридаги борлиқ масаласини эътиборга олишмади. Улар борлиққа эмас, инсон мавжудлигига диққатларини қаратдилар. Инсон борлигини "экзистенция" деб атадилар. Инсоннинг мавжудлигида ҳаётнинг моҳияти очилмайди. Биз инсон борли<sup>3</sup>ининг моҳияти нимада деган саволни ўртага ташлай олмаймиз. Шунинг учун ҳам инсон ҳаётининг мавжудлиги, моҳияти, мазмуни биз учун сир бўлиб қолаверади. Нега деган савол туғилади?

Бу саволга жавобни экзистенциалистлар инсоннинг бегоналашувидан ахтардилар.

Дастлаб, инсон табиат кўйнида яшар экан, уни ўзидан ажратмайди ва табиатнинг бир қисми сифатида мавжуддир. Лекин кўҳна ўтмишнинг бу даври узокқа чўзилмайди. Инсон тафаккури тараққиёти натижасида у сунъий табиат яратиб, ўзини табиатдан ажрата бошлади. Бу бегоналашиш жараёни хусусий мулкнинг шаклланиши, шаҳарларнинг пайдо бўлиши натижасида ниҳоятда кучайиб борди. Инсон акли яратган фан ва унинг юту<sup>3</sup>и бўлган техника бегоналашиш жараёнининг кучайишига олиб келди. Қачонлардир ягона бўлган одамзод миллатлар, элатлар ва давлатларга бўлиниб кетди. Натижада инсон, ҳам табиатдан, ҳам кишилиқ жамиятидаги ўзаро қардошлиқ алоқаларидан бегоналашиб қолди. Бу бегоналашишнинг иккинчи босқичи бўлди.

Экзистенциалистлар фикрича, бегоналашиш жараёнининг учинчи босқичи ҳозирги замонда давом этмоқда. Бу босқичда инсон ўзининг ички оламидан, ўзининг ҳаётидан, мазмунидан ҳам бегоналашиб қолмоқда.

Инсон ўзининг ботиний табиатини йўқотиб, фақат зоҳирий табиатда яшаб, унга мослашиб бормоқда. Инсон тобора ўзининг ички ҳиссиётларини йўқотиб жамият машинасининг бир заррачасига айланиб қолмоқда.

Демак, экзистенциалистлар фикрича, инсон жамиятда ўзининг қандайдир ролини бажариб боради. Бу хилма-хил ниқоблар ортида инсоннинг асл қиёфаси яшириниб ётади. Бу асл қиёфа қачон очилиши мумкин. Бу қиёфа заминида ётган инсон моҳияти қачон юзага чиқади? Бу масала экзистенциализмни ниҳоятда қизиқтириб келди. Экзистенциализм фалсафаси инсон ўз ҳаётининг моҳияти ва маъносини англаши учун, у эркинликка ва эркин танлаш ҳуқуқига эга бўлиши керак, деган фикрларни илгари сурди. Лекин инсон бу эркинликни суъистемол қилиб, билим мевасидан татиб кўрди ва шу билан гуноҳкор бандга айланди. Унинг гуноҳи билимга эга эканлигидир. Шу билим орқали инсон ўзининг фожиасига ўзи сабаб бўлди.

Демак, инсон ҳаёт моҳиятини билишга эмас, балки шу ҳаётда яшаш, мавжуд бўлишга интилиши керак. Борлиқдаги барча жараёнлар Сартр таълимотига кўра, "нарса ўзида" бўлиб қолаверади ва биз уларнинг сирини очолмаймиз. Ҳатто, илм-фан ҳам нарса ва ҳодисаларни фақат юзаки ҳодиса сифатида ўрганади. Уларни ҳаракатга келтирувчи бирламчи кучларни ва бирламчи сабабларни метафизика, деб атаб, назарга ҳам илмади. Натижада оламдаги барча воқеа ва ҳодисалар инсон томонидан сир, махфий "шифр"ларга айланиб қолди. Бу сирлар, махфий шифрлар ичида инсоннинг ўзи ҳам бир катта сир бўлиб қолди.

Хайдеггер фикрича, инсон ички моҳиятининг очилишига ёрдам берувчи воситалар тасвирий санъат ва мусиқадир. Айнан шу соҳаларда инсон табиатида яшириниб ётган ижодкорлик кучлари юзага чиқади.

Ижод қилиш, янгилик яратиш инсон табиатидаги энг катта мўъжизадир. Инсон жамиятда ўз ўрнини топаолмаса, бу ижодкорлик кучини юзага чиқара олмайди. Унинг қалбида яшириниб ётган марварид, худди денгиз тубида яшириниб ётган марвариддай ўз нуруни ҳеч кимга ёғдира олмайди. Инсон қалби яширин қолар экан, ундаги нур ҳам хиралашади. Қалби яширин инсондан ташкил топган жамият эса ёпиқ жамиятга айланиб қолади. Бундай жамиятда инсон ижод қилишдан маҳрум бўлиб қолади. У фақат моддий

манфаатларга интилиб яшайди. Унинг моддий манфаатлари ва эҳтиёжлари бирин-кетин пайдо бўлиб, ҳеч вақт тугамайди. Бу манфаатлар кетидан интилган шахс ҳеч вақт ўз мақсадига эриша олмайди.

Экзистенциал файласуфлар фикрича, ҳозирги жамиятдаги инсон ҳаётга бўлган қизиқишини тобора йўқотиб бормоқда. У табиатнинг гўзаллигини ҳам, бошқа инсонлар кайфиятини ҳам ҳис қилмайди. Инсон фақат ақли билан яшар экан, ақл уни фақат ўз манфаатларини кўзлашга ундайди. Натижада инсон ҳаётидан эзгулик ўрнига фақат фойда ахтаради. Бундай одамнинг онги дастурлаштирилган машинага, компьютерга ўхшаб қолади. Инсон ҳам компьютерга ўхшаб, ички беғубор ҳиссиётларидан маҳрум бўлиб қолади. Бундай одамларга ҳаёт зерикарли, маъносиз бўлиб туюлади. Юракдаги болаларга хос бўлган самимийлик ва ҳайратланиш хусусиятларини сақлаб қолган одамлар ҳаётнинг гўзаллигини ҳис қилиши мумкин.

Хайдеггер фикрича, инсон ўз қўллари билан яратган нарсалардагина жозиба, илик сақланади. Инсон бу нарсаларни яратишда уларга ўз меҳрини, руҳиятини беради. Ҳозирги замонавий саноат маҳсулотлари эса инсон билан бундай руҳий алоқани йўқотган ва натижада инсон ўзи яратган моддий оламдан ҳам бегоналашиб қолиб, нарсалардан фақат манфаат келтириш жиҳатидан фойдаланади.

Инсоннинг асл қиёфаси фақат айрим шароитларда яққол очилиши мумкин. Бундай шароитларни экзистенциалистлар чегарадош вазият деб атайдилар.

Ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегара, инсоннинг ички ва ташқи олами ўртасидаги ва инсоннинг мавжудлиги ва ҳақиқий борлиги моҳияти ўртасидаги чегара ниҳоятда мураккаб бўлиб, бу тушунчани очиб бериш учун экзистенциалистлар инсоннинг ички оламига, эркинлик масаласига диққатларини жалб этдилар.

Ж.П.Сартр ва А.Камю асарларида инсоннинг эркинлиги, эркин танлаш ҳукуки асосий муаммолардан биридир. Сартр Иккинчи Жаҳон уруши даврида фашистларга қарши "Озодлик" ҳаракатида фаол қатнашиб ниҳоят бой тажрибага эга бўлган. Бу ҳаракатда ватанпарвар қатнашчилар билан бир қаторда сотқинлар ҳам бўлган. Уларни бундай қилишга мажбурлаган ҳолат ўлим олдидаги кўрқувдир.

Сартрнинг фикрича, ўлим муқаррар бўлган ҳолатда ҳам инсонда эркин танлаш имконияти бор. Агар инсон ўз эркинлигидан воз кечса, бу ўлимдан ҳам оғирроқдир, деб ҳисоблайди.

Қисқача айтганда, ўлим ҳақиқатдир. Ўлим арафасида инсоннинг ички кечинмаларида кескин ўзгариш содир бўлади. Бу ўзгариш натижасида инсон аввал англаб етмаган нарсалари бирданига ўз-ўзидан равшанлашади. Инсон учун яхшилик ва ёмонлик ортида ётган чексиз олам очилади. Барча нарсалардаги зиддиятлар бирданига бирлашади. Ясперснинг фикрича, ўлим билан бир қаторда парокандалик ҳолатида ҳам инсон меҳр кўйган нарсаларидан ажралар экан, булардан ҳам устун турадиган кадр-қиммат борлигини ҳис қилади. Бу кадрият моддий бойлик бўлмай, бекиёс чексиз уммондир. Бу уммонни қалб хотиржамлиги, ички сокинлик деб ҳам аташимиз мумкин. Бу ички сокинлик олдида ҳаёт бўронлари кучсиздир. Ички сокинликнинг ўзи буюк бир оламий кучдир. Ясперс фикрича, бу ички сокинлик хотиржамлик оламига эсанкиратиб қўядиган йўқотишлар, ажралишлар натижасида кириш мумкин. Бундай зарбаларга фақат қалбда яширинган чексиз хотиржамлик ва ички сокинлик дош бера олиши мумкин. Инсон йўқотиш орқали бутун борлиқда мавжуд бўлган ички сокинликни бирданига ҳис қилади. Агар инсон қалби ёлғиз бўлган бўлса, эндиликда бу ички сокинлик орқали бутун борлиққа туташади. Экзистенциализмдаги чегарадош вазият масаласини файласуфлар айнан шундай очиб бердилар.

**М.Хайдеггер.** Бу фалсафий оқимнинг йирик намояндаларидан бири М.Хайдеггердир. Хайдеггер ўзининг феноменологик услубини яратиб, инсон борлиги масаласини шу услуб орқали тушунишга ҳаракат қилди.

Бу қандай услуб эди? М.Хайдеггер фанга "феномен" тушунчасини киритди, бу тушунчани очиб бериш учун ҳодиса ва моҳият ўртасидаги муносабатни янгича талқин

қилади. Хайдеггер учун ҳодиса ўзидан олдинги бошқа бир вазият ёки нарсага боғланади ва ундан келиб чиқади.

Хайдеггернинг “феномен” тушунчаси айнан шу ҳодисанинг пайдо бўлишига сабаб бўлган моҳиятни очиб беради ва “моҳият” тушунчасини ўз ичига қамраб олади. Хайдеггер инсон борлигини ўрганар экан, уни бошқа борлиқлардан ажратиб олади. Бу ички борлиқни, яъни моҳиятни “экзистенция” деб атади. Демак, Хайдеггер фалсафасида “экзистенция” тушунчаси инсон ички борлигининг моҳиятини акс эттиради. Ички борлиқни ўрганиш учун инсон ўз ички оламини эшита билиши ниҳоятда муҳимдир. Бу ички оламда эса Хайдеггер эътиборини шеърийга қаратди. Негаки, шеърийда инсоннинг ички олами ниҳоятда яққол намоён бўлади.

Хайдеггер қадимги кўлёмаларни ўрганиш ва уларнинг мазмунини инсоннинг ички оламидан келиб чиқиб, асл моҳиятини очиб беришга катта эътибор беради. Бу услубни у “герменевтика” деб атади.

Хайдеггердан олдин бу тушунчани Шлейермахер киритган бўлиб, қадимги матнларни ўрганиш, таҳлил қилиш ва фалсафий шарҳлашни “герменевтика” деб тушунтирган. Бу соҳада Хайдеггер ўзига хос ўзгартириш киритди. Ундан илгариги файласуфлар Шлейермахер, Дильтей ва бошқалар бу матнларни лингвистик таҳлил қилишга кўпроқ эътибор беришган бўлса, Хайдеггер ўз диққатини бу таҳлил ичида яширинган руҳиятни ҳис “эшитишга” қаратади.

Хайдеггернинг феноменологик усули Гуссерлнинг услубидан юқоридаги кўрсатилган фикрлардан ташқари шу билан фарқ қиладики, Гуссерлда фикр оқимини таҳлил қилиш биринчи ўринда турса, Хайдеггерда бу фикрлар орқасида яширинган феномен-ички руҳий ҳиссиётни таҳлил қилиш асосий аҳамиятга эгадир.

Анъанавий рационал фалсафадаги ҳақиқатга бўлган қараш, Хайдеггер фалсафасида ўзига хос хусусиятга эга бўлди. Р.Декарт ҳақиқатнинг асосий мезони унинг очиқ ва равшанлиги деб билади. Хайдеггер ҳам ўзининг “Борлиқ ва вақт” асариде шу фикрга кўшилади. Кейинчалик, 1935 йилга келиб, унинг фикри кескин ўзгаради ва шу даврдан бошлаб ижодининг иккинчи босқичи бошланади. Хайдеггер «Гельдерлин ҳақида»ги мақоласида ҳақиқат “қанчалар очиқ ва равшан бўлса, шунчалар яширинган ва мавҳумдир”, - дейди. Шунинг учун ҳам Хайдеггер борлиқ ҳақидаги ҳақиқатни кўпроқ мантикий тушунчалар билан эмас, балки шеърий метафора, образлар орқали ҳис қилиш мумкин, деб ҳисоблайди.

**Хайдеггер ўз фалсафасига “дасийн” тушунчасини киритади. Бу тушунча инсон борлиғи маъносини англатади.** Борлиқнинг бошқа турларидан, Хайдеггер фикрича, у тубдан фарқ қилади. “Дасийн” тушунчаси инсоннинг моддий борлигини эмас, аксинча, унинг онги борлигини ифодалайди.

Хайдеггер инсон борлигини таърифлаш учун, “категориялар” тушунчасини киритди. Бунинг сабаби инсон борлигининг негизи “экзистенция”, яъни “ички моҳият” бўлгани учун бу борлиқни таъриф этувчи тушунчалар ҳам бу ички моҳият билан боғлиқ бўлиб унга тааллуқлидир. Шунинг учун улар категориялар эмас, балки, “экзистенциаллар”дир. “Экзистенциаллар” тушунчасини Хайдеггер “Гуманизм ҳақидаги хат”ида (1947) очиб беради. Уни инсон ички борлигини “экстаз” ҳолати деб таърифлаган. “Экстаз” бу илоҳий куч билан ғайритабиий кўшилиш жараёнидир.

Хайдеггер фалсафасида “ўзликни англаш” тушунчаси “экзистенция”га боғланади. У инсоннинг чекланган борлигининг асосида ётади. Инсон борлигининг моҳияти шу тушунча орқали ҳам очилади. Бошқа мавжудодлар ўз-ўзини англаш қобилиятига эга эмас. Бу қобилият фақат инсонда мавжуд бўлиб, инсоннинг борлиғига хос. Шунинг учун у муҳим аҳамиятга эга Инсоннинг ҳаёти ва борлиғи чегаралангани учун Хайдеггерда ўз-ўзини англаш қобилияти тушқунлик руҳи билан суғорилгандир. Инсон онги тузилишини уч босқичга бўлади: “дунёдаги борлиқ”, Хайдеггер бунда инсон онгини дунё билан чамбарчас боғлиқлигини кўрсатади. “Олдинга ўтиш” - инсон руҳини борлиқдан ажралиши ва Ғоялар сифатида шаклланиши. Бу шаклланишни Хайдеггер “лойиха” деб атайди.

“Борлиқ ичидаги моҳият”ни очиш учун нарсалар ва инсон онги орасидаги муносабатни таҳлил қилиш зарурдир.

Нарсаларнинг борлиғига инсон онги катта таъсир кўрсатади. Инсон борлиғи нарсалар борлиғи билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, ҳар бир нарсада инсоннинг таъсирини кўришимиз мумкин. Масалан, музей экспонатлари ҳозирги замонда мавжуд бўлган нарсалар бўлибгина қолмай, ўтмишдаги даврни ва ўша даврдаги эгасининг таъсирини ҳам ўзида сақлайди.

“Вақт” тушунчаси Хайдеггер фалсафасида катта аҳамиятга эгадир. Вақтнинг ўтмишдаги, ҳозирдаги ва келажакдаги хусусиятлари бир-бири билан чамбарчас боғлиқдир. Ҳозирги замонни ўтмишсиз тасаввур этиб бўлмайди. Ўтмиш ҳозирги даврни қандай йўналишда ўзгаришини, ривожини кўп жиҳатдан белгилайди. Демак, ўтмиш ҳозирги замон билан чамбарчас боғлиқ. Келажакнинг қандай бўлиши ҳам ҳозирги давр ўзгаришларига боғлиқ бўлиб, ундан ажралмас ҳолда шаклланади ва ривожланади.

Инсоннинг келажакда қандай бўлиши унинг ижобий ҳаётий фаолиятига боғлиқдир.

Хайдеггер фалсафасида катта муаммолардан бири - бу йўқлик масаласидир. Бу ғайритабиий “йўқлик” ҳолати инсонда айрим “чегарадош” вазиятларда содир бўлади. Бу ҳаёт-мамот масаласи ҳал қилинадиган ҳаётий вазиятлардир. Инсон ўлимга юз тутган дақиқаларда уни даҳшат ҳиссиёти қамраб олади. Даҳшат инсондаги ҳис-туйғуларни, унинг учун қачонлардир аҳамиятга эга бўлган нарса ва муносабатлар қадрини йўқотади ва ички бўшлиқни пайдо бўлишига олиб келади. Бу ички бўшлиқда инсон ўзининг асл-моҳияти - “экзистенция”сини ва бошқа нарсаларнинг соф борлигини ҳис қилади. Айнан шу вазиятда инсоннинг асл моҳияти очилади ва у ирода ва руҳ эркинлигига эга бўлади.

И.Кант ва Э.Гуссерль онтологик метафизикасидан Хайдеггернинг метафизикаси “ўзгарувчанлик” ички моҳияти билан фарқ қилади. Инсоннинг борлиғи, яъни “дасийн” - бу марказий аҳамиятга эга бўлиб, бутун эътибор инсоннинг ички оламига қаратилган.

Инсоннинг бу ички оламида инсон таффақури томонидан яратилган техника катта аҳамиятга эгадир. Техник ривожланишга ўтиш бутун цивилизация ва маданиятни янги босқичга кўтаришни англатади. Лекин бу босқич инсоннинг табиатидан узоқлашиш ва бегоналашувга олиб келади. Ҳозирги замон техникаси, яратилган кашфиётлар ва алоқа воситалари инсонни янада ёлғизланиб қолиши ва табиатни ҳис қилмаслигига, натижада эса, ўз ички оламида ҳам йўқлик, бўшлиқнинг пайдо бўлишига олиб келади.

Хайдеггер фалсафасидаги соф борлиқ, бўшлиқ инсоннинг руҳий бўшлиғига, парокандаликка олиб келади. Хайдеггер бу парокандаликдан чиқиш йўли, қачонлардир ўзи қайд этган илоҳий куч билан қўшилиши бўлган “экстаз” - илоҳий муҳаббат ва эзгу туйғуларнинг хурсандчилик йўлини мутлоқ унутгандек туюлади.

Хайдеггернинг бўшлиғи илоҳий бўшлиққа, экстаз ҳолатига олиб келмади, аксинча, унинг йўқолишига олиб келди.

**К.Ясперс экзистенциализми.** Карл Ясперс 1883 йилда Ольденбург шаҳрида туғилди. Дастлаб у ҳуқуқий билим олади, тиббиёт соҳаси билан шуғулланади. Ҳуқуқий соҳани “мавхум” деб ҳисоблайди. Ясперс Берлин, Геттинген, Гейдельберг шаҳарлари университетларида тиббиёт бўйича тадқиқотларини олиб бориб, тиббиёт ва психиатриядан докторлик унвонига сазовор бўлади. Виндельбанд раҳбарлигида психиатрия клиникасида врач бўлиб ишлайди. 1916 йилда руҳият соҳасида эксординар доцент лавозимида ишлайди. 1920 йилда Гейдельберг университетига эксординар, бир йилдан кейин ординар профессор лавозимида ишлайди.

Германияда фашистлар ҳокимиятга келгандан сўнг унинг профессорлик фаолияти тугалланди. 1933 йилдан сўнг барча маъмурий лавозимларда ишлашдан маҳрум этилди. Бунинг асосий сабабларидан бири унинг 1910 йилда турмуш қурган, яҳудий миллатига мансуб бўлган рафикаси Гертруда Майердан воз кечишдан бош тортганлигидир. 1937 йилда профессорлик унвонидан ҳам маҳрум қилинди. 1938 йилда унинг асарлари ҳам норасмий ман этилди. 1943 йилда бу ман этиш расмий тус олди.



1948 йилда у Швейцариянинг Базел шахрига кўчиб ўтади. Бу ерда у 1961 йилдан махаллий университет фалсафа кафедрасида профессор лавозимида ишлайди. 1969 йилда шу ерда вафот этади. Ясперснинг психиатрия, психиатрия тарихи, фалсафа ва ижтимоий-сиёсий масалаларга оид асарлари жаҳон адабиётида машҳур бўлиб, жаҳоннинг 25 тилига таржима қилинган.

Ясперснинг асосий асарлари: ”Умумий психопатология”, ”Психопатология бўйича мақолалар тўплами”, 3 жилдли ”Фалсафа”, ”Кант”, ”Ницше”, ”Августин”, ”Машҳур инсонлар (Сукрот, Будда, Конфуций)”, ”Мартин Хайдеггерга тааллуқли лавҳалар”, ”Фалсафа этикоди”, ”Фалсафий таржимаи ҳол”, ”Илоҳий воқеага фалсафий этикод муносабати”, ”Афлотун”, ”Спиноза”, ”Стрингберг ва Ван Гог”, ”Ҳақиқат тўғрисида”, ”Фалсафа нима?”, ”Университет Ғояси”, ”Илоҳиятнинг мавҳум белгилари”, ”Буюк файласуфлар Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Платон, Авлиё Ансельм, Спиноза”, ”Қадимги даврлардан хрестоматик метафизикасигача”, ”Айб масаласи-ирқий қирғин кечирилмайди”.

Собиқ Совет Иттифоқи даврида Ясперснинг асарлари номаълум эди. Фақат 1991 йилга келиб ”Тарихнинг мазмуни ва моҳияти” руқни остида унинг 3 та асосий асари нашр этилди. Кейинчалик ана шу руқн остида ”Вақтнинг руҳий ҳолати”, ”Фалсафий этикод” асарлари ҳам нашр этилди.

Ясперснинг диний қарашлари унинг фалсафий қарашига катта таъсир қилди. Унинг ижоди кўп жиҳатдан Хайдеггер ва Сартрнинг ижодига яқин бўлганлиги учун бу жиҳатларни қайтариб ўтирмаймиз.

Хайдеггер дунёқарашининг айрим томонларига ўхшашлигига қарамасдан, ”дасийн” тушунчаси бўйича Ясперснинг инсон борлиғи ҳақидаги фикрлари ундан катта фарқ қилади. Ясперс фалсафасида ”дасийн” инсоннинг асл моҳияти бўлмай, балки предметлашган ва бегоналашган инсон борлиғидир. Инсоннинг асл борлиғи эса ”экзистенция”да намоён бўлади, ”дасийн” эса унинг айрим хусусиятидир.

Экзистенция инсон ички оламнинг объекти эмас, балки сабабидир. Экзистенция ўз ўзини белгилайди ва илоҳиёт (”трансценденция”) оламини билиш учун қалитдир. ”Экзистенция” ва илоҳият тушунчаларининг моҳияти таффақкур, ақлий билим орқали очилмайди. Ақлий тадқиқот илоҳият оламини билиш учун фақат замин тайёрлайди. Бу оламнинг ўзи нарсалар, объектлар моҳияти орқали ”белгилар (шифр)” орқали намоён бўлади. Инсоннинг асл моҳияти унинг фаолияти объектлари орқали очилади. Ўз фаолияти орқали инсон асл ички эркинлигини очади. Экзистенциясиз ”таффақкур ва ҳаёт чексиз борликда йўқолиб кетади”.

Агар фан ташқи оламдаги объектларни ўрганиб, шу билим орқали инсон таффақурини ривожлантирса, экзистенциал фалсафани бу йўсиндаги таффақкур ривож қилиқтирмайди. У объектив оламни фанга яқин бўлган усуллар, воситалар орқали ўрганмайди. Шунинг учун экзистенциал фалсафа тилга мурожаат қилиб, унда умумийлик ўрнига шахснинг индивидуал хусусиятларига эътибор беради.

Инсоннинг ҳар қунги ҳаётида унинг ички моҳияти очилмайди. У фақат чегарадош вазиятларда, яъни инсон ҳаёт ва ўлими ҳал қилинаётган пайтда юзага чиқади. Демак, инсоннинг борлиқ сирлари оддий ҳаётда мавҳум, яширин бўлиб, ғайритабиий вазиятда бу мавҳумликнинг асл қиёфаси гавадаланади, яққол намоён бўлади.

Ташқи оламдаги объектларнинг белги сифатидаги моҳияти фақат экзистенциал билишда очилади. Ясперс фикрича, фақатгина илоҳий куч ташқи объектлар оламини ундан ажратиб, қолган инсоннинг ички олами билан бирлаштиради. Бу илоҳий куч ақлий билиш ўрнига экзистенциал қўрқув ҳолатида очилади.

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётий ташвишлар билан банд бўлади. Ғайритабиий ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга интилади. Демак, қўрқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини ўртага ташлаган метафизика, илоҳий кучга яқинлашиш йўли сифатида намоён бўлади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз бўлганидай, бу йўл ҳам чексиздир. Инсон илоҳий кучнинг борлигини ҳам тан олса ҳам, тан олмаса ҳам бу масалани ўз олдига қўяр экан, инсон ички эркинлиги ва унинг бутун борлиғи худо билан боғлиқ бўлиб қолади.

Инсоннинг ички эркинлиги унинг ҳаётий йўли билан чегараланган бўлиб, экзистенция тушунчасини очиб беролмайди. Ясперс фикрича, экзистенция бу инсоннинг ички эркинлиги эмас, балки бу инсоннинг худо билан бўлган алоқаси, ички эркинлик олаmidан, илоҳият оламига сакрашидир. Илоҳий тил орқали предметлашади ва унинг белгиларини биз ғояларда, образларда, мифларда, диний тушунчаларда кузатишимиз мумкин.

Ясперс фоний ва боқий оламини бир-биридан ажратиб, фоний олам бизга объектлар орқали, ҳис-туйғуларимизга берилган. Боқий олам эса, моддий бўлмаганлиги учун биз уни ҳис қилолмаймиз. Шунинг учун ҳам бизга бу олам саробдир. Лекин биз уни инкор эта олмаймиз. У нарсаларнинг ички моҳиятида “белги” сифатида яширинган. Билиш жараёни объектлар моддий оламининг инъикосидир. Лекин ақлий билиш ҳеч қачон инъикосни объект билан тенглик сифатида тан олмайди. Масалан, кўзгудаги инсон акси инсоннинг ўзидан фарқ қилади. Демак, ақлий билиш объект ва субъект ўртасида фарқ бор деб ҳисоблайди. Аксинча, илоҳий билишда бу бўлиниш йўқолади. Субъект ва объектга ажралиш ҳам аҳамиятсиз бўлиб қолади. Бутун борликни яратган Худо субъект сифатида барча объектларнинг моҳияти, экзистенцияси сифатида мавжуддир. Масалан, Ясперс фикрича, Инжилдаги худонинг сўзи ва амали бирдир ва ўзи яратган борликда намоён бўлади. Бу борликдаги худонинг мавжудлигини инсон ўзининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда кўркиш ёки кўтаринки руҳий ҳолатда ҳис қилишимиз мумкин. Кундалик ҳаётимизда бу ҳис-туйғу йўқолади ва унинг ўрнини шубҳа эгаллайди.

Шубҳани йўқотиш учун инсон билимга интилади. Инсондаги билимга интилиш эҳтиёжини Ясперс, фожиали деб ҳисоблайди. Одам Ато билимга интилиб, билим мевасидан тотиб кўрганлиги учун жаннатдан ҳайдалган. Демак, ҳақиқатни билишга интилиш худо томонидан берилган инсон эркинлигидан келиб чиқади. Инсонга худо томонидан берилган эркинлик уни хато йўлга бошлади ва инсоннинг бошланғич гуноҳига сабаб бўлди. Лекин бу эркинлик худо томонидан берилганлиги учун илоҳиёт олами ҳам бу хатога сабабчидир.

Инсон қалбида азалдан икки қарама-қарши куч курашади. Бу эзгулик ва ёвузлик кучлари - фаришта ва шайтондир. Бу икки куч ўртасидаги кураш доимо давом этади. Бу кураш бор экан, инсон инсонлигича қолади. Лекин бу кураш натижасида инсон ички хотиржамлигига эриша олмайди, бахтсизликка, чексиз изтиробга маҳкумдир. Унга на яқинлари, на дўсту биродарлари, на севган одамлари, на бойлик роҳат бера олади. Инсон ўз ички оламида роҳат топа олмайди. Бу роҳатни унга на ўзи, на илоҳий куч бера олади. Инсоннинг ички оламидаги зиддият бутун борликқа хосдир. Бу зиддиятдан чиқиб кетиш йўллари инсон учун мавҳумдир. Инсон барча нарсаларда илоҳий белгиларни топади, лекин улар унинг учун мавҳум бўлиб қолади. Бу вазиятдан чиқиб кетиш учун инсон зиддиятни бартараф қилувчи мутаносиблик, яъни гармонияга интилади. Бу ҳолатни мусикадан, мифологиядан, санъатдан, архитектурадан ахтаради. Лекин бу соҳаларда ҳам белгиларни очиб бериш мавҳумликни равшанлаштириш учун инсонда ички экзистенциал руҳий кўтаринкиликка эришиши ёки тубанлашиши лозим.

Экзистенциал ҳолатдан ташқарида бутун олам инсон учун мавҳумдир. Барча тушунчалар, макон, замон, ўлим ва ҳаёт, ҳақиқат ва ноҳақлик, бахт ва изтироб, ёвузлик ва эзгулик в.х. инсонлар учун белгиларга айланиб қолади.

Ясперс учун инсон борлиғи ташқи борликдан ажралган. Бу бўлиниш барча нарса ва ҳодисаларга хос. Бу ажралишдан, бегоналашишдан чиқиб кетиш йўлларини Ясперс худога бўлган ишонч ва ундан кўркиш ҳолатидан ахтаради. Шунинг учун Ясперс фалсафасини

биз диний фалсафа деб атаймиз. Ясперс ўз давридаги ривожланган ақл, мантикий позитивизмни танқид қилган. Унингча позитивизмнинг тушунчалари ҳақиқатга эмас, балки фикр бўшлиғига олиб келади. Лекин Ясперснинг ўзи ҳам бу хатодан ҳоли қолмади. У ўзининг фалсафий қарашларида инсонга хос бўлган билимга интилиш унинг эркинлигидан келиб чиқади, деб ҳисоблайди. Бу эса инсоннинг жаннатдан ҳайдалишига ва доимий курашга маҳкум этади. Демак, Ясперс инсон табиатида энг юқори қўйган хислатлардан бири билимга интилишидир. Бу хислат эса уни бахтсизликка олиб келади. Билиш жараёнига танқидий ёндашган бошқа иррационал фалсафий йўналишлар Ясперс қарашидан четда қолган. Унинг таълимотида мўъжизага ўрин йўқ. Инсондаги энг буюк мўъжизавий кучга эга ҳис туйғу - муҳаббат туйғуси унинг учун куруқ белгига, шифрга айланиб қолган. Барча мавҳумликни, барча белгиларни, ўзининг ички нури билан ёритувчи илоҳий муҳаббат худонинг инсонга бўлган муҳаббати ва инсоннинг унга бўлган муҳаббати Ясперс эътиборидан четда қолди. Илоҳий муҳаббатни оламдаги барча зиддиятларни бирлаштирувчи, барча мавҳумликларни равшанлаштирувчи мўъжизавий куч Ясперс фалсафасида очилмаган сир бўлиб қолди.

**Француз экзистенциализми оғир шароитларда шаклланди.** Унинг вакиллари Ж.П.Сартр (1905-1980) ва А.Камю нацизмга қарши Франциянинг "озодлик" партизанлар ҳаракатида қатнашишди. Фашистлар босқинчилиги натижасида Франция халқи кпгина моддий ва маънавий талофатлар кўрди, минглаб французлар ва бошқа славян халқлар Иккинчи Жаҳон уруши даврида озодлик, эркинлик учун ҳаётларини қурбон қилди.

Бу воқеаларнинг гувоҳи бўлган экзистенциал фалсафанинг вакиллари инсон кадр-қиммати, ҳаёт моҳияти, ҳаёт ва ўлим ўртасидаги чегарадош вазият инсоннинг ички руҳий эркинлиги, иродаси ва оғир вазиятда инсоннинг эркин танлаш муаммоларини кўтариб чиқишди.

Иккинчи Жаҳон урушидан кейинги йилларда экзистенциализм файласуфларининг қарашлари ривожланиб янги фалсафий фикрлар ва оғоялар пайдо бўла бошлади. Экзистенциализм эволюциясини, айниқса, А.Камюнинг қарашларида кузатишимиз мумкин. А.Камю ижодининг иккинчи босқичларида фалсафий қарашлари ниҳоят муҳим ўзгаришлардан ўтди.

**Ж.П.Сартр экзистенциализми.** Жан-Поль Сартр Париж шаҳрида 1905 йил 21 июнда туғилди. 1980 йили 15 апрелда шу шаҳарда вафот этган. 1924-1928 йилларда Эколь Нормал Супериор номли коллежда таҳсил олган; 1929 йилда файласуф дипломини олади. 1931-1933 йилларда Ле-Гавр шаҳри гимназиясида ўқитувчилик қилади. 1933-1943 йилларда Франция институтининг мукофотида сазовор бўлган. Э.Гуссерль, М.Шелер, М.Хайдеггер, К.Ясперс асарларини чуқур ўрганади. 1937-1939 йилларда Париждаги Пастер лицейида ўқитувчилик қилади. 1945 йилдан бошлаб эркин ёзувчилик фаолияти билан шуғулланади. Ж.П.Сартр ўзининг академик фалсафий усулидан воз кечиб, кенг оммага мўлжалланган, тушунарли бўлган адабий асарлар ёзишга ўтди. Илмий-тегориал тилдан оддий раво, кенг оммага тушунарли бўлган адабий тил Сартрнинг ёзиш услубига айланди ва у кўпгина машҳур асарлар яратди. Масалан, "Борлик ва йўқлик" кассаси, "Озодлик йўли", "Ўсиш даври", "Коммунистлар ва дунё" каби мақолаларини ёзди. Уни бир неча асарлари учун Нобель мукофотида тавсия қилишади, лекин у бу мукофотдан воз кечади. У 1945 йилда "Янги давр" журналига асос солади. Бу журнал Франциянинг урушдан кейинги ижтимоий-сиёсий ҳаётида катта роль ўйнади. Унинг фалсафасида кўп тушунчалар Хайдеггер дунёқараши билан боғлиқдир. Ўзининг "Борлик ва йўқлик" асарида Сартр Хайдеггернинг "дасийн" тушунчасига яқин "ўзи учун борлик" тушунчасини киритди. Бу тушунча Сартрнинг фикрича, инсон ички олами моҳиятини очиб беради. Бу тушунчани ёритиш учун Сартр "фаоллик" тушунчасини ҳам ўз фалсафий тизимига киритади. Фаоллик тушунчасини икки турга ажратади: ишчан фаоллик, суст фаоллик.

Бутун борликқа ҳаракатнинг ҳар хил турлари мансуб бўлганлиги учун уни инсондан ташқаридаги борлик деб ҳисоблайди. Инсон ўз фаолиятининг асосида мақсад йўқлиги ва

уни амалга оширишга интиланлиги учун инсоннинг ички оламидаги фаолияти ишчан, актив фаолият ҳисобланади.

Ишчан фаолиятни Сартр эркинлик деб атайди. Уни табиатдаги эркинликдан фарк қилади. Табиатдаги эркинлик заруриятга боғлиқ бўлиб, уни англаш натижасида шаклланади. Инсоннинг ички оламидаги эркинлик эса, унинг ички моҳиятидан келиб чиқади ва фақат айрим вазиятларда намоён бўлади. Бу вазиятларни экзистенциалистлар чегарадош вазият деб атаганлар. Бу ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадир. Бундай вазиятларга биз ҳаётимизда ниҳоятда кам тушиб қолишимиз мумкин. Масалан, урушда қатнашиш масаласи инсон олдида шундай чегарадош вазиятни қўяди. Бу вазиятда инсон танлашга мажбур бўлади: урушда қатнашиш ёки қачоқлик қилиш. Бу танлашга ҳам инсон, Сартр фикрича, эркинлик билан ёндашиши керак. Демак, Сартр фикрича, эркинлик шундай чегарадош вазиятларда инсонга ўзининг актив фаолиятини ва асл ички қиёфасини очишга ёрдам беради.

Урушдан кейинги йилларда Сартрнинг ахлоқ мавзусига бағишланган асарлари Франция зиёлилари ўртасида норозилик ва танқидий қарашларга сабаб бўлди. Буларга қарши Сартр ўзининг мақолаларида экзистенциализм фалсафасининг ғоялари ахлоқий қарашларга зид келмаслигини тушунтирди. Сартрнинг фикрича инсон чегарадош вазиятда ҳам ўзининг эркинлигини йўқотмайди ва бу йўналишда ҳар қандай қийинчиликларни енгиб ўтишга ҳаракат қилади. Баъзан эса, бу ҳаракатлар ахлоқий принципларга зид келиб қолиш ҳам мумкин. Айнан шундай ҳолатни кўпгина танқидчилар ахлоқсизлик деб аташган. Жумладан, ўз замонасининг ғарб тадқиқотчилари томонидан Сартр таълимоти ахлоқсизликда айбланганлиги учун у масъулият тушунчасини эркин танлаш вазиятидаги аҳамиятини кўрсатади. Сартр фикрича, инсондаги масъулият инсондаги ахлоқий-маънавий тушунчаларни инкор этиш учун эмас, балки уларни тан олишга даъват этади. Лекин бу масъулият ташқи ҳаётнинг заруриятлари ва эҳтиёжлари натижасида эмас, аксинча, инсоннинг ички, актив фаоллигидан келиб чиқади. Бундай масъулият, Сартр фикрича, жамият ҳаётининг ижтимоий заруриятларига, қонуниятларига кўр-кўрона бўйсунушидан эмас, балки ички ирода эркинлиги ва актив фаолиятидан келиб чиқади. Сартрнинг экзистенциалистик фалсафий қарашлари динсизлик руҳига эга бўлган. Шунинг учун ҳам Сартр инсоннинг ички олами, борлигини ташқи оламдан ажратиб, бири-бирга қарама-қарши қўйган. Уларни бирлаштирувчи илоҳий кучни рад этган. Бундай дунёқараш натижасида Сартр учун эркин руҳ эмас, балки шахс эркинликка маҳкум қилинган бўлиб чиқади. Масалан, Сартрнинг фикрича, бирорта шахс қамокда ўтирса ҳам ички эркинликдан уни ҳеч ким маҳкум қила олмайди. Унга ҳеч ким эркин яшашни, фикр қилишни, эркин ўйлашни, қамокдан қочиш режасини тузишни ман қила олмайди.

Сартрнинг машҳур ибораси бўйича, “инсон эркинликка маҳкум этилган”. Лекин бу эркинлик инсонга бахт келтирмайди. Инсоннинг шахсий эркинлиги бошқа одамларнинг эркинлиги билан тўқнашади, натижада инсон вазият пайдо бўлганда танлашга мажбур бўлади. Бу танлашда шахснинг ички дунёқараши яққол гавдаланади. Мана шу ички оламда инсон ўзининг масъулиятини ҳис қилмоғи керак. Шу масъулиятни амалга оширишда унинг ўзи эркин бўлмоғи лозим.

Демак, Сартр фикрича, эркинлик масъулиятни ҳис қилиб, шу асосда танлаш жараёни билан боғланган. Бу танлаш эркинлигидир.

**А.Камю экзистенциализми.** Альберт Камю 1913 йилда Алжирда туғилган. У камбағал деҳқон оиласида дунёга келди. Бир ёшга тўлганда отаси вафот этади. Онасининг бой хонадонларда оқсочлик қилиб топган пулига ўқиган. Камю ўқиган мактаб ўқитувчисининг саъий-ҳаракатлари туфайли Алжир университети унинг учун стипендия тўлайди. У ерда Камю фалсафани ўрганади. Ижод қилишни эрта бошлайди. Ҳаваскор театр ташкил қилади.

1938 йилда Камю “Алжье республикен” янги сўл газетасида ишлай бошлайди. “Ғалати уруш” даврида газетани тақиқлаб қўйишди. Шундан сўнг Камю Париждаги “Paris Loire” таҳририятида ишлайди. Франция босиб олингандан сўнг Алжирга қайтади.

1941 йил кузда эса яна Францияга қайтиб бориб, Қаршилик ҳаракатининг фаол иштирокчисига айланади. Шу ерда Сартр билан танишади.

1942 йилда А.Камюнинг “Ўзга” номли повести нашрдан чиқади. 1943 йилда фалсафий асари “Сизиф ҳақида афсона” нашр қилинади. 1944 йил августдаги кўзГолондан сўнг “Комба” газетасида бош муҳаррир сифатида ишлайди. 1947 йилда Камюнинг машҳур романи “Вабо” чоп этилади. 1951 йилда “Исёнкор инсон” номли фалсафий асари нашр қилинади, 1956 йилда йирик асари “Бузилиш” нашрдан чиқади.

Совуқ уруш йилларида Камю руҳий изтироблар ва тушкунлик ҳолатини бошдан кечиради. Умрининг охириги йилларида ижодий инкироздан чиқиб кетиш йўлларини топа олмайди ва 1960 йилда автомобил фалокатидан фожиали ҳалок бўлади.

Камюнинг фалсафий қарашлари зиддиятли бўлиб, ўзгариб, ривожланиб борган. Унинг дунёқарашига индивидуализм ва ҳаётнинг маъносизлиги ҳақидаги фикрлар хос бўлган. Унинг қарашлари ҳам фалсафий ҳам адабий асарлар сифатида ёзилган.

М.Хайдеггер ва К.Ясперснинг қарашларидан Камюнинг фарқи шундаки, у борлик масаласини кўтармайди. М.Хайдеггер борлиқнинг мазмуни ҳақида гапиради. Камю эса борлик масаласини четда қолдириб, бутун эътиборини ҳаёт мазмуни масаласига қаратади.

Камюнинг фикрлари, жамиятда диний эътиқод сусайган даврда шаклланди. Худодан ажралиб қолган инсоннинг ҳаёти ўз маъносини йўқотади. Шундай вазиятда инсоннинг ҳаёти маъносиз деган фикр туғилади.

Камю фалсафасининг негизи индивидуализмдир. С.Кьекегор фалсафасида бу индивидуализм диний қарашларга йўғрилган бўлса, Ясперс фалсафасида эса индивид трансценденция орқали илоҳий куч билан боғланади. Камю ва Сартрнинг диний эътиқодсизликлари туфайли бу алоқа бутунлай узилган. Инсон ҳаёти буткул маъносиз бўлиб қолган.

Инсон ҳаётининг маъносизлиги Камюнинг “Ўзга” асарида яққол кўзга ташланади. Бу асарнинг қаҳрамони Ўрта ер денгизида яшовчи оддий ҳаёт кечирувчи хизматкор Мерсо ҳеч нарсага қизиқмайди ва ҳеч кимга меҳр қўймайди. Ҳатто унинг қариялар уйида яшайдиган онасига ҳам меҳри йўқдир. Онасининг вафотини Мерсо бутунлай бефарқ қабул қилиб, барча зарур маросимларни бефарқлик билан бажаради. Ўзи билан яшайдиган аёлга ҳам ҳирсий муносабатдан ташқари ҳеч қандай ҳис-туйғуси йўқ.

Одамлар ичида Мерсо ўзини бегона деб ҳисоблайди. Ундаги ягона илиқ муносабат фақат табиатга нисбатан сақланиб қолган. У табиатни бутун қалби билан яхши кўради. Фақат шу ҳис-туйғу уни яшашга даъват этади.

Кунлардан бир кун Мерсо денгиз бўйига ҳеч қандай ниятсиз, ўзи билан қурол кўтариб боради. Бу қуролни нима учун ишлатишни ҳеч тассавур қилмаган Мерсо фавқулодда денгиз бўйида юрган араб йигитини отиб ўлдиради. Унинг устидан бошланган суд жараёнида Мерсо бу ҳатти-ҳаракатини ҳеч қандай сабаб билан тушунтириб бера олмайди.

Камю судда қатнашган Алжир жамиятининг ҳар хил табақаларини кўрсатиб, уларнинг ахлоқсиз ички қиёфасини очиб беради. Мерсо бу жамият учун унинг учун бегона бўлгани каби бу жамиятнинг барча аъзолари ҳам бир-бирига бегонадирлар.

Камю одамлар ўртасидаги меҳр-оқибатнинг кўтарилиши ва бунинг натижасида одамлар бир-биридан ниҳоятда бегоналашиб қолишини ва натижада ҳар бир инсон ёлғизланиб қолишини яққол очиб беради.

Бу асарда Камю ғарб жамиятининг фожиасини атрофлича ёритишга тўлиқ эришган.

Ҳикоянинг сўнгида ўлимга ҳукм қилинган Мерсо охириги тавба-тазаррудан ҳам бош тортади. Барча одамлар ўлимга маҳқум қилинган экан, яшашнинг ҳеч қандай мазмуни йўқдир, дейди. Мана шу ҳаётгий тамойил Мерсонинг тамал тошидир.

Камю “Сизиф ҳақида афсона” номли фалсафий рисоласида маъносизлик (абсурд) фалсафасини олдинга сурди. Инсонни қамраб олган табиат инсонга қарама-қарши ва унга бегонадир. Инсоннинг ички туйғулари ва табиати ўртасида ҳеч қандай алоқа йўқдир. Камюнинг фикрича, мушукнинг олами - бу унинг оламидир, инсоннинг олами фақат

унинг оламидир. Улар ўртасида ҳеч қандай ўхшашлик йўқдир. На табиатда, на инсонда руҳият бордир.

Камю фалсафасида табиат жонсиз, ҳар қандай ҳис-туйғуга бегона, инсонга ёт бўлган бир коинотдир. Агарда табиатда инсон ҳис-туйғу борлигини пайкаганда, табиатни ҳис қилганда инсон ўзининг шу даражадаги тушқунлигини ва ёлғизлигини ҳис қилмаган бўлар эди.

Бу фикрлар орқали Камю "Ҳаёт яшашга арзийдими ёки йўқми?"- деган саволга келади. Бу саволга Камю ижобий жавоб беради. Инсонга кучни яшаш учун унинг ички оламидаги мажбурияти беради. Демак, ҳаёт нақадар аянчли ва зерикарли бўлмасин, инсон ўзида ҳис қилган мажбурият туфайли яшаш шарт. Бу мажбурият ташқи эмас, балки ичкидир.

Камю ўзининг "Вабо" асарида бу фикрни ривожлантириб, инсоннинг яшашдан мақсади бошқа одамларга ҳам ёрдам беришдир, деган хулосага келади. Бу асарда Камю Ўрта ер денгизи бўйида жойлашган Орен шаҳарчасида содир бўлган фожиали воқеаларни моҳирона тасвирлайди. Шаҳарчининг аҳолиси хотиржам ва сокин даҳшатли касаллик ларзага келтиради. Кунларнинг бирида шаҳар аҳолиси каламушлар ва мушукларнинг ғойиб бўлаётганликларига эътибор беради.

Қандай куч шаҳар аҳолисининг ўз жойларини тарк этишга мажбур қилади? Бу даҳшатли куч "Вабо" эди. У шаҳарни қуршаб олиб, ҳар бир кўча ва ҳар бир хонадонга кириб келади. Саросимага тушган шаҳар аҳолиси қаердан нажот излашни, қандай даво топишни билолмай қолди. Шаҳардаги касалликни бошқа ерга тарқалмаслиги учун, ҳарбий кучлар шаҳар атрофини қуршаб оладилар. Бу ердан ҳеч ким чиқиб кетолмас эди. А.Камю бундай фожиали шароитда айрим кишиларнинг характерларини моҳирона очиб беради.

Доктор Риё бошчилигидаги шифокорларнинг бир гуруи "вабо" га қарши фаол кураша бошлайдилар. Улар касалларга дори-дармон бериб, ўлаётганларнинг охириги дақиқаларини енгиллаштиришга ҳаркат қилар эдилар.

Бу шаҳарда вақтинча иш юзасидан тўхтаган муҳбир амбер чиқиб кетишга ҳаракат қиладди. Уни бошқа шаҳарда истиқомат қилувчи қайлиғи кутар эди. У ҳар куни шаҳарда минглаб одамлар ўлаётганлигини кўриб, даҳшатга тушар, бир кунмас бир кун бу фожаи ўзига ҳам етиб келишдан қўрқиб яшарди. Рамберни бир тарафдан қайлиғига бўлган муҳаббатидан айрилиб қолиш, иккинчи томондан, вабо олдидаги қўрқув эди.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш учун кўп уриниб, шаҳарни ўраб турган ҳарбийлар билан келишиб қўяди. Лекин бир вақтнинг ўзида Рамбер доктор Риё бошчилигидаги врачларга ҳам ёрдам беради. У ҳар куни, а соатда ўлимнинг фожиали юзини кўрар ва унга қарши курашаётган одамларнинг матонатига ҳайратланар эди. Рамбер айниқса, доктор Риёнинг хотиржамлиги ва шижоаткорлигига қараб, секин ўзи ҳам қўрқув ҳолатидан хотиржамликка ўта бошлайди. Унинг қалбидаги сокинлик фикрларини ўзгартира бошлайди. Ҳаёт ва ўлим ўртасидаги чегарадош вазиятда Рамбер дунёқарашида кескин ўзгариш содир бўлади. Рамбер фақат манфаатини кўзловчи худбин шахсдан, бошқа одамлар олдидаги масъулиятни ҳис қилувчи шахсга айланади.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш фикридан воз кечиб, доктор Риё бошчилигидаги шифокорларга ёрдам бериш учун шаҳарда қолади. Рамбер шифокорлардан, "сизларга касаллик юқишидан қўрқмайсизларми", - деб сўрайди. Риё бу саволга жавоб берар экан, бундай эҳтимол борлигини тасдиқлайди. Кўп вақт ўтмасданок Риё ўзи ҳам бетоб бўлиб, ётиб қолади. Лекин Риёдаги ҳаётини куч шу қадар кучли эдики, у касалликни енгади. Рамбер бу ҳолатни таажжуб билан кузатиб, инсонни ҳар қандай ҳавф-хатардан қандайдир тушуниб бўлмайдиган мавҳум куч асрашига инкор бўлади.

Бу қандай куч? Табиатнинг мавҳум ҳаётини кучими, инсоннинг эркин иродасими ёки илохий кучми бу саволларга Рамбер жавоб излайди. Аста-секин шаҳарда вабо чекиниб, охириги ўлим чекинади.

Нима учун Рамбер омон қолди, даҳшатли касалликни ўзига юқтирмади? Бу саволнинг тузилиши табиийдир. Саволга ҳар хил жавоб бериш мумкин. Масалан, Ибн

Сино фикрича, рухий кўрқув тирик организмга ниҳоятда салбий таъсир қилади. Агар инсонда кўрқув ўрнига меҳр кучлироқ бўлса, у ҳар қандай хатарли вазиятдан эсон-омон чиқиб кетади.

Рамбер ўз қайлигини севар ва унга етишиш учун интилар эди. Унинг қалбидаги бу муҳаббат ўлим устидан тантана қилди. А.Камю бу фикрни янги йўналишда ривожлантирди. Рамбер қалбида ёр муҳаббатидан ҳам устун турувчи одамлар олдидаги ўз масъулиятини ҳис қилиш пайдо бўлди.

Француз файласуфи Анри Бергсон бундай меҳрни интеллектуал хайрихоҳлик, интуиция деб атади. Айнан ана шу интуиция ҳиссиёти Рамбер қалбида бошқа барча ҳиссиётлардан устун турди. Унинг ҳаётини янги йўналишга бошлади. Романнинг бу ғоясида А.Камюнинг дунёқарашида катта ўзгаришни кўришимиз мумкин. Агар биз "Бегона" ва "Вабо" асарларини солиштирсак қуйидаги фикрларга келишимиз мумкин. "Бегона" асарининг бош қаҳрамони Мерсо фақат ўзи учун яшайди, унинг қалбида одамларга бўлган меҳр алангаси сўнган. Бутун олам Мерсо учун ўз қувончини йўқотган зерикарли ва маъносиз эди. У ўзига ҳам, бошқаларга ҳам керак бўлмаганлиги учун борлиқдаги мавжуд бўлган буюк ҳаётини кучни йўқотади ва ўлим олдида таслим бўлди. "Вабо" асарида эса унинг бош қаҳрамони Рамбер фақат ўз қайлиғига бўлган ҳиссиёт ўрнига ундан ниҳоятда улкан бўлган, одамларга бўлган меҳр ҳиссиётини ўз қалбида кашф этди. У бу ҳиссиётни ҳатто англамади, тўғрироғи уни бошқалар учун бўлган масъулият деб ҳисоблади.

Шундай қилиб, А.Камю ижодининг охири босқичларида рухий фалсафанинг чуққига кўтарди. Бу чуққилардан у ахлоқ инсон қалбида ёниб турган рухий куч қуёши эканлигини кузатди. Ахлоқ ҳақида гапирлар экан, уни виждон, меҳр, рухий куч, интуиция тушунчалари орқали ёритиш зарурдир.

Кўриниб турибдики, Камюнинг фалсафий қарашлари унинг ҳаёти давомида ривожланиб, ўзгариб боради. Бу ўзгариш индивидуализм чегарасидан четга чиқиб, унинг тор доираларини кенгайтиришга ҳаракат қилишдир.

Камю ва бошқа экзистенциалистлар фалсафасининг камчиликларидан бири инсон борлигини табиатдан ажратиб қўйиш ва бошқа инсонлардан бегоналаштиришдир. Натижада инсон табиатни жонсиз, руҳсиз танадек тасаввур этиб, бу жонсиз табиатдан ўз ўрнини топа олмай қолади.

Шу ерда бундай бегоналашувга инсоннинг ўзи айбдор эмасмикан?, деган ўринли савол туғилади. Асрлар давомида инсон табиатга ақл, таффакур нуқтаи назаридан кўз ташлади. Ҳатто ўзини ҳам ақлли мавжудот (хомо сапинс) деб атади. Ўзининг рухий мавжудот эканлигини мутлақо унутди. Билиш жараёнида инсон бутун борлиқни алоқалар, хусусиятлар, тушунчалар, қоидаларга бўлиб ташлайди. Борлиқни бўлиш жараёнидаги энг фожиали ҳодиса худди шу йўл билан инсонни табиатдан бегоналашуви бўлди. Илм-фан бутун оламини бўлиб, бир-биридан ажратиб, кейин эса сунъий равишда бу бўлинган қисмларни қонун ва тушунчалар орқали бирлаштиришга ҳаракат қилади. Билиш жараёнини объект-субъектга бўлиб, инъикос деб атади.

Олам объект ва субъектга бўлинар экан, уларнинг орасидаги алоқадорлик ҳам узилиб қолиб, эзгу ҳис-туйғуларга ўрин қолмайди. Натижада тафаккур инсонни боши берк кўчага олиб кириб қўйди. Бу вазиятдан чиқиш йўллари йўқ, деб эълон қилинди.

Аслида бу фалсафасидаги маъносизлик - бу ҳаётнинг маъносизлиги эмас, тубан ақлнинг маъносизлигидир. Ақл барча саволларга жавоб топади ва лекин борлиқни маъносиз дейди. Шундай экан, ақлнинг ўзи маъносиз бўлиб қолмайдими? Демак, бу маъносиз вазиятдан чиқиб кетишнинг ягона йўли инсон ва бутун борлиқни бирлаштирувчи, уни ягона қоинот деб тан олувчи рухий кучга мурожат қилиш, бу куч орқали худонинг инсонга бўлган муҳаббатини топишдир. Бундай фалсафий таълимот, қадимдан маълум бўлиб, Шарқда ўрта асрларда тасаввуф деб аталган.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошлари ва ўртасидаги фожиали ҳодисаларни тўғри акс эттирди ва бу фожиадан чиқиб кетиш йўллари изтироб билан ахтаради.

Экзистенциализм файласуфлари Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю илоҳий кучга, инсондаги руҳий кучга охирги таянч нуқтаси сифатида мурожат қилишга мажбур бўлишди. Уларнинг асарларида учрайдиган инсонпарварлик ғоялари бу фалсафани юқори баҳолашга имконият беради.

### 3-мавзу. "Ҳаёт фалсафаси"да инсон талқини (4-соат)

"Ҳаёт фалсафаси"да инсон масаласи. А.Шопенгауэр фалсафасида ирода талқини. Ф.Ницше дунёқарашида комил инсон хусусиятлари. Инсондаги икки куч кураши. Ҳокимиятга интилиш таълимоти. Ахлоқий масалалар.

А.Бергсон очик ва ёпик ахлоқ Ҳақида. Инсоний интуиция ва интеллект масалалари.

С.Кьеркегор дунёқарашида инсон ривожидан авваллари. Инсон ички оламини экзистенциал талқини. Танлаш эркинлиги. Эркинлик Ҳуқуқи.

«Ҳаёт фалсафаси»нинг бошқа оқимларга таъсири ва аҲамияти, тарихий тақдири.

#### РЕЖА:

1. "Ҳаёт фалсафаси"да инсон масаласи.
2. А.Шопенгауэр қарашида ирода талқини.
3. Ф.Ницше дунёқарашида комил инсон хусусиятлари.
  - а) инсондаги икки куч кураши;
  - б) Ҳокимиятга интилиш таълимоти;
  - в) ахлоқий масалалар.
4. А.Бергсон очик ва ёпик ахлоқ Ҳақида
  - а) инсоний интуиция ва интеллект.
5. С.Кьеркегор дунёқарашида инсон масаласи.
6. "Ҳаёт фалсафаси"нинг бошқа оқимларга таъсири.

#### АДАБИЁТЛАР.

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. - М.: 1990.
5. Ницше Ф. Воля к власти. - М.: 1999. С. 31-313.
6. Ницше Ф. Сочинение в двух томах. 2 т. - М.: 1990. С. 5-170.
7. Бергсон А. Творческая эволюция. - М.: 1998. С. 9-120.
8. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. - М.: 1997. С. 40-70.
9. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX века. - М.: 1998, с. 221-423.
10. Диккерт Г. Философия жизни. - Киев, 1998.
11. Ницше Ф. Зардушт таваллоси. Тафаккур, 1995, 1-сон. Б. 93-98.

“Ҳаёт фалсафаси” Ғарб адабиётларида турли маънода ишлатилади:

- ҳаёт мазмуни қадриятлари тўғрисидаги тасаввурлар йиғиндиси бир мукамал тизимга келтирилган таълимот;

- ижтимоий-ахлоқий, амалий фалсафа.

XIX аср охирида “ҳаёт фалсафаси” мустақил ва муҳим йўналишга айланди. Бунга сабаб, “тафаккур - фалсафанинг универсал органи” сифатида тўлиқ дунёқарашни тушунтириб бера олмай қолганлигидир. Унинг ўрнини, ҳаёт кечинмаларига тўла фалсафа эгаллаши керак эди. Германияда “Ҳаёт фалсафаси»га асос солган файласуфлардан Фридрих Ницше ва Вильгелм Дильтей ҳисобланади.

“Ҳаёт фалсафаси” XIX асрнинг охирида оламнинг механистик манзарасини туган табиий-илмий дунёқарашга жавоб сифатида юзага келди. Ҳаёт фалсафаси



механицизм ўрнига “жонлилик” (организм) ни кўяди, яъни воқеликни индивиднинг эркин “фаоллиги” деб, бу “фаоллик” иродага ўхшаш бўлганлиги сабабли уни рационал илмий билиш англаб олишга муяссар бўлолмайди, деб қарайдиган “организм”ни кўяди.

“Ҳаёт фалсафаси” ўз ижтимоий мазмунига кўра, эркин иқтисодий муносабатларнинг янги босқичининг бошланиши билан ва ижтимоий зиддиятларнинг кескинлашиши билан боғлиқдир. “Ҳаёт фалсафаси” ҳозирги замон жамиятининг “механик” ва “жонсиз” ижтимоий тузуми ўрнига “узвий” ва “жонли” муштарак жамият барпо этишни тақозо қилаётган “ҳаётий стихия” нуқтаи назаридан изоҳлайди. Шундай қилиб, “ҳаёт фалсафасининг” йирик намояндаларидан бири олмон файласуфи Ф.Ницше ҳисобланади.

**Фридрих Ницше (15.10.1844 - 24.08.1900)** Рекен шаҳрида пастор (руҳоний) оиласида туғилди. Ницше 5 ёшга тўлганда отаси вафот этади. Ницшенинг болалиги аёллар даврасида ўтади. Отаси вафотидан кейин унинг оиласи Наумбургга кўчиб ўтади. 10 ёшли Ницше гимназияга ўқишга қиради. 14 ёшда эса иқтидорли ўқувчи бўлганлиги учун “Шульпфорт” номли машҳур интернатда ўқийди. Мазкур интернат “Таълимотлар дарвозаси” деб номланарди. Бу ерда ижтимоий-гуманитар фанлар юқори савияда ўқитилар эди. Ницше 1864 йилда 20 ёшда Бонн университети студенти бўлади. 2 семестр ўқигандан сўнг Ницше ўзининг устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда ҳали ўқишни тугатмасданок, устози Ричел тавсиясига биноан Базел (Швейцария) университети профессор лавозимига таклиф этилади.

1867-1868 йилларда Ницше мажбурий ҳарбий хизматга чақирилади, дала артиллерияси қўшинида хизмат қилади.

1869 йилдан 1879 йилгача Ницше Базел университетида мумтоз (классик) филология профессори лавозимида ишлайди.

Ницше бу даврдаги машҳур инсонлар билан танишиш шарафига муяссар бўлди. Шулардан бири Рихард Вагнер эди. У ўз замонасининг машҳур композитори эди.

1878 йилдан Ницше оғир касалликка учрайди, уни жуда қаттиқ бош оғриғи қийнайди. Шу туфайли Ницше 1879 йилда 35 ёшида истеъфога чиқади. 1879-1889 йилларда у бир неча маротаба яшаш жойини ўзгартиради.

1899 йилдан телбалик бошланади. Ницше ўзига ўзи Исо, Дионис бўлиб кўринади ва 1900 йили 25 августда оламдан кўз юмади.

Ёшлик чоғларида Ницше А.Шопенгауэр асарларини севиб ўқийди, айниқса, унинг “Дунё: ирода ва тасаввур сифатида” номли асарини ёдлаб олар даражада севиб ўқийди. Кейинроқ замондошлари - Ф.Ланге, Е.Дюринг асарлари билан қизиқди, жумладан Э.Фон Гартман тадқиқотлари ҳам уни қизиқтирди. Классик файласуфлардан у Афлотун, Фукидит, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди. Ўз таълимотини у Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади. Руссо ва Лютер фалсафасига Ницше ўз позициясини қарши кўяди.

Фалсафий - тарихий адабиётларда Ницше дунёқараши ривожини 3 даврга бўлиб ўрганилади.

Файласуф сифатида Ницшенинг илк даври 1871-1876 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда Ницшенинг қуйидаги ишлари чоп этилади: “Ҳожианинг мусиқа руҳидан туғилиши” ва “Бевақт қораламалар” (1 ва 2 қисмлари). Ницше бу даврни “давр билан муносабат” деб номлайди.

Иккинчи давр 1876-1879 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда қуйидаги ишлар чоп этилади: «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос», «Турли-туман фикрлар ва ҳикматли сўзлар», «Йўловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жилди, «Тонгги шуъла», «Қувноқ билимлар». Ф.Ницше бу даврни "танқидий давр", деб атади.

Ва ниҳоят, учинчи давр бу «бузғунчилик» даври, 1880-1887 йиллар «Зардушт таваллоси», «Аччиқ ҳикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Қувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг оқшоми»,

«Дажжол» («Антихрист»), «ЕССЕ НОМО». Бу давр тўғрисида шундай дейди: «Энди бошим узра на худо бор, ва на инсон! Иждокор руҳи нима қилишини ўзи билади. Сукут сақлаб туриш вақти ўтди: менинг Зардуштим шундай дейди. Иродам, фалсафам ҳам шундай юқорига кўтарилдики, унинг орқасида мен янги ер очдим, албатта, бу заминни мен қадамба-қадам ишғол этиб боришим зарур. Ўз иждодимнинг энди кундузига етдим» - дейди Ф.Ницше<sup>1</sup>.

Ницше ўз фалсафасида биринчи ўринга ахлоқ масаласини кўяди. Фалсафанинг маркази инсон, дейди. Фалсафани мифология билан уйғунлаштиради. Инсон ўзининг туғилишида у билан бирга буюк руҳий ҳолат бирга келади. Ҳар бир руҳ ёруғлик маъбудиди - инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди, дейди. Унингча, Юнон маъбудиди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир бўлмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси деб атади. “Ҳожианинг мусиқа руҳидан туғилиши” асарида Ницше инсон нафсга бўйсинди, дейди. У мифологик даврдан инсониятга нафс мерос бўлиб қолганлигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида сўз юритади. Заминаий ибтидо - бу юнон афсоналаридаги шароб, боғу-роғлар, ўрмонлар маъбудиди - Дионис бўлса, унга қарама қарши бўлган ёруғлик, самовий ибтидо - Апполон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, иждодий илҳом, башоратчилик хислатларига эгадир. Бу икки бир-бирига зид асослар ҳеч мурасага келмайди, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусиқадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду-хуррамликни ҳам ўлдиради. Бу асарида Ницше самовий гўзаллик билан заминаий гўзаллик ўртасидаги зиддиятни силлиқлаштира олмайди, улар ўртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

“Зардушт таваллоси” номли асарини Ницше фалсафа фанлари профессори, нафис сўз санъати мутахассиси сифатида эмас, балки пайғамбар сўзи сифатида яратди. Мазкур асар мумтоз немис фалсафаси анъаналари чегарасидан чиқиб, эзотерик асар сифатида яратилди. Ницше қалами орқали пайғамбар Зардушт сўзга кирди.

Ницшенинг “Зардушт таваллоси” асари бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бу асарда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён бўлади. Ҳар бир дарахт, ҳар бир харсанг тош, денгиз, тоғлар, ҳаво ҳаёт чашмаси билан йўғрилган. Улар Зардушт билан суҳбат қуради, унинг оламини бир қисмини ташкил қилади. Зардушт ўзини табиатдан ажратмайди, унинг ўзи табиатнинг бир қисмидир. Денгиз унинг кайфиятини ҳис қилади, унинг ҳафақонлигига шерик бўлади. Ана шу денгизда Зардушт орзу-умидлар соҳилини қидиради. Ўз болаларини қидиради, зотан “умидлар бизнинг энг яхши болаларимиздир”, - дейди Ницше<sup>1</sup>.

Сокинлик Зардушт билан сўзлашади. Сокинлик унинг тайёр эмаслигини айтади. Унинг қалбида ҳали хотиржамлик ҳукмрон эмас, фикр сокинлиги, қалб сокинлиги йўқ.

Ницше юксак руҳ ҳақида фикр юритади. Илоҳий руҳ ҳар бир инсон руҳининг устозига айланиши зарурдир. Зардушт ўз шогирдларини ташлаб кетади. Унинг шогирдлари ўз йўлларини мустақил топиб олишлари зарур, ўзларининг юксак руҳи билан қўшилишлари керак.

Айнан илоҳий руҳ инсонни эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонига олиб борувчи йўлни топишда ёрдам беради. Бу олам худо маконидир. Зардушт худоси бу юқоридан туриб, назорат қилиб турувчи ва инсонларни хатолари ва гуноҳлари учун жазолайдиган худо эмас. Зардушт худоси бутунлай ўзгача худодир. У ҳар бир инсоннинг руҳий қалбида яшайди. Инсоннинг руҳий қалби бу худо эҳромидир.

Шунинг учун ҳам Зардушт сўзлаганда халққа “чин қалбимдан”, -деб мурожаат қилади. Зардушт ҳалойикқа қарата бундай дейди: “Мен сизларга аъло инсон ҳақида

<sup>1</sup> Ницше Ф. сочинение в 2 т. Т. 2. -М., 1990. -с. 817.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. В 2 т. Т. 2. -М., 1990. -с. 234.

таълимот келтирдим. Одам шундайин бир хилқатдирки, ундан ошиб ўтмоқ керак. Сиз ундан ўтмоқ учун нима қилдингиз?” ”Мен шундай одамни севаманки, руҳ ва қалби озоддир. Зотан, унинг ақли қалбининг ботинидир, қалби эса уни ҳалокатга етаклайди. Мен шундай одамни севаманки, унинг қалби лиммо-лимдир, шу боис у ўз-ўзини унутади ва бор мавжудотларни ўзига жо этади: ана шундай қилиб, бор мавжудот унинг ҳалокатига айланади”<sup>1</sup>.

Ницшенинг зардўшт худоси қадимги халқларникидек қотиб қолган, ўзгармас, тўхтаб қолган худо эмас. “Янги ва эски битиклар” номли бўлимида, Зардўшт айтадики, худо амри абадий, ўзгармас сўзлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алангаси ёниб турувчилар учун даъватдир<sup>2</sup>. Шундай қилиб, Зардўшт худоси аста-секин у билан бирга кўшилади. Лекин бу кўшилиш охиригача тугамайди, чунки ҳали Зардўшт қалбида мутлоқ хотиржамлик ҳукмрон эмас. Бу ходиса сокинлик билан унинг суҳбатида яққол намоён бўлади.

“Зардўшт олимлар уйидан кетди”, - деб ёзади Ницше. Улар оламга ҳеч қандай янгилик бермайдилар. Ҳақиқатни очмайдилар. Ана шу ҳақиқатни Зардўшт ҳам излайди. Уни ўз қалбидан топади. Ҳақиқат йўлида учраган ёлҒон тўсиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердайганлик, худбинлик ҳақиқатга тўсиқ бўладиган хилқатлардир. Жумладан қотиб қолган диний ақидалар ҳам бу йўлдаги тўҒаноқдир. “Яхши ва иймонли одамларга карангиз! Улар ҳаммадан кўпроқ кимни ёмон кўради? Улар ўзларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик келтирувчиларни, жиноятчиларни ёмон кўради. Лекин яратувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шунингдек, тўда ва мўминларни эмас, муридларни ахтаради. Яратувчи худди ўзига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тошбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди”<sup>3</sup>. Лекин, бир энг катта тўсиқ бари-бир енгилмайди. Бу - имконий ақлдир.

Бу хилқат мисоли лабиринтдаги Минатаврга ўхшайди. Лабиринт бу инсон фикрларидир. Улар гумон-шубҳалардан, адашишлардан иборат. Улар мисоли ўргимчак инига ўхшайди. Улар заҳарли қора қурт каби қалбни кибрлар билан заҳарлайди. Ўғри ойга ўхшаб ўзга хонадонларга назар ташлайди, ўзгаларнинг фикрини ўғирлайди, дейди Ницше<sup>1</sup>.

Ана шу рангли образлар, тимсоллар орқали Ницше ақлнинг ички моҳиятини яққол кўрсатиб беради. Ақл тўғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилқатдан Ницшенинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун - қалбада мутлоқ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тўхтатиб кўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳақда Зардўштга гапирди. Зардўшт денгиз томонга кетади. У ҳаёт денгизига шўнҒийди. Янги соҳилларни излайди. Ўз орзу-умидлари амалга ошадиган ҳаёт соҳилларини кидиради.

Бу орзу умидлар нима ҳақида? Бу умид янги инсоннинг туғилиши ҳақида. Ницше уни комил инсон деб атайди: ”...эй биродарларим, айтингиз: сизнинг вужудингиз дилингиз ҳақида нималар дейди? Ахир, сизнинг дилингизнинг бойлиги қашшоқлик, лойқа сел ва манманликдан ўзга нимадир?

Чиндан ҳам одам лойқа селдир. Уни ўзига ютиб яна тоза қилмоқ учун фақат денгиз бўлмоқ керак.

Қаранг, мен сизга забармард одам тўғрисида сўйлаяпман: у - ўша денгиз, унда сизнинг улуҒ нафратингиз чўкиб кетгай.

Сиз бошдан кечиришингиз эҳтимоли бўлган энг олий нарса нимадир? У УлуҒ нафрат соатидир. Ўша соатда сизнинг бахт-икболингиз кўзингизга манфур бўлиб кўрингай, сизнинг ақлингиз ва сизнинг яхшилигингиз ҳам манфур бўлиб кўрингай.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995й. №1. 95-бет

<sup>2</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. -М., 1990, -с. 142.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98-99 бет.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. -М., 1990, -с. 130.

Ўша соатда сиз айтурсиз: “Менинг бахтим нимадир! У - қашшоқлик, ифлослик ва ўз-ўзидан ожизона мамнунликдир. Менинг бахтим менинг борлигимни оқламоғи керак эди”<sup>2</sup>.

Ҳозирги замон одамлари майдалашиб кетишган, дейди Ницше. “Ер кичкина бўлиб қолди ва унинг юзасида ҳамма нарсани кичрайтиб кўювчи митти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруғи суварак каби қирилиб битмагай: охирги одам ҳаммадан кўпроқ яшайди”<sup>3</sup>.

Ницше инсонларни ўз қобикларига кириб ўтирган шиллик қуртга ўхшатади. Уларнинг қалблари ҳам, таналари ҳам, ҳатто яшайдиган уйлари ҳам майдалашиб кетган. Улар ўз қобиларидан бошларини чиқаришга кўрқадилар. “Янги эсан шабададан нафас олгилари келмайди. Бу эсан шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Ўзгартиришлар шабадасидир”.

Лекин Ницше инсоният бундай ўзгаришларга тайёрми? - деб савол қўяди. Инсоният бу ўзгаришдан кўрқади. Чунки энг катта ўзгариш уларнинг ўзларида содир бўлиши керак. Инсон ўзини софлаши, поклаши зарур. Ўзини кибрили, худбин, иккиюзламачи ахлоқ руҳидан тозалаши керак, ундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг ўзи ахлоқий дурдонага айланиши зарур.

Қалбнинг ўзи инсон ҳаракатини назорат қилиши керак, чунки инсон қалби, виждони “энг олий ҳакамдир, худо овозидир”. Шундай қилиб, қалб янги ахлоқ меъёри, ўлчами бўлади, дейди Ницше. Мисол қилиб, Исо пайғамбарни, Буддани келтиради, улар сокинлик ва хотиржамлик дунёсидан бўладилар. Нирвана ҳолати улар учун табиий ҳолатдир.

Инсоннинг руҳий камолоти уч даврни босиб ўтади - туя, шер ва болалик. Биринчи давр - туя даври, у қийинчиликлар олдидаги сабр-қаноатни, чидамлилик, итоаткорликни белгилайди. Иккинчи давр - шер даври эса инсон эркин руҳини белгилайди. Инсоннинг эркин руҳи шерга ўхшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма учун қабул қилинган нормалари кўрқита олмайди. У оқимга қарши сузади, унинг эркинлигига тўсиқ бўлгувчи кишанларни узиб, парча-парча қилади. Инсонлар кўпинча шароитга мослашувчиларга айланиб қоладилар, улар янги жамият бунёдкори бўла олмайдилар. Инсониятнинг одатий оқимига фақат эркин руҳга эга бўлган инсонларгина қарши тура олиши мумкин. “... руҳ дастлаб туя эди, кейин шерга айланди, шер болага айланди... Кучли руҳият олдида кўпгина қийинчиликлар учрайди, енгиб ўтувчи, кучли руҳга таклид қилса бўлади: унинг кучи энг оғир қийинчиликларга қаратилгандир. ...Чидамкор руҳ энг оғир қийинчиликларни ўзига олади: ўрганган туя мисоли, ўз саҳросига шошилади. Лекин ана шу саҳрода иккинчи айланиш содир бўлади. Бу ерда руҳ шерга айланади, эркин руҳга айланади. Эркин руҳ ўз саҳросида ҳукмрондир. Лекин янги қадриятларни шер руҳияти ярата олмайди. ...Гўдаклик покликнинг ўзидир...”<sup>1</sup>.

Учинчи давр - бу болалик, гўдаклик даври. Бу даврда шерга хос ёлғизлик руҳи ўрнини илохий шодонлик руҳи эгаллайди. Инсон ўз ички оламида худо эҳромини очади, комил инсонга айланади. Унда самовий хислатлар билан заминий хислатлар бирлашади.

Ницше фалсафасида буддизм дунёқарашининг таъсирини яққол сезиш мумкин. “Даждол” асарида Ницше буддизмни энг мукамал дин сафига қўшади. Бу дин қотиб қолган догма ва ақидалардан мустаснодир. Христианликдаги бўйсунувчанлик руҳияти ҳам бу динда учрамайди. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатга эга бўлишни ўргатади. У изтироб чекишга ундамайди. Буддизм фалсафаси, Ницше фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш инсон қалбида шодлик оламини, сокинлик дунёсини, руҳий хотиржамлик ҳислатини очади.

Ҳеч қандай ҳаётий қийинчиликлар, ташқи тўфонлар бу сукунат олами тинчлигига ҳамла қила олмайди, уни буза олмайди. Инсон ўзини бузилмас сукунат зирҳи билан ўраб

<sup>2</sup> Ницше Ф. Зардөшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 94 бет.

<sup>3</sup> Ницше Ф. Зардөшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 95-96 бет.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. -с. 197.

олади, бу зирҳ худо нуридан иборатдир. Бу нур инсон ички оламидан зиёланиб, уни илохий муҳаббат билан, шоду-хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат ҳолатини Ницше нирвана ҳолати деб атайди.

Нирвана ҳолатида ҳеч қандай ҳис-ҳаяжонга ўрин йўқ. Фақат биргина ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илохий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан бирлашади. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги кўпгина йога адабиётларида нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби ҳинд муаллифларини келтиришимиз мумкин.

Ницше, албатта, бундай билимлар билан чуқур таниш бўлмаган, лекин учинчи даврдаги гўдаклик инсон руҳи ҳолати Нирвана ҳолатига ўхшайди. Ҳозирги Дзен-буддизм фалсафаси нирвана ҳолатини чуқур очиб берган, бу болаликча пок ҳиссиёт ҳолатига айнан тўғри келади.

Гўдак онги фикрлар оқими билан тўлмаган. Бола дунёни қандай бўлса, шундайлигича, покиза ҳис этади, қабул этади. Гўдак дунёнинг ҳар бир ҳодисасидан шодланади.

Фикрлар оқими инсон онгини хаос ҳолатига, тартибсизликка олиб келади, инсон онгига хира парда тортади. Инсон дунёни фикрлари орқали, ҳис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб кўрсатади. Гўдак қалбида эса хурсандчилик ҳукмрон бўлганлиги учун дунё гўзаллигини сеза олади. Ҳатто энг хароба жойдан ҳам бу қалб ўз диққатини жалб қилувчи гўзалликни топишга қодирдир. Унинг учун олам ранг-баранг жилоларда товланади, жонланади. Ҳаттоки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам рухланади. Олам мўъжизаларга тўлиб тошади. Чунки энг катта мўъжиза унинг ўзидир. Бундай ҳис-туйғулар биологик жараёнларнинг натижаси эмас, балки гўдак қалбининг намоёнидир.

Бола онги марказида унинг қалби жой олади. Бу болани қайноқ энергия оқими билан таъминлайди, болада ҳаётини куч жўш уради. Ўзини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улҒайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустақамланиб боради. Бу жараённинг тўхтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар билан тўлдира боради, руҳ ҳаракатига эса тобора тўсиқ қўйиб боради.

Шу йўл билан ақлли инсон ўз руҳияти билан алоқани узиб боради, илохий ҳиссиётдан маҳрум бўлиб боради, болалик дунёсидан узоқлашиб боради. Аста-секин руҳий ҳислар ўтмаслашиб, инсон фикрловчи роботларга айланиб боради.

Ницше таълимоти зиддиятлардан холи эмас эди. У инсоннинг руҳий, маънавий моҳиятини тушунишни истади. Бунинг учун у бутун ақлий заҳирасини ишга солади. Ницше ўзининг айрим асарларида пайҒамбарона сўз юритади. Унга илохий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшенинг тафаккури юксак руҳга тўла бўйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига зид фикрлар учрайди.

“Дажжол” асарида Ницше Исо пайҒамбар шахсини юқорига кўтариш билан бирга христианлик динини танқид остига олади. XIX аср Ғарб зиёлилари учун атеизм кенг тарқалган ҳодиса эди. Лекин кўп олимлар томонидан дин фан нуқтаи назаридан танқид қилинган бўлса, Ницше христианликнинг ахлоқий томонини қатъий танқид остига олади.

Зотан христианлик мураккаб зиддиятли жараён сифатида олинганда бу танқид мақсадга мувофиқ бўлар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чиппакка чиқаради.

Ницше ўз замонасининг ахлоқини қаттиқ танқид қилади. Ахлоқ тўғрисида унғача кўпгина файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эдилар. Лекин Ницшенинг ахлоқий қарашлари бутунлай ўзгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини бутунлай инкор қилади. Ундаги “мажбурий бурч” тушунчасини бутунлай қоралаб ташлайди. “Йўлда там<sup>3</sup>алик махлуқ ётибди, унинг ҳар бир там<sup>3</sup>асида “Сен бурчлисан!” деган хитоб олтин каби товланиб турибди”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. -с. 198.

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сўндириб келган. Динда ҳам оллоҳ ҳукмрон сифатида намоён бўлади. У ўз “қуллари, хизматкорлари”, уларнинг тақдирлари, ҳаётлари устидан ўз ҳукмини ўтказди. Ҳар бир инсон, диний нуқтаи назардан, худонинг қулидир.

Ницше таъкидича, ҳар бир инсон ирода эркинлигига эга. Эркин ирода энг юксак қадриятдир. Ницшени христианлик динидаги инсоннинг тақдир олдидаги итоаткорлиги, бўйсунувчанлиги Ғазабга келтиради. Инсоннинг оллоҳ олдидаги итоатгўйлиги манфаатли муносабатларни юзага келтиради. Диндорлар оллоҳга сажда қилишлари, қийинчиликларга кўникишлари эвазига худодан гуноҳларидан кечишини сўрайдилар, узоқ йилги хизматлари эвазига мукофот кутадилар. Ана шундай манфаатли муносабат христианлик ахлоқи асосида ётади. Ницше бундай ахлоққа ирода эркинлигини қарши кўяди. Ирода эркинлиги ҳар қандай ахлоқий нормалардан юқорироқ туради.

Ницшенинг бу фикрларига юзаки қараганда, ахлоқий нигилизм ғоясини илгари сурганлигини кўришимиз мумкин. Лекин чуқурроқ назар ташласак, бу фикрлардан бутунлай ўзгача хулосага келамиз. Ницше ахлоқни ташқи “бурч мажбурияти” сифатида инкор қилади, уни руҳнинг ички ҳолати сифатида талқин қилади. У қадимги Румо тарихидан кўпгина мисолларни келтиради. Уларнинг шон-шуҳратлари, буюкликларига тасаннолар айтади. Уларни ирода эркинлиги руҳига эга бўлган шахслар деб атайди. Улар кучли иродага эга бўлганликлари учун ҳамма нарса уларга бўйсунган.

Ницше учун инсон онги борлиқдир. Шу тасдиқдан келиб чиқадиган бўлсак, ҳукмронлик иродаси, бу, биринчи навбатда, ўз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. “Дунёни бошқаришдан олдин, ўз-ўзини бошқаришни ўрганиш лозим”, - дейди Ницше.

Зардўшт - эркин руҳ тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у ўзи устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардўштни ўзи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даражасида кўришни истайди: “Мен одамларни севаман. Мен одамларга тортиқ олиб бораман. Қаранг, мен сизларга забармард ҳақида таълимот беражакман. Аъло одам - заминнинг мазмуни. Сизнинг иродангиз “Майли, аъло одам заминнинг мазмуни бўлсин!” - деб айтсин”. Биродарларим, мен сизга илтижо қилиб, заминга содиқ бўлинг ва сизга ер узра умид тўғрисида сўзлаётганларга ишонаманг! Ўзлари биларми, билмасми, барибир, улар - захарлагувчидир, деб айтурман”<sup>1</sup>.

Шундай қилиб, Ницше фикрича, Зардўшт ахлоқийлиги бу ташқи, худо билан битим тузувчи ахлоқ эмас. Унинг ахлоқи унинг эркин руҳидир. Бу руҳ илоҳий хусусиятга эга бўлганлиги учун илоҳийлик билан зиддиятда бўла олмайди. “Аввалда худобезорилик энг мудҳиш безорилик эди, - деб ёзади Ницше, - Аммо худо ўлди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам ўлди. Энди ерни ёмонлаш - энг мудҳиш жиноятдир, билиб бўлмасликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак билмоқ ҳам айни шундайдир”<sup>2</sup>. Лекин шу ерда Ницшеда юзаки қарама-қаршиликни учратишимиз мумкин. Масалан, “Зардўшт таваллоси” билан “Дажжол” асарлари ўртасида, уларни ёзилиш услублари ўртасида зиддият яққол кўзга ташланади. Лекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руҳини таҳлил қиладиган бўлсак, ана шу қарама-қаршилик дарров йўқолади.

Худо ўлди? Ҳа, инсонга бегона бўлган, ундан ажралиб қолган, ташқаридаги, жазо берувчи худо ўлди, дейди Ницше. Лекин янги худо туғилади. У инсон қалбида яшайди. Қалбдаги худо билан у комил инсонга айланиб боради. Зардўшт қалби муҳаббат билан лиммо-лимдир. Ана шу муҳаббат уни Ғорни тарк этиб, инсонлар орасида бўлишга даъват этади.

Одам - мақсад эмас, кўприқдир, ана шуниси муҳим. Одам ўлиш ва маҳв бўлишдир, одамларнинг фақат шу жиҳатини севиш мумкин.

«Мен ўлимга тик боқиб, - деб ёзади Ницше, - умр кечиришдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан, улар кўприқдан ўтиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, зотан, улар - ўзга соҳилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен

<sup>1</sup> Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93 бет.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93 бет.

шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлик учун юлдузлар ортидан асос изламайди, аксинча, замин қачонлардир Аъло одам заминига айланмоғи учун ўзларини ерга қурбон қилади. Мен шундай одамни севаманки, у билиш учун яшайди ва қачондир ер юзида Аъло одам яшамоғи учун билишни истайди. Зотан, у шу тарзда ўз ҳалокатини истайди. Мен шундай одамни севаманки, у Аъло одамга макон қурмоқ учун заҳмат чекади ва ихтиролар қилади ва унинг келмоғи учун ер, маҳлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилик - ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истагининг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин ўзи бутунлай яхшиликнинг руҳи бўлмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари кўприқдан ўтиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшилигидан интилиш ва толеини ясайди. Зотан, у худди мана шундай - ўз яхшилиги учун яшашни истайди ва бошқача умр кечиришни билмайди”.

Шундай қилиб, Ницшенинг комил инсони “ерга тушган фариштадир”. У ўз қалбидаги зиёсини инсонларга беришни истайди. Донишмандлик ва муҳаббат Зардўшт қалбида мужассамдир.

Ҳокимиятга интилиш ғоясини Ницше ўзининг «Ҳокимиятга бўлган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси деб тушунмайди. Аксинча, давлатни кўрқинчли маҳлуққа ўхшатади. Давлат инсон эркин руҳини ўлдиради, дейди. Самовий инсон нимага интилади, деган саволни ўртага ташлайди, бировлар устидан ҳокимликка ёки ўз инсоний ҳислатлари устидан ҳокимликками? Агарда у бошқалар устидан ҳокимликка интилса давлатнинг бутун кучини, қудратини ўзида мужассам этган бўлади, зотан давлат ҳокимиятнинг энг юкори шаклидир. Лекин Ницше учун давлат - бу маҳлуқдир. Унинг Зардўштий бировлар устидан ҳукмронлик қилишга интилмайди. Ҳаттоки, ўз муридларини ҳам маълум вақтдан сўнг ўз эҳтиёрларига қўйиб юборади. Улар ўз ҳаётини йўлларини ўзлари аниқлаб олишларини, руҳий ўқитувчилари билан бирлашишларини истайди. Зардўшт ўзи устидан ҳукмронлик қилишга интилади. Ўз устидан ҳукмронлик иродаси унда мустаҳкамланиб боради. Ўзининг мағлубиятлари, инсонлар уни тушунмасликлари ана шу ирода ҳокимлигини сусайтира олмайди. Ирода эркинлиги эса бу илоҳийликнинг инсонда намоён бўлишидир.

Демак, Зардўшт ўз муридларини ҳам ўзи каби эркин руҳга эга бўлишларини хоҳлайди. Шундан сўнг Зардўшт улар билан яна бир бор учрашади, суҳбат куради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд бўлади. Биз Ницшени, унинг асарларини асл мазмунини фақатгина у каби эркин руҳга эга бўлганимиздагина тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Ницшеда икки куч бир вақтнинг ўзида мавжуд бўлган. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача курашда бўлган. Биз буни Ницшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. Ницшенинг руҳи билан тафаккури ўртасидаги кураш ютуқлари ва мағлубиятлари билан ифодаланади. Унинг руҳияти парвози уни инсониятдан бир неча метр баландга кўтарган бўлса, мағлубияти таълимотидаги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Ницшени телбалик ҳолатига солиб қўйди.

Ницше учун материя ва руҳ ўртасида бўлиниш йўқ. Ҳаётнинг ўзи руҳнинг материяга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилқат бир-биридан ажратилса ўлим содир бўлади. Ницше учун ҳамма нарса борлиқ, тирикдир, руҳиятга эгадир. Бутун тириклик руҳияти илоҳий ирода билан нурланган, чунки руҳиятнинг юксак ҳолати - бу унинг эркин иродаси. Ҳаётнинг ҳар бир шакли шундай тараққиёт йўлини босиб ўтади. Ҳаёт доимий пайдо бўлишидир. Шунинг учун ҳам табиатда ривожланишнинг жуда кўп услублари мавжуд. Ҳар бир шаклнинг ўзига хос ривожланиш услублари бор. Ана шулар табиатнинг вужудга келишини ташкил қилади.

Ницше учун ҳаёт онг билан ҳам аниқланади. Инсон онги ўз-ўзини англашга интилади, ўз тараққиётини билишни хоҳлайди. Ирода - инсон ички руҳиятини намоён қилувчи, ички қобилятини очувчи шундай кучдир. Ницше сўзи билан айтганимизда, “ирода вужудга келишда фаол рол ўйнайди; маънан ўзлигини намоён қилишнинг ўзи ҳам бу вужудликка айланишдир”.

Бу ерда ўринли савол туғилади, нима учун тараққиёт эмас, балки вужудликка айланиш жараёни? Ницше фикрича, инсоннинг юқори ривожиди қадимда ўтиб кетган. У немис, скандинав, япон миллатининг юқори табақа вакиллари мисол қилиб келтиради. Айнан, уларда олийжаноблик, руҳият эркинлиги каби ҳислатлар мужассам бўлган. Ницшенинг ана шу фикри марксистлар томонидан қаттиқ танқид қилинган.

Лекин биз Ницше фалсафий қарашларини эзотерик адабиётлар, ҳамда интеграл йога таълимотлари билан солиштириб кўрсак, Ницше дунёқарашидagi зиддиятлар йўқолади.

Қадимги ҳинд кўлёмалари ёдгорликларида, ведаларда юқори ривожидagi инсон мавжуд бўлгани тўғрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзидa бундай инсонлар юқори касталардagi олийжаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида - саидлар бўлишган.

Табиатнинг илоҳий таълимотлари бўлган “Далайлам”ларда жамиятнинг бундай табақаларга бўлиниши узоқ тарихга эгадир, бундай бўлинишнинг ўзига хос мазмуни бордир, дейилади. Бундай бўлинишнинг илдизи бизнинг Ер цивилизациямизгача бўлган цивилизациялар, Атлантида ва Лимурияга бориб тақалади. Атланта авлодлари, қадимги гипербореецлар (Ницше ўз асарларида кўп мартаба эслатиб ўтган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олийжаноблик ҳислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври ўтиб кетган, инсон руҳияти эса майдалашиб кетди, дейди Ницше. Инсоният тараққиёти ҳозирги даврда, Ницше таъкидича, юқорига қараб эмас, балки пастга қараб кетмоқда. Моддий манфаатлар, ҳайвоний инстинктлар, айниқса, тақлид қилиш инстинкти бизнинг жамиятимиз инсонларига хос хусусиятдир. Тақлид қилиш маймунларда жуда яхши намоён бўлади. Маймундаги, айнан шу ҳислатнинг ўзи инсонларни маймунларга ўхшаб кетаётганлигини исботлайди.

Манфаатдорлик, худбинлик руҳияти тобора олийжаноблик ҳислатларини сиқиб чиқармоқда. Шу характерлари орқали инсонлар ҳайвонот оламидан ҳам баттарроқ ваҳшийлашиб кетмоқдалар. Ницшенинг Зардўштий эса, бутунлай ўзгачадир, олийжаноб руҳиятга, соф қалбга эга бўлган, иши, сўзи, фикри бир бўлган, комиллик даражасига етишай деган инсон образидир. Жамиятимизда шундай инсонларни яшаши осонми? Йўқ, албатта.

Ўзаро манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди. Лекин Ницшенинг Зардўшт худоси ўзгачадир. Унинг худоси инсоннинг, унинг соф, мусаффо қалбидир, унинг донишмандлиги ва олийжаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу яққол намоён бўлади: “Улар Зардўшт тирикми, йўқми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен ҳали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кўра, одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардўшт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг маҳлуқларим йўллаб борсин!” Зардўшт шундай деб ўрмонда учраган пирнинг сўзларини эслади, хўрсинди ва дилига бундай деди: “Кошкийди, мен донороқ бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим каби сал донороқ бўлганимда эди!... лекин мен ақл бовар қилмас ишга қўл уришни истамайман. Мен Гурурим мудом донолигим билан бирга, бақамти бўлса дейман! Агарда бир кун келиб донолигим мени тарк этса борми (оҳ у учиб кетишни севади), ана унда майлига, менинг Гурурим менинг телбалигим билан бирга учиб кетсин!” - деб ёзади Ницше<sup>1</sup>.

Абадий қайтиш тўғрисида ҳам Ницше ўз фикрларини баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш тўғрисидаги таълимоти кўпгина олимлар томонидан қаттиқ танқид остига

<sup>1</sup> Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 99 бет.



олинган ва бузиб кўрсатилган. Танқидчилардан биронтаси ҳам Ницшенинг буддавийликка берган юқори баҳосига диққат эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти билан Ницшенинг абадий қайтиш Ғояси ўртасидаги ўхшашликни солиштириб кўришмаган. Сансара Ғилдираги, фалак гардиши қайта-қайта айланаверади. Ҳаёт абадий айлана тарзида ҳаракат қилаверади, ходисалар қайтарилаверади. Уни қандай тўхтатиш мумкин, бу айланадан қандай чиқиб кетиш мумкин? Нима учун гардиш айланиб, илк ҳолатга қайтаверади?

Абадий қайтиш таълимотини тушуниш учун, унинг чуқур мазмунини англаб етиш учун буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация ғоясини таҳлил қилишимиз зарур. Шунга ўхшаш Ғоялар қадим мамлакатларда ҳам бўлган, яъни жонни кўчиб юриши тўғрисидаги таълимот метампсихоз деб аталган. Шарқ мамлакатларида ҳам бундай таълимот жуда қадимдан мавжуддир. Бу Ғоя Пифагор томонидан Шарқдан Юнонистонга ҳам келтирилган.

Бу ғоянинг моҳияти шундан иборатки, илохий хусусиятга эга бўлган абадий барҳаёт инсон руҳи ерга тушиб инсон танаси орқали намоён бўлади, айнан заминда руҳ билан тана қўшилади. Шу ҳолда тана табиий ҳолда ўз руҳий тараққиёт йўлини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан материянинг қўшилиши моддият дунёсини янада юқорироқ даражага кўтариши мумкин. Материя шунда ичидан руҳланиб, ёруғ нур, зиё билан тўлади. Лекин, афсуски, моддият дунёси ўзгарувчан, ўткинчи бўлганлиги учун кўпгина ҳаёт жараёнларида танадаги руҳиятни ухлатиб қўяди. Инсонда фақат таҳлилий тафаккур, ақл мавжуд бўлади. Инсоннинг бундай тафаккури учун эса дунёнинг нариги томони, руҳият олами саробдир, ёлҒондир. Ҳаёт йўлида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан ўтаётганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. Бу олам эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони деб аталади.

Демак, Ницшенинг абадий қайтиш таълимоти Шарқнинг дунёнинг айланма ҳаракати тўғрисидаги Ғоясини ўз ичига олган. Тақдир гардиши ҳам шу Ғоядан келиб чиқади. Ерга тушган руҳ - инсон руҳи синовлар, изтироблар, имтиҳонлар йўлидан ўтади. Йўлда учраган қийинчиликлар, азоб-уқубатлар инсон руҳи Ғуборларини софлашга, инсон танасини поклашга ёрдам беради, иродасини мустаҳкамлайди, руҳиятдаги олижанобликни кучайтиради. Лекин бунинг учун биргина ҳаёт йўли етарли бўлмайди.

Биргина ҳаёт йўли орқали руҳ тўла ривожлана олмайди, тўла софлана олмайди. Руҳ ҳар бир ҳаётий вазиятда юқори даражада ўзини намоён қила олмайди. Инсон бир вақтнинг ўзида бутун инсоният изтиробини ва шодлигини ҳикоя қила олмайди. Инсоннинг ҳиссиёти ва тафаккури ҳаётининг чегараси чеклангандир. Ўзининг ҳаётининг эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолатларда, турли вазиятларда нотирик табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти бўлган инсонгача ўтиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан ўтказиши керак, қуйи тақабдан тортиб, юқори табақгача бўлган ҳолатни бошдан кечириши лозим. Агарда ўзининг ҳаётида бир халққа мансуб бўлса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб бўлади, бир ҳаётида камбаҒал бўлса, кейинги ҳаётида бой бўлади ва ҳақозо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга бўлиши лозим. Худди баҳордан сўнг ёз, ёздан кейин куз, куздан сўнг қиш келиши такрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир бўладиги, соф руҳ ўзининг оҒир юкидан халос бўлиши керак. ОҒир юк - бу фикрлар, ёмон одатлар ва адашишлар мажмуаси. Шу оҒир юк билан руҳ танани тарқ этади, лекин ўзининг юқори даражадаги руҳияти билан қўшила олмайди, эркин иродага айлана олмайди, ирода занжирлар билан ерга боҒланиб қолади. У дунёвий руҳият уммонига шўнҒий олмайди. Моддият дунёси уни кўйиб юбормайди.

Ҳаёт гирдобиди руҳ ҳар томонга ўзини уради, гирдобдан чиқиб кетишга интилади. Интилиш руҳиятга хос хусусиятдир. Бу хусусият ирода деб аталади. Иродаси кучли

инсонлар ҳаётий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга ўзида куч топа олади. Ана шундай куч, Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоён бўлади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар ўз нотинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт туфонларини шодонлик билан қаршилаб оладилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини ўйлаб, иккиюзламачилик қиладилар. Диллари билан сўзлари бир-биридан ажралиб қолади.

“Бир замон руҳ вужудга, - деб ёзади Ницше, - шундай нафрат билан қараган эди. Ўшанда шу нафратдан кўра юксакроқ ҳеч нарса йўқ эди; у вужудни ориқ, манҳус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва заминдан қочишни шундай кўзлаган эди. Бу дилнинг ўзи шунчалар ориқ, манҳус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!”

“Дажжол” асарида Ницше кучли руҳиятга эга бўлган инсон ҳаёт йўли тўғрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. Ҳақиқатдан йироқ бўлган оломон фикри ижтимоий қадрият даражасига кўтарилганди. Ана шу фикрнинг ўзи ижтимоий ахлоқдир. Бу ахлоқ эса эркин руҳ донишмандлигидан йироқдир, худди осмон билан ер каби бир-биридан ажралиб қолган. Эркин руҳ самога интилади, оломон эса уни ерга қайтармоқчи бўлади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, шубҳаланиш ва қўрқув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур куралидир. Фалсафа тарихида шубҳа Ғоясига асос солган файласуф Декартдир, унинг машҳур ибораси “Ҳамма нарсани шубҳа остига ол!” - илмий фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, қатъиятсизликка, иккиланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат қила олмайди, вазиятни ўз ҳисобига ҳал қила олмай қолади.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб ўтади. Кундалик ҳаётда қалб хотираси интуиция орқали намоён бўлади. Интуиция эса комил инсон инстинкларидир. интуиция инстинктдан ташқари, айрим инсонларда юқори ҳиссиётлилик ҳамда учрайди. Юқори ҳиссиёт нафақат инсонларда, ҳайвонларда ҳам учрайди. Шунинг учун ҳам Ницше бундай ҳисларни инстинктлар деб атайди.

Бу инстинктлар нозик энергиянинг бир турига киради. Интуиция нозик энергиянинг энг юқори туридир. У юрак маркази энергиясидир. Ницше буддавийликнинг руҳ тарбияси ҳақида сўз юритганида ана шу энергияни назарда тутди. “Буддавийлик, - деб ёзади Ницше, - доимий комилликка интилувчи дин эмас, балки комиллик унинг одатий ҳолатидир”<sup>1</sup>.

Буддавийлик, Ницше фикрича, инсонни ердаги ҳаётдан, роҳатларидан ажратмайди. Танани руҳга қарши қўймайди. таркидунёчилик - буддавийликка эмас, кўпроқ христианликка хосдир. Буддавийлик учун хоҳишлардан бутунлай воз кечиш уларни инкор қилишни англатмайди, балки хоҳишлар ўрнига хайратланиш, шодланиш ҳиссиётини илгари қўяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Лекин раҳим-шафқат тўғрисида гапиради. Раҳим-шафқат руҳ ривожига энг зарурий ва дастлабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий ҳислатлар билан инсоний ҳислатлар бирга қўшилиб инсон комиллик даражасига етади, шунда сансара гардиши тўхтайдди, инсон тақдирнинг юқорироқ қатламига йўл олади.

Ницше инсон тўғрисида фикр юритар экан, Дарвиннинг инсоннинг маймундан пайдо бўлган, деган фикрини танқид қилади. Ницше буни бутунлай бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, маймунда тақлид қилиш одати бор. Инсон ҳам шу маънода бошқа инсонларга тақлид қилади. Инсоният оломон шаклида яшайди. Унда ирода кучи йўқ. Инсон ҳам оқимга қарши боролмайди. Инсон руҳий эркинлигини тобора йўқотиб бормоқда. Маймунда ижодкорлик руҳи йўқ, инсонда ҳам бундай куч тобора сўниб

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. -М. 1991. -с. 645.

бормоқда. Демак, иждокорик руҳи сушлашганда, инсон тубанлашиб кетади. Масалан, ҳозирда иродаси бўш одамларнинг ичкиликка, гиёҳвандликка берилиб кетиши инсонни инсоний эмас, балки махлуқлик ҳислатларини ривожлантириб юбормоқда. Руҳий покликка эса инсон фақатгина нафси тийсагина эриша олади. Бундай кучни Ницше ирода кучи, деб атади. Бу орқали ташқи муҳитни ҳам ўзгартириб юбориш мумкин.

Шундай қилиб, Ницше ҳар бир инсон қалбида илоҳиёт зарраси бор дейди. Биз ахлоқни тушунча сифатида эмас, ҳис-туйғулар асосида қабул қилишимиз керак. Биз қалб амри бўйича яшашимиз керак. Ахлоқ мияда эмас, балки, қалбда бўлиши керак, дейди Ф.Ницше. Инсонларнинг қалби ифлосланиб, бекилиб қолган. Лекин барча ифлос оқимлар мусаффо океанга бориб куйилади. Бу океан худодир. Бу океан тубида инсон ўзига паноҳ топади. Ҳар бир инсон ахлоқий дунёсининг ичида ўзини эркин ҳис қилиб, қалтис қадамлардан ўзини тийиши керак, комилликка интилиши керак.

Комил инсон бўлиш учун одамга бекиёс ирода кучи зарур. Кўпчилик уни тушуна олмайди. Виждон амри билан яшаш керак. Оламий ирода ҳар бир инсоннинг қалбида бор, дейди Ницше. Қалб нопок бўлса мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Ўзини покиза тутишга интилмайди.

У Дарвиннинг “мослашиш” назариясига қайтиб, “куч” тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустаҳкам бўлса, у мослашмайди. Биз кўпроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, ўзимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи оламий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида тушунадилар. Лекин ҳайвонот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвонот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётий эҳтиёжга айланиб бормоқда. Бу эҳтиёж ҳозирги жамиятимиз учун асосий мақсадга айланиб қолган. Энг мослашувчи одам юқори мансабларда ишлайди. Аслида инсоннинг ирода кучини мустаҳкамлаш керак, дейди Ницше.

Ф.Ницше тартиб тўғрисида ҳам ўз фикрларини билдиради. Инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб бўлиши керак. Биз «Авесто»га мурожаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок бўлса, уйда ҳам покизалик бўлади. Инсон, авваламбор, ўз ичидаги ёвузликни енгиши керак. Шунда онг ҳам ўзгариб, ривожланиб боради, дейди Ницше.

Шундай қилиб, Ницше фалсафий дунёқараши фалсафа тарихида ўзига хос “ҳодиса” сифатида ўрин тутди. Унинг инсоннинг руҳий борлиғи, иродаси, ҳокимиятга интилиш тўғрисидаги Ғоялари XX аср ижтимоий ҳаётида катта рол ўйнайди, ҳозирги кунгача ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

**В.ДИЛЬТЕЙ ВА Г.ЗИММЕЛНИНГ «АКАДЕМИК» ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ.** «Ҳаёт фалсафаси»нинг ницшеча талқинидан кейин 2арбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вильгельм Дильтейдир (1833-1911).

Дильтей пастор оиласида туғилди, теологик маълумотни Гейдельбер ва Берлин университетларида олди. Фалсафага бўлган қизиқшининг ортиши уни теологиядан четлашишига олиб келди, лекин диний дунёқараши асарларида сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида ишлайди. 1882 йилдан эса Берлин университетида муқим ишлайди. «Рух ҳақидаги фанга муқаддима» (1894) «Фалсафа моҳияти» (1907) Шлейермахер ва ёш Гегель тўғрисидаги махсус асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.

Шунингдек, Дильтей марксизм асосчиларининг қарашлари билан ҳам таниш эди ва ўсиб келаётган социал-демократлар ҳаракатидан ҳам хабардор, уларга муносабати қатъий салбий эди.

Дильтей Ницшенинг кўпгина қарашларининг тарафдори эди, лекин унинг қадриятларни бутунлай қайта баҳолаш тўғрисидаги фикрига умуман қўшилмайди, аксинча, қадриятларни қайта тиклаш тарафдори эди.

Дильтей Кант, Гегель фалсафий таълимотлари руҳида тарбияланади. Унинг ижодида мазкур файласуфларнинг таъсири яққол намоён бўлади.

Дильтей ўзининг назарий вазифасини «тарихий тафаккур»ни танқидий таҳлил қилиб чиқишда, тарихий таълимотини услубни янги талқинини беришда, ҳамда шу асосда тарихий дунёқарашнинг келажаги ва натижаларини кўриб чиқишда кўради. Ана шу муаммони ечишда ҳаёт фалсафаси тушунчалари апаратидан фойдаланади, «ҳаёт» фалсафасини бирмунча ривожлантиради. Лекин у Ницшедан фарқли ўларок, илм-фан аҳамиятини инкор қилмайди. Аксинча, Дильтей инсон, жамият, тарих, маданият ҳақидаги фанларни асослашга ҳаракат қилади. Унинг фикрича, ҳаёт соҳаси руҳият билан, руҳият фаолияти билан боғлиқдир.

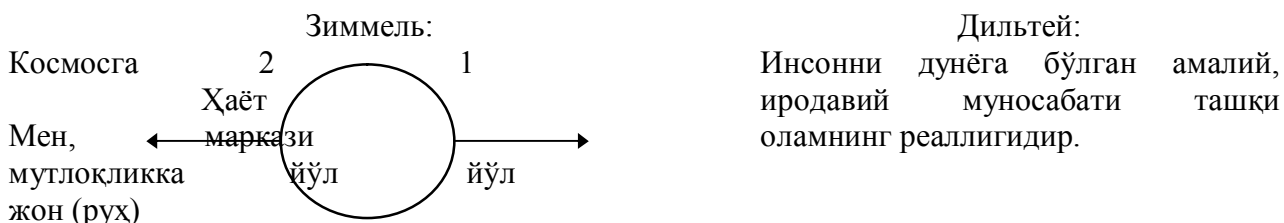
Георг Зиммель (1858-1918). 1858 йилда Берлинда туғилди. «Ҳаёт», Зиммель фикрича, ижодий жараённинг вужудга келишидир. Бу жараёни ақл воситалари билан тушунтириб бўлмайди, буни фақат ички изтироб, интуиция орқали тушуниш мумкин. Ана шу ҳаёт изтироблари маданиятнинг кўпгина шакллари орқали объективлашади. Зиммелнинг фалсафий қарашларининг шаклланишида Шопенгауэр ва Ницше таълимотларининг таъсири кучли бўлган.

Кейинчалик, 1890-1900 йилларда у формал социологиянинг асосчисига айланди.

Унинг асосий асарлари: «Фалсафа тарихи муаммолари», «Дин», «Ижтимоий дифференциация», «Ҳозирги маданият конфликтлари» (1918), «Гете».

Г.Зиммель ҳозирги замон «конфликтлар социологияси»нинг асосчиларидан ҳисобланади.

	Ҳаёт - бу ирода фактлари, ички уйғониш ҳиссиёти. Улар бизга бевосита ҳаёт изтироблари орқали берилган.
Дильтей фикрича,	«Ҳаёт-ҳиссиёт, тажриба, фикр ҳаракати. Шу нуқтаи назардан, олам-ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади».
Зиммель фикрича,	



Билиш жараёни бу бизнинг руҳий кучларимиз йиғиндисининг ижодидир. Объект ва субъект эса «ҳаёт тажрибаси»нинг ташкил этувчи қисмларидир.

Дильтейнинг таъкидича, «ҳаётнинг тажриба» ақлдан келиб чиқмайди. «Ҳаёт»ни ақл ҳукми асосига қўйиб бўлмайди. Доимий оқим, ўзгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. «Ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб бўлмайди.

Зиммель умумий қонун ўрнига «индивидуал қонун»ни, яъни тақдирни қўяди. Тақдир фақат интуиция (ички овоз) орқали эришиладиган жараён. Интуитив билиш «тарихий фан»ларнинг, «руҳ ҳақидаги фан»ларнинг марказий услубидир.

Дильтей фан тарафдори бўлганлиги учун, ўз давридаги психология, физиология фанларининг эришган ютуқларини тан олишга мажбур эди. Инсоннинг руҳий фаолияти нерв тизими фаолияти билан боғлиқдир, дейди.

Ташқи оламнинг асоси нима, деган масала бутун фалсафа тарихида ўзагриб борган. Қадимги даврда ташқи олам факт сифатида берилган, ҳеч қандай шубҳага ўрин йўқ (ҳаво, сув, олов ва ҳ.к.) Ўрта асрда олам худо томонидан яратилган, унга фақат ишонч ҳосил қилиш керак.

Лекин Декарт ўзининг услубидан келиб чиққан ҳолда физик дунёнинг объектив реаллигини шубҳа остига олди, яъни объектив дунёдан қандай қилиб «Мен»га ўтиш мумкинлигига шубҳаланади.

Берклида вазият бирмунча ўзгарди. У материя бу ёлгон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йиғиндисидан иборатдир, дейди.

Мюллер фикрича, «ташқи дунё бизга бевосита берилмайди. Ҳиссиёт органлари ўзига яқин бўлган имманент (ички) энергияни қабул қилади.

Гельмгольц фикрича, ҳиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз англамаган хулоса орқали ўтаемиз.

Дильтей фикрича, ташқи дунёга ишонч тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, ирода ва ҳиссиёт орқали пайдо бўлади. Инсон интилиши ҳаётда бениҳоя катта рол ўйнайди. Инсон, Дильтей фикрича, интилишлар йиғиндиси, «тизимидир». Ана шу интилишлар ва қизиқишлар иродавий ҳаракатга чорлайди ва қарама-қаршиликка учраб, бизда ташқи олам, объектлар тўғрисида тасаввур уйғотади.

Ташқи дунё реаллиги биз фикрлайдиган жараённинг натижаси эмас, лекин биз уни иродавий импульсларимиз, қизиқишларимиз учрайдиган тўсиқ сифатида билаемиз.

Билиш жараёни ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади. У трансцендентал олам, тафаккурлаш фаолиятининг натижаси эмас.

Руҳият ҳақидаги фанлар услублари табиат ҳақидаги фанлар услубидан бутунлай ажралиб туради.

Табиат инсонга бегонадир. Табиат ҳодисалари алоҳида феноменлар сифатида бизга ташқаридан берилади, улар ўз ҳолича «соқовдир» ва ҳеч нима демайди. Табиатни билиш учун биз тасаввурий символларга (белгиларга) мурожаат қилишимиз керак. Табиат ҳодисалари сабабий боғланишини биз тафаккуримизда синтез оқибатида билаемиз, яъни ана шу сабабли боғланиш бизнинг ичимизда содир бўлади.

Лекин табиат руҳият фанлари учун асосдир. Руҳ ҳақидаги фанларнинг предмети ҳаётдир. Ҳаётни дунёдан эмас, балки дунёни ҳаётдан тушунтириш керак.

Шундай қилиб, Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солинди. Бу оқимнинг асосчиси Ф.Ницше ҳаётни ирода эркинлиги, руҳият, руҳий куч, ҳокимиятга интилиш каби тушунчалар орқали очиб беришга интилган бўлса, В.Дильтей ва Г.Зиммел ҳаётни кўпроқ руҳият тўғрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини ўзгартириб, унинг қарашларига танқидий ёндошиб, яъни ундаги ҳаётий руҳини сўндириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, ўз қарашларини ривожлантирдилар. Г.Зиммел социология фани ривожига катта ҳисса қўшди, жамиятда «зиддиятлар» келиб чиқиши ва уларни ҳал қилиш ечимларини, услубларини ишлаб чиқди. В.Дильтей тарихни, маданиятни ўрганишда «герменевтика» усулини қўллаш кераклигига асос солди. Кейинчалик бу услуб бошқа Ғарб файласуфлари томонидан янада ривожлантирилди.

**Франция "ҳаёт фалсафаси"нинг машҳур намояндаси Анри Бергсондир (1859-1941).** Анри Бергсон оддий оилада туғилди. У ёшлигида ўзига хос бола бўлган. Онаси Бергсонни ўқитувчиси тавсиясига биноан Шпрингер институтига ўқишга юборади. У бу ерда фалсафий фанлар билан жиддий шуғулланади, бу интернатдаги барча конкурсларнинг лауреати бўлади. Математика ва механика фанларини ҳам жуда яхши билади.

1881-1883 йилларда Бергсон Анжер шаҳрида математика ва механика фанларидан дарс бера бошлайди. Кейин у Клермон шаҳрига кўчиб ўтади. 1891 йилда уйланади. 1898 йилда унинг «Материя ва хотира» номли китоби нашрдан чиқарилади, унга катта муваффақият олиб келади. "Экол нормал" мактабида лекторлик қилади. 1899 йилда Коллеж де Франсда профессор лавозимида ишлайди. Бундан ташқари, Бергсон Ахлоқий ва ҳуқуқий фанлар Академияси ҳамда Франция академияси аъзоси бўлади, халқаро интеллектуал ҳамкорлик ҳайъатининг президенти ҳам бўлади. Анри Луи Бергсон 1941 йилда вафот этади.

Унинг асосий асарлари: “Онгнинг бевосита маълумотлари” (1889), “Материя ва хотира” (1896), “Кулиш” (1900), “Ижодий эволюция” (1907), “Рухий энергия” (1919), “Узлуксизлик ва узлуклилик” (1922), “Ахлоқ ва диннинг икки манбаи” (1932), “Фикр ва ҳаракатлантирувчи” (1934).

1927 йилда Бергсонга Нобел мукофоти топширилади. Механицизм ва догматизмга қарши чиқиб, Бергсон ҳаётнинг асл, илк реал бошланғич эканлигини таъкидлайди. Ҳаёт Бергсон томонидан материя ва руҳдан кескин фарқ қилувчи яхлитлик тарзида талқин қилинади. Материя ва руҳ эса ҳаётнинг жараён тугашининг маҳсулидир.

Ҳаёт моҳиятига фақат интуиция орқали, ички овоз ёрдамида етишиш мумкин. Ана шу интуиция бевосита предметга кириб, унинг индивидуал табиати билан қўшилишади. Интуиция билувчи билан билинувчини объект ва субъект сингари бир-бирига қарама-қарши қўймайди. У ҳаёт орқали ўз-ўзини англашдир, бевосита “кўриш” ва “пайқашдир”. Шунинг учун ҳам Бергсон ҳар бир онгнинг бевосита берилган ҳаётга қайтишга чақиради.

Ўз-ўзини кузатиш, Бергсон фикрича, шунга олиб келадик, руҳий ҳаётнинг далилини “давомийлик” да кўриш мумкин. “Давомийлик” - бу узлуксиз ўзгарувчан ҳолатдир. У сезилмас даражада бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради. Демак, давомийлик, шу жумладан, ҳаёт ҳам, маконий эмас, балки замоний хусусиятга эгадир.

Бергсон ҳаётни коинот тарзида тушунади. “Материя ҳаёт тушунчасисиз қотиб қолган нарсадир. Ҳаёт унга жон киритади, демак, ҳаёт оламнинг маънавий ўзгаришидан иборат”, - дейди Бергсон. Интуиция, ҳиссий кечинмалар унинг асосий шакллари бўлиб, ҳис-туйғу ва унинг асосида юзага келадиган чексиз алмашинувлардир. Унинг фикрича, ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу руҳий ҳолатларнинг йиғиндиси ҳақиқий реалликни юзага келтиради ва фалсафанинг асосий мазмунини ташкил этади.

Интеллект, Бергсон фикрича, “ўлик нарсалар”ни талқин қилувчи қуролдир. Интуиция моддий, маконий объектларга қарама-қарши туради.

Интеллект ва интуиция ҳақидаги қарашлари Бергсоннинг эволюцион (тадрижий) назариясида ўз аксини топган. Демак, ҳаёт бу - қандайдир метафизик ҳолатдаги жараён бўлса, “ҳаётнинг жўшқинлик” эса улкан ижодий жараён тўлқинидир. Жўшқинликнинг заифланиши натижасида ҳаёт материяга айланади, яъни руҳсиз, жонсиз массага, нарсага айланади.

Инсон, Бергсон фикрича, ижодий мавжудотдир. Инсон орқали “ҳаётнинг жўшқинлик” амалга ошади. Ижод қобилияти, унингча, иррационал интуицияга боғлиқ. Бундай қобилиятга ҳамма ҳам эга эмас. Бу - худонинг танланган инсонларга берган инъомидир.

“Бизнинг танамиз, - дейди Бергсон, - бу ҳаракат қуролидир. Онг эса, ана шу ҳаракатни кўтариб юривчидир. Тасаввур қилиш бу нарсаларнинг кўзгуси эмас, балки нарсаларнинг бизга таъсир қилишидир”.

Инсон интеллекти ҳаракат эҳтиёжидан келиб чиқади. Инсон интеллекти, бу Афлотун айтган интеллект эмас. Интеллект - бу ҳаракатдир.

Фан фақат амалий фойдани кўзлайди. Интеллектда биз тирик борликни кўра олмаймиз, тайёр ўлик маҳсулотни кўраемиз. Интеллект орқали олинган билим нисбийдир. Фақатгина интуиция фалсафанинг вазифасини бажара олади. Мутлоқ ҳақиқатга фақат интуиция орқали борилади. Интуиция предметнинг моҳиятига кириб, у билан бирлашади. Тирик мавжудотнинг хусусияти давомийликдир, узлуксиз ижодиётдир. Ҳаётнинг бошланғич англашдан бошланади. Давомийлик англашдан иборат. “Ҳаёт - оқим, организмда кечадиган бир тўғилишдан иккинчи тўғилишгача давом этадиган давомийлик”.

Бергсон воқеликни руҳий-поэтик тарзда тушунади. Ҳаёт унинг учун давомийлик, ҳаракатчанлик тушунчалари орқали очилади. Фанга ҳаётликни киритиш керак. Ҳаёт иккига бўлинади:

- 1) индивидлар;
- 2) турларга.

Бу бўлиниш ҳаётнинг ички кучи орқали содир бўлади. Ҳаёт бу интилишдир. Унинг моҳияти бирон-бир шаклни вужудга келтириб, уни ривожлантиришдан иборат. Бу жиҳатдан инсон ҳаётини олсак, у тўхтамас очиқ тизимдир. Чексиз равишда бўлиниб, ривож топиб боради. Доимо ҳаётга мослашиб боради.

Ривожланиш фақат олдинга қараб эмас, балки орқага ҳам кетиши мумкин. Ривожланиш қўшилишдан эмас, балки ажралишдан иборат бўлади. Демак, ҳаёт моҳияти ҳаракатдан иборат.

Бергсон ҳаётни ҳаракат орқали тушунган. Ўсимликнинг ҳаракатсизлиги инстинкт ва интеллектнинг туртки элементларидан иборат. Бергсон фикрича, ақлга ҳам, инстинктга ҳам қатъий таъриф бериб бўлмайди. Улар яқунланган нарсалар эмас. Улар доимо ҳаракатда бўлади. Оннинг ўзига хослиги сунъий равишда предметларни вужудга келтиришдан иборат. Масалан, меҳнат қуроли инстинкт бўлса, интеллект тирик организмга хос бўлган қуролдир. Интеллект онглилик махсули. Инстинкт эса онгсизлик махсули.

Бергсон ҳам эволюция тушунчасига ўз эътиборини қаратади. "Эволюция - бу оқим", - дейди у. Ҳаётнинг ички қонунияти бор. Унинг фикрича, бу инсоннинг ички кучидир. Ҳаётнинг энергия таъсирида бутун ҳаёт ривожланади, дейди ва фанга мурожат қилади.

Фанда интеллектуал (ақлий) билимга кўпроқ эътибор берилади. Интуитив ва интеллектуал билим оқибатида дунё мавжуд бўлади. Инсоннинг қонунни кашф қилиши учун унда эркин ижод бўлиш керак.

У ҳаётнинг жўшқинлик ҳақида гапирар экан интуитив билимга кўпроқ эътибор беради. Интуитив билишга фаннинг кучи етмайди. Интуиция ҳар бир инсонда учрайди ва у билан яшайди. Интуиция бу ижод руҳидир. Бергсон фикрича, интуиция ҳаммада бор. Лекин инсонлар уни, айрим ҳолларда очиб беролмайди. Бергсон интуиция ва интеллектни бири-бирига қарама-қарши қилиб қўймайди, балки интеллектуал билим интуицияга хизмат қилиши керак, дейди. Бергсон, фикрлар бизга тафаккур оламидан келади. Инсон пок бўлса, унга яхши фикрлар келади, нопок бўлса, унга нопок фикрлар келади, дейди.

Бергсон ўз таълимотини методологик таълимот сифатида эмас, руҳий-поэтик дунёқараш сифатида яратади. Бергсон ўз қарашларини ҳаётнинг образлар, гўзал ўхшатишлар, солиштиришлар орқали баён этади. Бундай услуб Бергсонга хос хусусиятдир. Бу услуб борлиқ моҳиятини очишнинг ўзига хос усулидир, бунда субъект объект билан "ҳаётнинг" боғланади, у тирик борлиқнинг ҳаётга сингади. Бундай услуб Ницше фалсафасига ҳам хосдир.

Бироқ Бергсон фалсафасида бундай қараш юзакидир. Унинг "ҳаёт фалсафасининг" чуқур мазмуни, "ҳаёт" билан "назария" ўртасидаги зиддият бевосита онг маълумотларига мурожат қилиш билан ечилади. Унинг дастлабки йирик асари ҳам "Оннинг бевосита маълумотлари ҳақида тажриба" деб номланади. "...Тушуниш қобилияти, - деб ёзади Бергсон, - ҳаракат қобилияти билан боғланади... бу эса оннинг тирик мавжудликка мослашганлигидан далолат беради, бу мослашиш тобора аниқроқ ва равшанроқ бўлиб бораверади, шунинг билан бирга мураккаблашиб ҳам бораверади. Шу ерда тафаккуримиз ўз вазифасини бошлайди: у танамизни атроф-муҳитга тобора сингишига ёрдам беради, нарсалар муносабатини тасаввур қилади, яъни у материяни фикрлайди"<sup>1</sup>.

А.Бергсоннинг дунё тузилиши тўғрисидаги қарашлари, тўлиқ тарзда "Ижодий эволюция" (1907) номли асарида ўз аксини топди. Бу асарнинг Ғояси "билиш назариясини ҳаёт билан тўлдиришдан" иборат.

Ҳаракатни мушоҳада қилиш - онгни ўзгарувчанлик ҳолатини кузатиш - билиш жараёнида "ҳаётни" назария билан "тўлдириш"нинг мантикий бошланғич нуқтасидир. Шунинг учун ҳам Бергсон вақт масаласига доимо қизиқади.

У вақтни Ньютон каби ҳодисалар кетма-кетлиги сифатида тушунмайди. Вақтни "субстанция", оннинг доимий ҳиссиёти, борлиқ жараён сифатида тушунади. Дунё,

<sup>1</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. -М. 1908. -Б. 3.

Бергсон учун “давомийликдир”, “ўтмишнинг келажакка қараган узлуксиз ривожидир, олдинга интилган ҳаракатидир”<sup>1</sup>.

**Вақт ва давомийлик.** Бергсон фикрича, дунё “моҳияти” - бу вақтдир. Вақт “давомийлик” сифатида тушунилади, кетма-кет келадиган дақиқалар сифатида эмас. Табиий билимлар вақтга мурожат қилиб, унинг моҳиятини англамайди, уни ички мазмунидан ажратади. Вақт масаласига бағишлаб Бергсон “Вақт ва давомийлик” номли асар ёзади. Бу асарда у А.Эйнштейн назариясининг табиий асосларини таҳлил қилмайди, балки вақт тушунчаси шаклланишининг гносеологик механизмини очиш, бу назариядаги вақт ҳақидаги тасаввурни аниқлаш, умуман илмий тафаккурдаги ўрнини белгилаб беришга диққатини қаратади.

Нисбийлик назариясини Бергсон қайтадан таҳлил қилиб чиқади, бу назарияни формализмда айблайди, “бу назарияни тушунилмаганлиги туфайли парадоксалдир”<sup>2</sup> дейди. Нисбийлик назариясидаги вақтни “макон” ўлчамига “айлантириш” сунъий математик воситаси, илмий тафаккурнинг “символизация” қилиш услубидир. Бергсонга кўра, бу айлантириш ҳар бир олим учун ёки мактаб учун табиий ҳолдир.

"Бундан шундай хулоса келтириб чиқариш мумкинки, - деб ёзади Бергсон, - ... гарчи биз макондан вақт хусусиятларини қидирсак-да, биз макондан чиқиб кета олмаймиз: вақтнинг моҳиятини, нима эканлигини оча олмаймиз”<sup>3</sup>. Бу ... вақтни математик тарзда белгилай ололмаганимиздан далолат беради, биз уни ўлчашда бир хил ониялар билан ҳисоблашимизга тўғри келади; бу бир хил ониялар бир зумликнинг моҳиятидир; улар давомий эмас. Бу бизнинг тафаккуримиз белгисидир, давомийликни ва реал ҳаракатни онгли равишда тўхтатишдир; ана шу мақсадда тафаккур математик ўлчамни қабул қилади, уни макондан замонга ўтказиши”<sup>1</sup>. Фалсафий дунёқараш нуқтаи назаридан, бу физик назариянинг фикрлаш жараёни “махсули”, тушунчаларнинг мазмуни сифатида талқин қилиш мумкин.

Бергсоннинг вақт, давомийлик ҳақидаги фикрлари Кант метафизик қарашларига ҳам ўхшаб кетади. Хусусан, вақт ҳақидаги илмий тасаввур “бу реал давомийликдир, у биз томонимиздан ҳис қилинади”. Бу тўғрисида Бергсоннинг махсус асарлари ҳам мавжуддир.

Бергсон “ташқи реаллик”нинг мавжудлигини тан олади. Ташқи реаллик онгга бевосита берилгандир. Шунинг учун ҳам у ҳеч қандай назария орқали тушунтирилолмайди, бирини иккинчиси билан алмаштириб бўлмайди.

Бевосита берилган ҳақиқий реаллик - бу “ҳаётдир”, яъни ҳаракатчанлик, ҳаракат ва “жараён”дир<sup>2</sup>. Бизнинг онгимиз “вақти-вақти билан ... бўлинмас ҳаракатчан реалликдан сурат олади” (10,34). Бу “суратлар” - ҳиссиёт ва Ғоялар, изтироблар биз томондан ҳолат ва нарса сифатида қабул қилинади. Шундай тарзда “узлуксизлик, узликлилиқ билан, ҳаракатчанлик турғунлик билан, ўзгарувчанликдаги тенденциялар, ўзгармас турткилар билан алмашинади, улар ўзгаришларнинг йўналишини ва жараёнларини белгилайди”<sup>3</sup>.

Онгга “бевосита берилган” далиллар бизни мавжудлик билан тўқнаштиради. Онгда борлиқ белгилаб олинади. “Маълум маънода, кўп предметлар бор, инсон инсондан фаркланади, дарахт дарахтга ўхшамайди, тош тошга ўхшамайди, ҳар бир моҳиятнинг ўзига хос хусусияти, ривожланиш қонунияти мавжуд. Бироқ нарсанинг атроф-муҳитдан махсуллашиши мутлоқ характерга эга эмас, ҳис этилмайдиган ўзгаришлар орқали бири иккинчисига ўтади, бир-бири билан қўшилади. ...бу предметлар биз эътироф этган аниқ чегараларга эга эмас”<sup>1</sup>. Инсон субъекти, унинг танаси, объектларни қабул қилиши, материя ва онг, Бергсон фикрича, “моҳиятнинг кўринишларидан биридир”. Унинг

<sup>1</sup> Ўша асар. –Б. 4.

<sup>2</sup> Бергсон А. Время и длительность. -М. 1910. -С. 5.

<sup>3</sup> Ўша асар. –Б. 6.

<sup>1</sup> Ўша асар. –Б. 53.

<sup>2</sup> Ўша асар. –Б. 34.

<sup>3</sup> Ўша асар. –Б. 34.

<sup>1</sup> Ўша асар. –Б. 209.



ёзишича, “Материя - бу образлар йиҒиндисидир, материяни қабул қилиш - бу образларни бошқа образларга қараб ҳаракат қилиши ёки муносабатидир”<sup>2</sup>. Бергсоннинг дунёқарашига неоплатонизмнинг таъсири кучли бўлган. Бергсон эмоция тўғрисидаги назарияни қўллаб-қувватлайди. Бергсоннинг “образи” - тасаввур маҳсули, ижодий фаолликдир. Бу фаоллик кўпроқ ҳиссиётга тааллуқлидир.

Инъикосни Бергсон инкор қилмайди, бу “образлар”нинг ўзига хос ўзаро таъсиридир. “Менинг танамни ўраб турувчи предметлар, танам таъсир қилувчи имконий таъсирлантирувчиларни инъикос қилади”<sup>3</sup>. Шундай тасаввур билан нарсаларнинг, материя билан онгнинг “чатишиб” кетиши, Бергсон фикрича, “ҳаётий оқимда” материализм ва идеализмдан юқорироқ туради.

Бергсон дунёқарашининг умумий кўриниши шундан иборат. Ҳаётни Бергсон билиш билан тўлдирмоқчи бўлади. «Ҳаёт назарияси»ни у тасаввурлар ва мушоҳадаларни таҳлил қилиш билан очмоқчи бўлади. Демак, дунё асоси, Бергсон фикрича, онгдан иборатдир (ёки “мутлоқлик”, субъект онги “олий онгнинг” бир бўлагидир). У “бўлинмас узлуксизликдир”, “жўшқинликдир”, ижодий имкониятга, ўзгарувчанлик ёки нисбий турғунлик қобилиятига эгадир. “Онг ёки олий онг - бу ракетадир, учган парчалари материя сифатида ҳар тарафга сочилади; шунингдек, онг ракетанинг сақланиб қолганлигидир, парчалари йиҒилиб организм тузилади”<sup>4</sup>. Бергсон фикрича, субъект онги “олий онгнинг” маҳсули сифатида мияда жойлашади, мия қуроли, борлиқ шаклидир. “Ҳамма ... нарса оқади, онг ҳам миядан оқиб чиқади ва онгли фаолият мия фаолияти билан шаклланади. Ҳақиқатда эса, онг миядан келиб чиқмайди; лекин мия ва онг бир бирига мос келади, мия - ўз тузилишининг мураккаблигини, онг эса, ўз уйғониши жўшқинлигини” аниқлайди<sup>5</sup>. Вужудга келган ҳаёт

ўзининг тараққиёт босқичларида, инсониятнинг ижтимоий-амалий борлиғига объектив табиий, моддий жараёнларга мослашиб яшайди. Дастлаб содда шаклда, бор нарсани танлаб истеъмол қилиш шаклида, кейинчалик эса, материянинг объектив қонунларига асосланиб, “сунъий” реалликни вужудга келтиради. Шундай қилиб, Бергсон фикрича, бундай фаолият фаолликнинг пассивликка таъсири натижасида содир бўлади.

“Ҳаётий жўшқинлик” тўғрисидаги таълимотини давом эттириб Бергсон олий онг материяга сингиб, икки “қўлга” бўлиниб кетади. Улардан бири - инстинкт, онгни моддий шароитга мослашиш шаклидир, дейди. Инстинкт бу материя ҳақида “бевосита билимдир”, бу стандарт “машинага ўхшаш” ҳайвон бўлиб, ўз предмети билан муросасиздир. Бу муроса организм тузилмасининг шартидир, шунинг учун ҳам маҳсус ўқувга, хотирага ва олий онгга муҳтож бўлмайди. Ёввойи арига шиллиқ қуртни ўлдириб, унга ўз тухумини қўйиш “технологияси” ни ўргатишнинг хожати йўқ. Ари ва унинг “предмети”, маълум маънода, априор тарзда “бир-бири учун яратилгандир”, улар “олдиндан яратилган мутаносибликда” яшайди, шунинг учун ҳам бу ерда билимга ўрин йўқ. Мулоҳаза қилиш, “ўйлаш”, умумлаштириш, тасаввур қилиш, белгилаш бу ерда ортикчадир.

Албатта, Бергсон инстинктнинг бундай ҳаракатини идеал схема сифатида келтиради. Ҳашоротлар ва ҳайвонот оламини бундай “содалаштириш” мумкин эмаслигини ҳам англайди. Аслида ҳайвонот олами ҳам, мураккаброқ тизимлар билан боғлиқдир.

Ҳаётий жўшқинликнинг “иккинчи қўли” - интеллектдир, бу ҳодиса тўлиқ инсон онгида намоён бўлади.

Инстинкт учун “вақтнинг аҳамияти йўқ”, у “материяни” билади, аксинча, интеллект вақт (давомийлик) билан моҳиятан боғлангандир. “Интеллект белгиси ҳаракатчанликдир”<sup>1</sup>. Аслида “интеллектнинг асосий вазифаси бизнинг турмушимизни ёритишдан иборат, бизни ҳаракатимизни нарсага тайёрлайди, ҳаёт эволюцияси уни

<sup>2</sup> Ўша асар. –Б. 10.

<sup>3</sup> Ўша асар. –Б. 9.

<sup>4</sup> Бергсон А. Время и длительность. -М. 1910. -с. 233.

<sup>5</sup> Бергсон А. Время и длительность. -М. 1910. -с. 234.

<sup>1</sup> Ўша асар. -С. 142.

шунинг учун шакллантирган, ҳодисаларни олдиндан кўра билиш ҳамда яхши шароитни тайёрлаш учун зарур. Интеллект инстинктив ҳолатда ўзига маълум бўлган ҳолатни танлайди; ўзига ўхшашликни қидиради...”<sup>1</sup>. Инстинктдан фарқли, интеллект “ижодий” имкониятга эга, чунки “ҳаётий жўшқинлик” янги шакллари вужудга келтиради. Бу иждодий эволюциянинг моҳиятидир. Интеллект янгиликни эскилик орқали қабул қилади, янгиликни эскилик билан алмаштиради. Фан бу операцияни жуда нозик ва моҳирона бажаради, зотан унинг “моҳиятий хусусиятини ўзгартирмайди”<sup>2</sup>. Кундалик билим сифатида фан нарсалардан фақат айрим томонларинигина ушлаб қолаолади. Тарихнинг кетма-кет воқеаларида соддалаштириш мумкин бўлмаган ҳолатлар диққат эътибордан четда қолади.

Бу алмаштириш Бергсон учун “ташқи” ҳолатдир, мавжудликка бегонадир. Борлиқнинг бир шакли сифатида, ҳаётнинг, «ҳаётий жўшқинлик»нинг бир қисми сифатида интеллект алмаштириб бўлмайдиган нарсани алмаштира олмайди. Ҳаётни, ўзгарувчанликни, ҳаракатни, ривожланиш, оқимни тушунтириб бера олмайди. “Бизнинг интеллектимиз, - деб ёзади Бергсон, - табиатдан чиққан ҳолатида шаклланмаган, ноаниқ жисмни объект қилиб олади”<sup>3</sup>. У ўзгарувчанликни “ўзгармас дақиқаларга” бўлиб олади, шунинг учун ҳам, “... у фақат ҳаракатсиз нарсаларни тасаввур қила олади”<sup>4</sup>. Бу интеллектнинг чекланганлигидан далолат беради, интеллект фаол “ҳаёт” нинг соясидир. Дунёвий ҳаётий бошланғич заифлашиб, материяга айланади, “ҳаётга” синган интеллект ўзининг ўлик тузилмаларини яратади, яъни тушунчаларни, ақл орқали тушуниладиган дунёни яратади.

Интеллект, шундай қилиб, нафақат табиатни адекват инъикос қилади: У тил ва символлар тизимини яратиб, моддий объектларга боғлиқлигини аста-секин йўқотиб боради. Тил ва символлар мавжуд ноаниқ жисмдан “ажралган” муносабатлар вазифасини бажаради. Бу эса шунинг англатадики, интеллект тушунчалар яратиш имкониятига эга бўлади, бевосита “амалий ҳаракатда” иштирок этмайди, моддий дунёда бевосита шакли-шамойилини топа олмайди. Ана шу йўл билан назария пайдо бўлади. Уларнинг объекти идеал характерга эга бўлади.

Интеллект назариялар тузар экан, у ўзини ҳам объектга айлантириши лозим. “У ўзи ҳақида аниқ ва равшан фикрлаши даркор, бунинг учун ўзини узликда кўриши лозим”<sup>1</sup>. Интеллектуал ўз-ўзини англаш воситаси - бу мантиқдир, символлар устида ишлашнинг анланган қатъий қоидаларидир. Онг жараён сифатида интеллект воситалари орқали намоён бўлмайди; интеллект жараёнга қодир эмас, чунки “у соф узлуксизликни англай олмайди, ҳаётий бўлган иждодий эволюция унга бегона”<sup>2</sup>.

Шундай қилиб, на инстинкт, на интеллект ҳаётни тушуна олади, лекин улар ҳаётнинг шакллари дир. Инстинкт ҳеч нарсани тушунмайди, у фақат “органик ҳолда ҳаракат қилади”<sup>3</sup>, тушуниш учун эса ўз-ўзини англаш зарур. Интеллект ҳамма нарсани терминларда ифода қилади, ўз қуроллари орқали қайта ишлайди. Шунинг учун ҳам у ўз объектини ҳаракатсизлантиради. Бошқача айтганда, инстинкт ҳаётни ўрганишни “хоҳламайди”, лекин уни англаш қўлидан келади, интеллект бўлса бунинг уддасидан чиқа олмайди, лекин жуда хоҳлайди.

Лекин Бергсон фикрича, ҳаётни ўрганиш йўли мавжуд<sup>4</sup>. “Ҳаёт” биздан қочиб кетади, сабаби биз уни интеллект орқали ўрганмоқчи бўламиз. “Ҳаёт”ни назарий ўрганиш мумкин эмас. Лекин ҳаётда биз “яшаймиз”, шунинг учун уни бевосита қабул қилишимиз мумкин, агар биз борлиқни белгилар орқали қабул қиладиган тафаккуримиз фикрларини “ўчира

<sup>1</sup> Ўша асар. -С. 26.

<sup>2</sup> Ўша асар. -С. 27.

<sup>3</sup> Ўша асар. -С. 139.

<sup>4</sup> Ўша асар. -С. 140.

<sup>1</sup> Ўша асар. -С. 144.

<sup>2</sup> Ўша асар. -С. 145.

<sup>3</sup> Ўша асар. -Б. 149.

<sup>4</sup> Ўша асар. -Б. 239.

олсак” мақсадга етишамиз. Бу бевосита билиш услуби - интуициядир. Бергсон интуицияни бевосита қабул қилишдир, деб атайди. Интуация бу “манфаатсиз ўз-ўзини англаш инстинктидир...”<sup>5</sup>. У ташқи қабуллашга яқинроқдир, эстетик қабуллашдир. Бунда субъективлик ҳолати ёрқин намоён бўлади. Шу билан бирга “содда” эстетик қабул қилиш индивидуалдир. Бу индивидуаллик Бергсон учун катта аҳамиятга эга, чунки индивидуалликда ижодиёт яққол намоён бўлади. Интуиция умумий хусусиятларни турлаши зарур. У “бизнинг эркинлигимизни, шахсимизни, келиб чиқишимизни, вазифамизни ва ҳ.к...” ўрганади<sup>1</sup>. Интуиция фалсафий масалаларга жавоб топиши лозим. Интуиция ҳақидаги қарашлар Бергсоннинг “Метафизикага кириш” асарида атрофлича кўриб чиқилган. Шундай қилиб, фан ва фалсафа маъносида тушуниладиган “метафизика” интуицияда бирлашади<sup>2</sup>. “Фалсафа, менинг тушунишимча, кўпроқ фанга эмас, санъатга яқинлашади. Уни кўп вақтдан бери фан сифатида ўрганиб келишди. Лекин фан борликни тўлиқ тушунтирмайди, қисман, сунъий белгилар, восита орқали тасаввур этади. Санъат ва фалсафа, аксинча, интуицияда бирлашади. Мен шундай айтган бўлар эдим, фалсафа санъатнинг бир жанридир”<sup>3</sup>.

“Интуициялашган” фан қатъий тушунчалардан воз кечади ва ҳаракат қила бошлайди, шундай тарзда ўзгаради, ривожлана боради ва санъатга айланади. Бу ҳақида кўпгина олимлар гапиришган, улар қаторида Эйнштейн ва Бор каби физик олимлар ҳам бор.

Анри Бергсон таълимотини ўрганиш фалсафадаги руҳият ва маънавият масалаларини чуқур ва ҳар томонлама ўрағнишга ёрдам беради. Шарқ ва 2арб маънавияти бир-биридан фарқ қилсада, руҳият жихатидан А.Бургсон фалсафаси орқали бир-бири билан яқинлашади. Жумладан, А.Бергсоннинг интуицияга берган баҳоси шарқнинг тасаввур таълимотида ҳам учрайди.

1932 йилда А.Бергсоннинг “Ахлоқ ва диннинг икки манбаи” номли асари нашрдан чиқади. Бу асарда Бергсон инсоният тарихи ривожини тўғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот олампидан келиб чиққанини исботлагани учун кўшиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали рол ўйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиш сабабини билмай қолиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ “яширин” хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатдан ҳам “яшириндир” - уни ўрганувчи тадқиқотчи учун ҳам; унинг “яширинлигининг” сабаби - унинг шакллариининг кўплигидир. Шунингдек, ахлоқ ўзгарувчан туғма хусусиятга эга эмас. Шунинг учун ҳам ахлоқ инсониятнинг маҳсули сифатида талқин қилинади, у - “ижтимоий келишув” натижасидир.

Бергсон ахлоқнинг «табиий кўриниш»ига ўз эътиборини қаратади. Ахлоқий нормаларнинг қандай қилиб инсон онгида қабул қилиниши ва “шундай қабул қилинганлиги” учун ҳам улар бажарилиши кераклиги уни қизиқтиради. Урф-одат “стандарт” “яширин” ахлоқнинг бир шаклидир. Ахлоқий императив уни кўп хужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб кўяди. Урф-одат индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига бўйсундиради. “Жамият аъзолари, - деб ёзади Бергсон, - организмнинг хужайрасига ўхшайдилар”<sup>1</sup>.

Шундай қилиб, “яширин” ахлоқ туғма эмас, унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ўхшаб кетади. Ахлоқнинг манбаи “табиий”дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, ўша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, хикоялар, эртаклар

---

<sup>5</sup> Ўша асар. -Б. 145.

<sup>1</sup> Ўша асар. -Б. 239.

<sup>2</sup> Ўша асар. -Б. 38.

<sup>3</sup> Ўша асар. -С. 354.

<sup>1</sup> Ўша асар. -с. 6.

жуда кўп. Ўзининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча кўп бўлса ҳам).

“Яширин“ дин авлоддан авлодга афсона тарзида ўтади, айрим диний ақидалар фалсафий тизимлар томонидан ишлатилади; дин турли шаклга кириши мумкин. “Яширин“ диннинг асоси ҳам биологик характерга эгадир: келиб чиқишига кўра, у “ҳаётидир”, вазифасига кўра “амалийдир”.

Бундан ташқари, “яширин“ дин ва ахлоқдан ташқари “зоҳирий“ дин ва ахлоқ бор. “Зоҳирий“ дин ва ахлоқ, Бергсон фикрича, “яширин“ дин ва ахлоқ қандай вазифани бажарса, ўша вазифани бажаради. “Зоҳирий“ ахлоқ ва дин тараққиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тўлдирдилар, уларнинг муносабатини “ижтимоий мажбурлаш” ва «муҳаббат жўшқинлиги»га ўхшатиш мумкин<sup>1</sup>.

Дин ва ахлоқ замонда ўзгаришлар бўлаётган даврда “зоҳир бўлади”. “Ахлоқли қахрамонлар” ва “соф мистиклар” уларни ўзгартирадилар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти “ҳаётни ижод қилувчилар” шаклида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони “зоҳирий“ дин, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, “ҳаётий жўшқинлик” сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлиқ, табиат тарихининг фарқли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг ўзига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмрокликни ўз қўлларига олдилар. Бу вазифани инсон интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект “ўлик” материя қонунларини ишга солиб, уларни ҳаётда ишлата олди. Бундай «хукмронлик»нинг оқибати “техника” нинг вужудга келишидир. “Мистика механикага олиб келди”, - деб ёзади Бергсон<sup>2</sup>. Мистика, ахлоқий қахрамонлик ва тафаккурнинг уринишлари, материя ҳукмронлигидан қутулиш учун бўлган ҳаракатлар инсон борлигининг моҳиятини ҳамда хусусиятини очиб беради.

Бундай ривожланишнинг ижобий оқибатлари билан бирга салбий натижалари ҳам мавжуд. Табиат устидан ҳукмронлик қилувчи техник воситаларни ўйлаб топиб, инсоният уни хусусий мулкка айлантирди. Бу мулкни бойитиш инсоният, давлатлар ўртасида келишмовчиликларга олиб келадики, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин: “...урушлар сабаби, - деб ёзади Бергсон, - жамоа ёки хусусий мулк. Инсониятнинг хусусий мулкка мойиллиги бор экан, урушлар муқаррардир”<sup>3</sup>. Урушларни Бергсон табиат баърида ётувчи ёвузликнинг намоён бўлишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин. Миллатлар Лигасида Бергсон ана шундай кучни кўради.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёқараши шулардан иборат. Унинг борлиқ тўғрисидаги Ғоялари инсон тасаввурининг бойлигини, чуқурлигини очиб беришга қаратилган бўлса, ижтимоий фалсафасида ҳам ўзига хос ижобий томонлар мавжуд. Умуман, Бергсоннинг интуитив ҳаёт фалсафаси, янги вужудга келган фалсафий оқимларга манбаъ ролини ўйнади.

#### **4-мавзу. Рационализмда инсон ҳақидаги таълимотлар (2-соат)**

Прагматизмда инсон масаласи Ч.Пирс (1839-1914) қарашида инсон эътиқоди масаласи. У.Джемс (1842-1910) "Инсон фикрловчи мавжудот".

Структуралистик антропология. К.Леви - Стросс дунёқарашида гуманизмнинг янгича талқини. Фуко асарларида инсон масаласи.

Физикализмда инсон муаммоси. Инсон механистик тузилма сифатида. П.Фейерабенд дунёқарашида инсон масаласи.

Инсон Ҳақидаги бихивиористик таълимот. Р.Скиннер қарашида инсон талқини.

<sup>1</sup> Ўша асар. -с. 98.

<sup>2</sup> Ўша асар. -Б. 329.

<sup>3</sup> Ўша асар. -Б. 307.

Инсон биосоциологияси ва социологияси. Э.Уилсон қарашларида альтруизм масаласи. М.Ръюз инсон Ҳақидаги қарашлари.

#### **РЕЖА:**

1. Прагматизмда инсон масаласи.
2. Структуралистик антропология.
3. Физикализмда инсон муаммоси.
4. Инсон Ҳақидаги бихевиористик таълимот.
5. Инсон биосоциологияси ва социологияси.

#### **АДАБИЁТЛАР.**

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: 1986. с. 120-176.
5. Фуко М. Государственность. - Бишкек, 2001.
6. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. - М.: 1997.
7. Зотов А.Ф. Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. - М.: 1998.
8. Новейший философский словарь. - Минск, 1998.
9. История философии. Запад - Россия - Восток. - М.: 1996.

XX аср бошлари ва кейинги йилларда Ғарб фалсафасида прагматизм аҳамиятли ўрин тутди. "Прагматизм" тушунчасининг этимологик келиб чиқиши юнонча "прагма" сўзидан олиниб, иш, ҳаракат маъноларини англатади. Фалсафа тарихида бу терминни илк бор И. Кант ўзининг "Соф ақлнинг танқиди" асарида "прагматик эътиқод" сифатида ишлатган.

Прагматизм асосчиси Чарлз Сандерс Пирс 1839 йилда Америкада туғилган ва шу ерда ижод қилган. Пирс АҚШ да фақатгина файласуф бўлибгина қолмай, ўз даврида фаннинг астрономия, математика, химия, логика каби соҳаларини ҳам ривожлантирган.

Пирс семантика фанига ҳам асос солган. У шунингдек, рамзий мантиқ ривожига ҳам катта ҳисса қўшади ва математикада топология соҳасида Пирс-Листинг назариясини кашф қилди.

Прагматизм фалсафасида Пирс Декартнинг фалсафий қарашидаги "умумий методологик шубҳа" таълимотини атрофлича танқид қилади. Бу танқид Пирснинг 1868 йили «Спекулятив фалсафа журнали»да нашр қилинган илк мақолаларида ўз аксини топган.

Пирс Декартнинг қуйидаги уч асосий тамойилини қатъиян танқид остига олади: методологик шубҳа, интуиция ва ҳақиқат мезонининг равшан ва аниқ ғоялар сифатида намоён бўлиши ҳақидаги қарашларини инкор қилади.

Декарт фалсафасида асос қилиб олинган умумий шубҳаланиш таълимоти ҳақиқий билимнинг мутлоқ ва ишонарли негизини яратиш учун илгари сурилган эди. Шунингдек, Декартнинг бу услуби нуфузли шахслар фикрига кўр-кўрона эргашишга, хурофотларга, кенг тарқалган оммавий фикрларга, кўр-кўрона эътиқодга қарши қаратилган эди. Декарт ташқи оламнинг объектив мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмаган бўлса ҳам, унинг борлигининг мантиқий асосларини ахтарди.

Пирснинг фикрича, ҳар нарсадан шубҳа қилиш Декарт айтганидек, осонликча бўлмайди. Инсон ҳаётида шубҳаланмайдиган ҳодисалар ва нарсалар кам эмас. Уларнинг борлигидан шубҳаланиш ҳаётини тажрибага тўғри келмайди.

Пирс тафаккурни Декартдан бошқача тушуниб, уни инсоннинг ички рухий ҳолатига, ишонч ва эътиқодига боғлайди. Декарт учун тафаккурда ғояларнинг мантиқий боғланиши борлиқдаги нарсаларнинг боғланишини акс эттиради. Фикр ва тушунчалар нарсаларнинг инъикосидир. Пирс учун фикрларнинг мантиқий боғланиши ўзининг

инъикос сифатидаги аҳамиятини йўқотади, у ўз диққатини ғояларни боғлаб турувчи ички қонуниятларга қаратади.

Пирс учун ғоялар боғланишининг ички қонуниятлари ташқи оламдаги объектларга эмас, балки улардан ташқаридаги «трансцендентал борлик»га боғланади. Трансцендентал объектнинг борлигини исботлаб бўлмайди, лекин биз уни борлигига ишониб, шунга асосланган тарзда иш юритишимиз керак. Бизнинг фикримизнинг тўғри ва нотўғри йўналишда ривожланиши шу трансцендентал объектга бориб тақалади. Пирснинг фикрича, ҳеч қандай ғоя нарсаларни акс эттириб, улар ҳақида мутлоқ билим бермайди. Унинг учун, Ғоялар, фикрлар билим эмас, балки нарсалар борлигини кўрсатувчи белгилардир. Белгиларнинг ўзи ҳам талқин қилинишга ва уларнинг ички маъносини очишга муҳтождир. Бу белгиларнинг маъносини улардан юқори даражада турган бошқа белгилар очиб беради. Ўз навбатида бу юқоридаги белгилар, улардан ҳам юқорида турган бошқа белгилар томонидан талқин қилинади ва бу жараён чексиз бўлиб, унинг на бошланғич асоси, на охириги нуқтаси бордир. Шунинг учун ҳам Пирс бошланғич билимларни тан олмайди.

"Трансцендентал объект" белгилар орқали тушунтирилган билим жараёнидан четда қолади. Белгиларнинг моҳиятини очиб бериш масаласи кейинчалик Пирс томонидан ҳақиқат, ишонч ва билим ҳақидаги таълимотида ҳал қилинди.

**Пирснинг шубҳа-ишонч таълимоти.** Агар Декарт тафаккурни ташқи оламни акс эттириш қобилияти, онгнинг инъикос этиш хусусияти деб тушунган бўлса, Пирс тафаккурни организмнинг ташқи муҳитга мослашиш фаолияти деб тушунди. Биз учун нарсаларнинг ички моҳияти аҳамиятга эга эмас. Уларга биз қандай мослаша олишимиз ва қандай фойдалана олишимиз кўпроқ аҳамиятга эга. Тафаккурни бундай тушуниш психологик руҳга эгадир ва уни эътиқод билан боғлашга имконият яратади. Эътиқод, Пирснинг фикрича, ҳаракат қилишнинг энг фаол усулидир. Эътиқоднинг бундай талқинини Пирс XIX асрнинг машҳур инглиз руҳшуноси Бэндан ўзлаштириб олади.

Билиш жараёнида шубҳани йўқотиш ва эътиқодни мустаҳкамлаш Пирснинг шубҳа-ишонч назариясининг асосий ғояси ва тафаккурнинг асосий мақсадидир. Ишончга эришиш натижасида инсон тафаккури хотиржамликка эришади. Бу ички хотиржамлик тафаккурнинг асосий мақсадидир.

Эътиқодга эришиш ва фикр юритиш жараёнида хотиржамликка эга бўлиш Пирс таълимотида асосий ўринни эгаллаганлиги учун уни фикрлар ва тушунчалар моддий борликни акс эттириш ва эттирмаслиги қизиқтирмайди. Тафаккурда хотиржамликка эга бўлиш инсоннинг ички олами учун энг эътиборли ҳақиқатдир.

Шубҳа-эътиқод назариясини асослаш учун Пирс қунтлилик усулини киритади. Инсон ишонган нарсасига амал қилиш учун энг зарур бўлган хусусият тиришқоқликдир. Бунга эга бўлган инсонлар ўз фаолиятида барча мақсадларга эриша олишган. Уларга қаршилиқ қилган бошқа одамларнинг фикр-мулоҳазалари ҳам уларни бу йўлдан қайтара олмаган. Лекин инсон жамиятда яшар экан, ҳар хил фикр юритувчи шахсларнинг тўқнашувининг олдини олиш учун Пирс нуфузли кишилар фикрини ҳам муҳим деб ҳисоблайди. Масалан, ўрта асрлар давомида христиан черкови ва бошқа диний муассасалар бу усулдан кенг фойдаланишган ва одамларни шу усул орқали бирлаштиришган.

**Фан услуги.** Пирснинг фикри бўйича, ишонч мустаҳкам кучли далилга асосланиши керак. Бундай далил сифатида Пирс фан усулини таҳлил қилди. Пирснинг фикрича, фан объектнинг таҳлил қилиниши ва таърифланиши учун зарур бўлган объектив реалликдир.

Бу реалликни қабул қилиш, унинг фикрича, кейинчалик объектив борликдаги ҳодисаларни ўрганишда керак бўлади. Лекин кейинчалик Пирс фаннинг объекти бўлган борликни гипотеза деб олди. Олдинги ўзи тан олган фан услубига ўзи қарши чиқди. Чунки Пирс бутун борликни эмас, ўзи ўрганадиган айрим объектларни тан олади. Шунинг учун ҳам Пирс бутун объектив борликнинг мавжудлигини фан томонидан исбот қилиш шарт эмас, деб ҳисоблайди. Унга фақат ишониш керак.

**Маънолар назарияси. "Пирс тамойили".** Тадқиқот жараёнида олим нарсаларнинг объектив сифатларини, хоссаларини эмас, балки уларнинг ҳис-туйғуларимизга таъсир қилиши ва шуларнинг натижасида пайдо бўлган олимнинг субъектив таассуротларини ўрганади. Олим ўзининг ҳис-туйғулари доирасидан чиқиб кета олмайди. Аслида эса бу неокантчиликка қайтиш ва нарсаларни "наrsa ўзида" ва "наrsa биз учун" га ажратишдир.

Нарсалар ҳақида аниқ билимга эга бўлиш учун уларни акс эттирувчи ғоя ва тушунчанинг моҳиятини билиш зарурдир. Пирс инъикос назариясини тан олмайди. У, тушунчалар ва ғояларнинг моҳияти нарсаларнинг объектив хусусиятларини акс эттирмайди, деб ҳисоблайди.

Пирснинг прагматизмда илгари сурган ғояси шундан иборат бўлдики, у ғояларнинг маъносини уларнинг объектга амалий таъсири орқали очиб берди. Шу амалий таъсир орқали инсонга билимлар фойда келтирадилми - йўқми, деган масала Пирсни биринчи навбатда қизиқтирар эди.

Бундан икки хулоса келиб чиқади, биринчидан, амалий таъсир нарсаларнинг борлигини эмас, бизнинг таассуротларимиздан иборат ва иккинчидан, бу таассуротларимиз бизнинг ҳис-туйғуларимизга боғлиқдир.

Пирснинг бу ғоясининг амалий исботини олимлар ўтказадиган тажрибаларида яққол кўриш мумкин. Масалан, олимлар тажриба пайтида нарсаларнинг асл моҳиятлари ва борлигини эмас, балки бу объектлар ҳақидаги ўзларининг ҳиссий таассуротларини ўрганишади.

Кейинчалик Пирс нарсаларнинг объектив борлигини тан олмай, уларни ҳис-туйғуларимиз маҳсулининг мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу билан у Берклининг субъектив фалсафасига яқинлашади.

**Ҳақиқат назарияси.** "Биз ишонган наrsa ҳақиқатдир". Бу прагматизмнинг ҳақиқатга берган умумий таърифидир. Ҳақиқатни бундай тушуниш унга нисбий тус беради ва инсонларнинг онгига, ишончига боғлаб қўяди. Пирс олим бўлганлиги учун ҳақиқатни мутлоқ релятив тушунчага айлантормади. Уни олимлар жамоасининг бирон-бир тадқиқот масаласи бўйича умумий фикрига боғлади. Шу йўл билан Пирс ҳақиқат тушунчасига умумийлик хусусиятларини беришга ҳаракат қилди. Бирон-бир наrsa ҳақида айрим олимларнинг фикри эмас, балки кўпчилик олимларнинг умумий келишилган фикри ҳақиқатдир. Ўша давр фанида янги геометриянинг пайдо бўлиши, ҳужайранинг кашф қилиниши, энергиянинг сақланиш қонунининг кашф этилиши натижасида шу наrsa маълум бўладки - фанда ҳам, кўпчилик олимлар томонидан келишилган фикрларда ҳам хато бўлиши мумкин. Натижада Пирс ҳақиқат таърифини берар экан, бу таърифга янги сўзларни киритди. Ҳақиқат - бу чексиз олимлар жамоасининг келишилган фикри деди. "Чексиз" ибораси ҳақиқатни айрим катта гуруҳ олимларнинг фикригагина эмас, балки бир даврдан иккинчи даврга ўтганида ҳам чексиз инсон жамоасининг фикрига боғлади. Кейинчалик бу таърифга Пирс мақсад тушунчасини ҳам киритди. У ҳақиқатни мақсадга олиб боровчи фаолиятга боғлади, яъни тўғри фикр бизни нотўғри фикрга нисбатан мақсадга тезроқ олиб боради, деб ҳисоблади.

**У. Джемс рухий прагматизми.** Ч.Пирснинг фалсафий меросини ривожлантирган машҳур америкалик файласуф Уильям Джемсдир. У кўпроқ психологик ва диний томонларга эътибор бериб, уларни чуқурлаштириб, кенгроқ оммабоп ҳаётий фалсафани яратди. Америка бадиий адабиётида Уолт Уитмен қандай ўрин эгаллаган бўлса, У. Джемс фалсафада шундай ўринни эгаллади. У биринчи бўлиб соф америкача фалсафага асос солди.

У. Джемс (1842-1910) маданиятли, ўзига тўқ оилада туғилди. Унинг отаси диний мавзуларда кўп асарлар яратди, акаси эса ўз даврининг машҳур адабиётшуноси эди. Джемс болалик давридан кўп саёҳат қилиб, натижада қарашлари <sup>3</sup>айримиллий (космополит) характерга эга эди, лекин бу тарбия унга америкача руҳиятни мужассамлаштириб, ўз қарашларида акс эттиришга ҳалақит бермади.

У Гарвард университетининг тиббий бўлимини тугатиб, шу масканда анатомия ва физиологиядан дарс бера бошлади. 1875 йилда биринчи бўлиб психологиядан дарс бера бошлади. 1879 йилдан фалсафадан ҳам ўқитувчилик қила бошлади. 1890 йилда 2 жилдлик "Психология асослари" асарини нашр эттирди. Бу асар XIX асрнинг психология соҳасида энг машхур асарлардан бири бўлди.

**Фан ва дин ўртасидаги зиддият.** Джемснинг асосий мақсади ривожланиб келаётган табиий билимлар билан диний эътиқодни бирлаштириш эди. Джемс олим сифатида Дарвин тарафдори эди, лекин Пирс сингари фан ривожини диний таъсирдан ташқарида бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайди.

1870-80 йилларда нашр этилган мақолаларида Джемс материализмга қарши ўз Гояларини акс эттирган. 70-йилларда Джемс рухий инқироз ҳолатига тушиб қолади. Бунга сабаб шу даврда Оврўпада кенг тарқалган инсонга "онгли механистик мавжудот" сифатидаги муносабат, механистик материалистик қарашлар эди. Джемс диний Гояларда инсонни хотиржамликка олиб келадиган йўлни кўрди. Атроф-муҳитни ўраб турган тасодифлар, қийинчиликлар, одамларнинг изтироблари диний нуқтаи назардан ҳаммаси ўткинчи бўлиб кўринади. Бу фоний дунёда инсон рухий покланиш учун қийинчиликлар синовидан ўтмоғи лозимдир.

Худога бўлган ишончда Джемс айрим инсонларга таянч нуқтасини берувчи муҳим заминни кўрди. Бу замин инсонга амалий фойда келтиришини таъкидлаб ўтди. Джемснинг худо ҳақидаги тасавури айнан америкача хусусиятга эга эди. Бошқа халқлар тасавурида худо буюк ва кудратли бўлса, унинг тасавурида худо инсоннинг ҳаётидаги ҳамроҳи эди ва инсондан худога қанчалик наф тегса, худодан инсонга ҳам шунча наф тегиши керак. Худо ва инсон ўртасидаги муносабат ўзаро манфаатдорлик муносабатига айланди. Бундай муносабатда инсонларни бир-бирига бирлаштирувчи рухий куч ўрнига уларни бир-биридан ажратувчи ўзаро манфаат эгаллади.

Джемснинг фикрича, илоҳиёт оламини кўриб, ҳис қилиб бўлмаслигини фан орқали исботлаб бўлмаслиги туфайли унинг мавжудлигини биз гипотеза сифатида қабул қиламиз. Бу гипотеза одамларга зарурдир. Унинг ёрдами билан ҳар бир инсон ўз таянч нуқтасига эга бўлади. Худога ишонч инсоннинг индивидуал онгида мавжуд бўлганлиги учун у бошқа онглاردан ажратиб қўйилган ва мавхумдир. Ҳақиқий реаллик фақат айрим инсонларнинг онгида мавжуд, бошқа одамларнинг онги учун бу реаллик ёпиқдир. Унда мавжуд бўлган илоҳ ҳам ижтимоий онг учун билиб бўлмайдиган, "ўзи учун мавжуд бўлган борлик"дир. Бу гумонларни Джемс инсонлардаги эътиқодга бўлган ирода орқали йўқотади. Ҳар бир инсон ўз фаолиятида эътиқодга асосланган ҳолда фаол ҳаракатда бўлиши керак. Худога бўлган эътиқод унинг бор ёки йўқлигидан муҳимроқ масаладир. Худога бўлган ишонч инсоннинг эркин иродасига боғлиқдир, у эса ўз навбатида инсоннинг эркин иродавий ҳаракатига боғлиқдир. Джемс худога бўлган ишончни исботлаш учун ақлий далилларни келтиришга ҳаракат қилди. Эътиқоднинг далилий асослари тўғри ёки нотўғри бўлишидан қатъий назар, улар инсонга фойда келтирса, шунинг ўзи кифоядир. Демак, Джемс фикрича, эътиқот эркинлиги муҳим аҳамиятга эгадир. Агар инсон бирор нарсага эътиқод қилиб қараса, у албатта, ҳақиқатга айланади, далилга бўлган ишонч бу далилни юзага келтиради. Масалан, агар эркак аёлга муҳаббат изҳор қилиб, ўз ҳис-туйғусига ишонса, у албатта, ўзаро муҳаббатга сазовор бўлади. Барча ижтимоий институтлар уларнинг аъзоларининг ишончига асосланади, агар бу ишонч бўлмаса, бундай ижтимоий муассаса ўз ичидан емирилади. Поезддаги йўлтўсарларга ёрдам берувчи куч бу ўз ишларининг Ғалабасига ишончдир. Агар поезддаги йўловчилар ҳам ўзларини ҳимоя қила олишга ишонганда, улар йўлтўсарлар устидан Ғалаба қозонишган бўлар эди.

Джемснинг фикри бўйича (худди Пирсдагидек), ҳар бир фаолиятнинг натижаси унга бўлган ишончга боғлиқдир. Джемснинг асосий фалсафий Гоялари унинг "Психология асослари" асарида баён этилган инсон атроф-муҳитга мослашишига қаратилган организмдир, деган фикрдир. У атроф-муҳитни ўзига мослаштириб



Ўзгартириш кудратига эгадир. Инсондаги тафаккур унинг фаолиятини мақсадга қаратилганлиги ва мақсадни амалга ошириш учун танланган воситалари билан белгиланади.

Джемс фалсафасида онг мақсадга қаратилган фаолият бўлиб, индивид олдида турган мақсадларга эришишига ёрдам беради. Биринчи ҳис-туйғу сезгилардан, энг юқори фикр юритиш қобилиятигача онг инсонга керакли бўлган нарсаларни танлаб, уларни мақсадга мувофиқ ҳолда ишлатади. Джемснинг бутун фикрлари индивидга боғланган ва унинг учун тафаккур муҳим характерга эга. Джемс тажрибани ҳам онг сифатида тушунади. Унинг биринчи босқичи сезгилардан бошланади, деб ҳисоблайди. Бутун борлиқ унинг учун тажриба элементларидан ташкил топади. У ҳар хил даражадаги фикрлар оқимидан иборат.

Демак, борлиқ Джемс учун инсондан ташқаридаги онгсиз реаллик эмас. Борлиқнинг ҳар хил шаклларида биз онг ҳолатларини кўраемиз. Шу ҳолатлардан индивидуал онг ўзининг мақсадига йўналтирган онг шакллари ажратиб олади ва улардан фойдаланади.

Инсон тафаккурида мавҳум фикр юритиш қобилияти ривожланар экан, у ўзининг бошқа мавжудодлардан ажратади. Ўз олдига мақсад кўйиб, уни онгли равишда бажаришга интилади. Инсоннинг ақли уни бутун борлиқдан ажратиб туради ва унга таъсир кўрсатишга ёрдам беради. Ҳар бир инсонда фикрлар доираси ва оқими индивидуал шаклга эга. Шунинг учун одамларнинг онги бир-биридан ажралиб туради. Инсон ўзининг индивидуал онги орқали бошқа онларга таъсир қилиши ва ўз мақсадига эришиши мумкин. Тажриба Джемс учун индивидуал онгнинг бир-бирига таъсири, шу таъсир натижасида ҳар бир онгнинг ўзи учун фойдага эришишидир.

Джемс фикрича, ҳиссиёт бизга берилган бирламчи нарсадир. Тажрибанинг ўзи реалликдир, яъни инсон мавжуд бўлган борлиқдир. Бутун борлиқни Джемс тажрибадаги ҳис-туйғулар мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу масалада унинг фикрлари ундан олдин ўтган Мах ва Авенариусга ўхшаб кетади. Улар ҳам бутун оламни тажриба элементлари ва уларнинг йиғиндиси, деб англашган. Бундай қарашлар фалсафада радикал эмпиризм, деб аталади.

Индивиднинг тажрибадаги ҳиссиётларига бошқа индивидларнинг ҳиссиётлари кўшилса тажриба доираси кенгайди, у ҳақиқатга яқинроқ бўлади. Бу ҳис-туйғуларнинг манбаъи тажриба жараёнида очилмайди. Биз бу ҳақда ҳеч қандай маълумотга эга эмасмиз. Джемс тажрибада учта муҳим қисмни ажратди. Бу - ҳиссий сезишлар, муносабат, олдинги ҳақиқатлар, уларнинг объективлиги ва тажриба томонидан тасдиқланиши.

Джемснинг фикрича, инсон атрофидаги борлиқ пассив характерга эга. Инсон ўзининг фаолиятида бу борлиқни ўзгартиради. Масалан, бир парча мрамордан инсон хайкал ёки ўзининг мақсадига мувофиқ бошқа бирон нарса ясаши мумкин. Демак, бутун борлиқ инсон тажрибаларининг йиғиндисидан иборатдир. Джемс дунёнинг бирлиги масаласини инкор этади. Дунё ҳар хил тафаккур қилувчи инсонларнинг тажрибаси йиғиндисидан иборат. Дунё доимо ўзгарувчи ва ривожланувчи кучдир.

Джемс фикрича, ҳақиқат - бу эзгулик бўлмаса ҳам, фойда келтирувчи билимдир. Лекин фойда келтирувчи билим одатда эзгуликка ҳам алоқадор бўлади. Ҳоя ўз моҳияти бўйича на ҳақиқий, на ёлғон бўлади. Лекин агар ғоя фойда келтирса, у ҳақиқатга айланади. Ҳояларни ҳам қурол сифатида ишлатиш мумкин.

Джемс Ҳояларнинг ҳақиқатлигини текшириб кўриш лозим, деган масалани ўртага ташлайди. Лекин буни ўзига яраша қийинчилиги бор эди. Масалан, маълум бир Ҳоялар фақат келажакда фойда келтириши мумкин. Биз эса уларни ҳозир замонда тан олишимиз керак. Қийинчилиги шундаки, бу ғояларни ҳақиқат эканлигини ҳозирда текшириш мумкин эмас.

Масалан, Ҳиндистонда йўлбарслар бор, деган тасдиқни у ерга бориб келган одам айтса, биз уни ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилишишиз лозимдир. Джемс шунинг учун ҳам ғояларни текшириш лозимлиги масаласига бир оз тузатиш киритди, яъни ҳар

бир вазиятда бундай имконият бўлавермаслиги туфайли ҳар бир фикрнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини ўзимиз текширмасдан, буни текширган шахснинг фикрига ишонч ҳосил қилишимиз лозим.

Бутун реалликни Джемс тажриба ва тажрибадаги сезгилар, деб тушунганлиги учун абстракт тушунчалар ёрдамида фикр юритиш қобилиятини ҳам у тажрибага боғлайди. Агар биз тажрибада қандайдир қийинчилик ва ўзгаришларга учрасак, эски тажрибадан янги тажрибага ўтиш учун бизларга назариялар керак бўлади. Демак, тушунчалар ва қонунлар бир тажриба доирасидан иккинчи тажриба доирасига ўтувчи кўприк ролини бажаради. Биз учун ҳақиқат бўлиб, фойда келтирувчи ҳис-туйғу ва фикрлар оқими ҳисобланади. Улар оламни тўғри ёки нотўғри акс эттириши мумкинлиги Джемс томонидан умуман инобатга олинмайди. Ғоянинг ҳақиқатлиги уни фойда келтиришидир. Пирс ва Джемснинг ҳақиқатнинг фақат фойда томонини очиб бериши ҳозирги замон прагматизмида ривожлантирилди. Масалан, Дейл Корнегининг кўпгина машҳур асарларида фойда тушунчасининг ижтимоий томонлари кўрсатилади. Айрим шахснинг фаолияти фақат шу шахсга эмас, балки бошқа шахсларга ҳам фойда келтирса ижобий баҳоланади. Айниқса, тадбиркорлик соҳаларида иккала томон ҳам ўзаро манфаатдор бўлиши керак. Кўпчилик одамларнинг манфаатдор бўлиши тадбиркорликнинг ривожига ва жамиятнинг гуллаб-яшнашига олиб келади. Дейл Корнеги бу ерда давлатнинг ҳам ролини кўрсатиб, давлат тадбиркорларга ёрдам бериши, жамиятнинг ўрта табақаларини манфаатдор қилувчи иқтисодий чоралар, қонун ва қоидалар орқали жамиятни ривожлантириши мумкин, деб ҳисоблайди. Бу ерда у айрим шахсларнинг фойдаси замида бутун жамият фойдаси ҳам ётади, дейди. У ахлоқий томонларга эътибор беради. Масалан, биронта шахсдан фойда топмоқчи бўлсангиз, у шахсга нисбатан самимий ва эзгу ҳис-туйғулар орқали муносабатда бўлсангиз, мақсадингизга эришишингиз мумкин. Психологик муносабатлар замида ахлоқий тамойиллар ётишини очиб берди.

XIX аср охири - XX аср бошида ривожланган прагматизм фалсафий оқими йиллар давомида ўзгариб борди. Индивидуализм таълимотидан ижтимоий манфаат томонига ўтиш ҳозирги прагматизмида яққол кўринмоқда. Прагматизмнинг ижобий томонларидан бири - эътиқоднинг инсон ҳаётидаги муҳим ўрнини очиб бериш бўлди. Эътиқод нафақат динда, билиш жараёнида ҳам инсонларга фойда келтиришини кўрсатди. Шубҳанинг салбий томонларини очиб берди. Диний масалада прагматизм худони инсонга яқинлаштиришга ҳаракат қилди ва уни қандайдир абстракт куч сифатида эмас, балки инсонга ёрдам берувчи ижобий куч сифатида кўрсатди. Лекин бу масалада прагматизм илоҳий муҳаббат, инсонни худога, худони эса инсонга бўлган муҳаббатининг беғараз эканлигини очиб бера олмади. Интуитив билиш, интуиция ҳис-туйғуси прагматизм назаридан четда қолди. Интуитив билиш, А.Бергсон ибораси билан айтганда, "бутун оламни ёритувчи қуёшдир", ҳиссий билиш унинг олдида шамчирокнинг хира нурига ўхшайди.

## **5-мавзу. Инсон ҳақидаги руҳий таҳлилий таълимотлар (2-соат)**

Руҳият таҳлилида онг, онгости масалаларини қўйилиши. Инсондаги онгсизлик муаммоси. З.Фрейд психоанализи асосчиси.

Инсон - архетип ва Ўзига хос мавжудот. К.Г.Юнгда "либидо"нинг янги талқини. Психик энергия Ҳақида.

А.Адлер. Инсон - тўлиқ бўлмаган, ижтимоий мавжудот сифатида.

В.Рейх, инсон - хирсий, табиий - ижтимоий мавжудот.

К.Хорни, инсон Ўзини ривожлантирувчи мавжудот.

Э.Фромм асарларида инсон қалби масаласи.

### **РЕЖА:**

1. Инсондаги онгсизлик масаласи (З.Фрейд).

2. К.Г.Юнгда либидонинг янгича талқин.
3. Инсон - тўлиқ бўлмаган, ижтимоий мавжудот. (А.Адлер).
4. Инсон - хирсий, табиий-ижтимоий мавжудот (В.Рейх).
5. Инсон - ўзини амалга оширувчи мавжудот (К.Хорни).
6. Инсон яқунланмаган мутаносиб ривожланувчи мавжудот асарларида инсон қалби масаласи (Э.Фромм).

#### АДАБИЁТЛАР.

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Фрейд З. Психология бессознательного. - М.: 1990.
5. Гловер Э. Фрейд или Юнг. - Санкт Петербург, 1999.
6. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. - М.: 1997.
7. Юнг К. Психологические типы. - М.: 1998.
8. Фромм Э. Психоанализ и этика. - М.: 1998.
9. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: 1986. С. 239-259.
10. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. - М.: 1997.

Психоаналитик таълимот XIX-XX асарларда вужудга келди. Унинг асосчиси австриялик врач-невропатолог Зигмунд Фрейд бўлди. У асабий касалларни даволашнинг янги услубини таклиф қилади, натижада бу услуб психоанализ деб номланади. Бу услуб асосида неврозларнинг хирсий этиологияси ҳақидаги тасавури ётади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англалмаган фикрларни онглилик соҳасига ўтказиш, бу тадқиқот усуллари орқали тушларни талқин қилиш, касаллик сабабларини аниқлаш, нутқий ўхшатишларнинг маъносини очиш, хато ҳаракатларни аниқлаш бу услубнинг асосий хизмати дир. Бир сўз билан айтганда, Фрейд инсон ҳаётининг кам ўрганилган соҳасига ўз эътиборини қаратади.

Асабий касалларни даволаш услуби сифатида вужудга келган психоанализ, тез орада инсон ҳақидаги умумий психоанализ таълимотига айланди. Чунки онгсизликда учрайдиган конфликтлар ҳақидаги тасавурлар, инсон психикасига салбий таъсир қилувчи омиллар Фрейд томонидан соғлом инсон шахсига кўчирилади. Инсон ҳақидаги психоаналитик тасаввур шундай пайдо бўлди. Бу таълимот инсоният фаолиятини онгсизлик ва онглилик соҳаларига бўлиб, бу икки соҳа бир-бири билан кесишмайдиган ҳолда характерланиб, ҳар икки соҳанинг ўзига яраша тузилмаси ва вазифаси борлиги асосида исботланиб берилди. Бунда устунлик онгсизлик томонига берилди, чунки, Фрейд фикрича, у инсон ҳаракатининг ботиний сабаби вазифасини бажаради, шу орқали инсон психикаси тузилади. Энг умумий маънода, онгсизлик Фрейд томонидан, нафақат инсон психикасини ривожини нуктаи назаридан талқин қилинди, балки бу ҳодиса инсоннинг мазмуний, моҳиятий, табиий, ижтимоий, маданий, тарихий ҳаётига ҳам тадбиқ қилинди. Онгсизлик орқали, ҳаттоки тарих ривожини ҳам очиқ беришга ҳаракат қилинди, нафақат тарих, балки цивилизация масалаларига ҳам тадбиқ қилинди.

**Фрейд қарашлари.** Зигмунд Фрейд (1856-1939) йилларида яшаб ижод қилди. Инсон психикаси тузилиши ва ривожланишини ўрганувчи оқим фрейдизм деб аталади. Бу оқим XIX асрнинг охирида шаклланди. Невроз касали моҳиятини Фрейд янгича талқин қилишга уринди. Кейинчалик Фрейд ва унинг шогирдлари ижтимоий жараёнларни тушунтиришда психоанализ таълимотини қўллайдилар. Ўз дунёқарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йўлни босиб ўтди. Инсон психикасида Фрейд бир-биридан нисбий мустақил бўлган тузилмани ажратади: булар онг ости - у; онгли мен; олий - эго. Фрейд фикрича, бу уч тузилма ўртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир.

Инсон туғилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча ҳаракатларининг сабабларини Фрейд онг остида ётган, англамаган хирсий ҳиссиётлар, яъни "либидо" орқали тушунтирди. Ёш болалардаги хирсий ҳиссиёт ота-она томонидан тақиқланади, натижада болаларда невроз ҳолати пайдо бўлади.

Жамиятнинг ахлоқий нормалар томонидан тақиқланган бу хирсий ҳиссиётлар натижада инсон онгида бошқа шаклга киради, уларга хос бўлган психик энергия ҳар-хил невроз касалликлари орқали юзага чиқишга ҳаракат қилади. Бундай хирсий ҳиссиётлар туғдирган неврозларни Фрейд психик ривожланишнинг нотабиий, зарурий босқичи деб ҳисоблаган. Бундай ҳолатлар катта ёшдаги одамларда ҳам учраши мумкин. Инсон тақиқланган хирсий туйғуларини онгли равишда англаса, унинг тузалиши мумкиндир, дейди Фрейд. Кейинчалик Фрейд ўз ижодига янги тушунча "Танатос" (Азроил - бузғинчи, ўлим худоси)ни киритди. Бу унинг тақиқланган хирсий ҳиссиётларни чегаралашга олиб келди.

**Фрейднинг маданият ва жамият ҳақидаги қарашлари.** Фрейд таълимотида "Эдип комплекси" ниҳоят катта аҳамиятга эгадир. Бу тушунчанинг номи қадимги юнон афсонасидан олинган. Бу афсона бўйича фивамекли шоҳ Эдип билмаган ҳолатда ўз онасига ўйланади, "инцест" ҳолатининг пайдо бўлишига сабаб бўлади. Бу афсонани Фрейд бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, болалик пайтидан бошлаб, ўғил болани онасига, қиз боланинг отасига нисбатан хирсий туйғуси шаклланади. Фрейд яшаган даврга келиб антропология фани, хусусан, Морган, Чарлз Дарвин ва бошқа олимларнинг тадқиқотлари ибтидоий қабилалардаги жинсий алоқаларни ҳар тарафлама ўргана бошлади. Маълум бўлишича, энг қадимги уруғ-қабилаларда инцест ҳолати кенг тарқалган, инцест, яъни ака ва сингил ўртасидаги жинсий алоқалар кенг тарқалган. Масалан, бунга ўша даврнинг мифлари далолат беради. Қадимги юнон худоси Зевс синглиси Герага уйланган, Зевснинг болалари гўзаллик худоси Афродита, опаси темирчилик худоси Гефестнинг хотини бўлади ва ҳ. к. Бундай мисолларни бошқа халқлар мифларида кўп учратса бўлади.

Инцест ҳолатлари кенг тарқалган қабилалар вақт ўтиши сайин жисмоний ва руҳий касалликларга кўп учрайдиган бўлиб қолади. Бу қабилаларда касалманд авлоднинг кўпайиши, қабилалар ичидаги жинсий алоқаларнинг тақиқланишга олиб келди ва бир қабиланинг йигитлари, бошқа қабиланинг қизига уйланиши одатга кирди. Бу инсоният тарихида биринчи тақиқланиш, ёки сиқиб чиқариш эди. Бундай тақиқланиш Фрейднинг фикрича, неврозларга олиб келди. Масалан, қабилалар ўртасида уришлар авж олади. Матриархат даврида кўпинча жинсий алоқалар бетартиб бўлган. Бу даврда оила ҳали пайдо бўлмаган эди. Фарзандларнинг фақат онаси маълум бўлган. Она тарафдаги қариндош-уруғчилик кучли ривожланган бўлиб, аксинча, ота тарафдаги қариндош-уруғчилик деярли бўлмаган. Натижада туғилган фарзандлар отаси ким эканлигини билишмаган. Матриархат даврида инцест ҳолати, қисман бўлса ҳам сақланиб қолган. Натижада жамият тарихида, иккинчи сиқиб чиқариш патриархат пайдо бўлди. Бу ижтимоий тузимга моногам оила (бир эр, бир хотин) хосдир. Бундай оилаларда боланинг отаси ҳам, онаси ҳам маълум. Қонаралашини жамият томонидан кескин ман этилди. Шундай қилиб, Зигмунд Фрейд жамиятнинг ривожланишида жинсий алоқалар ва уларнинг тақиқлаш катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатади.

Патриархат даврида моногам оилаларда кўп хотинлик ва кўп эрлик жамият қонунлари томонидан ман этилган. Бу эса учинчи сиқиб чиқаришга олиб келди, яъни Гайриқонуний жинсий алоқаларнинг ривожига олиб келди. Бундай алоқалар, Фрейднинг фикрича, ҳозирги жамиятда ҳам кўп учрайди.

Фрейднинг фикрича, инсон табиатида икки куч ҳукмрондир. Биринчиси барча нарсаларни вайрон этиш танатос руҳи; иккинчиси эса, ҳаётга, хурсандчиликка интилиш кучидир. Биринчи куч инсон психикасида никрофилия жараёнига олиб келади. Никрофилларга садо-мазохизм ҳамда барча ўлик шаклларга қизиқиш, ўлимни куйлаш, ҳаётга ва ҳаётга жўшқинликка нафрат билан қараш хосдир.

Иккинчи куч инсон психикасида кўпроқ ривожланган бўлса, уларни гимнафил, ҳаётни севувчилар деб аташади. Уларга ҳаётнинг жўшқинлик ва оптимизм хосдир. Соф ҳолатда ҳаётда бу иккилик кам учрайди. Улар асосан аралашган ҳолда жамиятда ҳаёт кечиради. Бундай психик хусусиятлар ижтимоий жараёнларга катта таъсир кўрсатиши мумкин. Масалан, испан файласуфи Унамуно фашизмни никрофилия деб атаган. Фашистлар психологиясига инсон ҳаётига жирканч қараш, садизм, кенг миқёсдаги қирғинлар, геноцид хосдир.

Психоанализ динни невроз сифатида талқин қилади. Ана шу фикрларни Фрейд "Тотем ва Табу" номли асарида учратишимиз мумкин. Фрейд невроз касалларининг ҳатти-ҳаракатлари билан диний маросимлардаги ҳаракатларнинг ўхшашлилигини айтиб ўтади. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа, динни эса умумий невроз ҳолати, деб ҳисоблайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги кўрқувни эслатади. Лекин кўрқув динда онгли равишда анланган ва бу худонинг қаҳри олдидаги кўрқувдир. Невроз ҳолатидаги кўрқув эса онг остида бўлиб анланмайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракат ўхшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордур.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги маниякал ғояларга берилиб кетишга ўхшатади. Бу асабий касаллар - маниякал ҳолатлардан диний афсоналарга ишонишнинг катта фарқи бор. Дин асрлар давомида инсонларни мушкул аҳволларга тушиб қолганларида юпатиб келган. Кейинчалик ноумидсизлик ҳолатига тушмасликка ёрдам берган.

Инсоният дунёқараши ривожини даврида уч босқичдан ўтади: анимистик, диний, илмий. Фрейднинг фикрича, дин абадий эмас. У қачонлардир пайдо бўлган, келажакда аста-секин йўқолиб кетади. Лекин Фрейднинг қарашларида зиддият бор. У анимизм, магия ва тотемизмни диний қарашларга қарши қўяди. Ваҳоланки, бу қарашларнинг ўзида ғайритабиий кучларга ишонч ётади. Бу зиддиятнинг сабаби Фрейднинг диний қарашларга нотўғри изоҳ беришида эди. Фрейд учун дин фақат инсон қиёфасига ўхшаш худоларга ёки худога ишончдир. Аслида эса диний қарашлар қандай қиёфага эга бўлмасин, бу ғайритабиий илоҳий кучларга ишончдир.

Анимизмни Фрейд табиатдаги барча руҳларга дуолар орқали таъсир этиш, деб ҳисоблайди ва улар дунёвий динлардан фарқ қилади. Динга тотемизм анимизмга кўра яқинроқ туради.

Қадимги жамиятда яшаган инсон ҳаёти оғир шароитларда ўтган ва айниқса, табиий офатлар томонидан инсон катта талофатлар кўрган, улар олдида кўрқув ҳолатида яшаган. Маданият олдида турган катта вазифалардан бири инсонга кўрқув ҳолатидан чиқиб кетишига ёрдам бериш ва таскин бериш эди. Бу вазифани ҳал этишда биринчи қадам анимистик дунёқарашнинг шаклланиши бўлди.

Анимистик дунёқарашда инсон табиатдаги руҳларга сиғиниб, уларга ҳар хил тортиқлар, қурбонликлар келтириб, уларни ўзларига мойил қилиб олиб, ҳар хил хавф-хатардан ҳоли бўлади.

Руҳлар табиатини тушунтирар экан, Фрейд уларни инсон ичидаги психик ҳолатлар, ҳис-туйғуларнинг кўриниши деб айтади. Инсоннинг салбий фикр ва кечинмалари ёмон, қора руҳлар қиёфасида акс эттирилади. Бошқа ҳис-туйғулар эса бошқа барча руҳлар шаклида кўринади.

Анимизмни Фрейд нарцисизм ҳолатига ўхшатади. Бу ҳолатда инсон "Нарцисс" афсонасидаги қахрамонга ўхшаб, ўз-ўзига мафтун бўлади. Анимизм даврида афсунлар орқали инсонларни ўз мақсадларга эриша олишига бўлган ишончни Фрейд невроз касалларининг ўз фикрлар оламини реал эканлигига бўлган ишончи, деб ҳисоблайди. Лекин Фрейд бу масалада ибтидоий давр одамларини афсунларга, магияга бўлган ишончи билан бирга, уларнинг амалий фаолиятларини инобатга олмайди. Ибтидоий инсон фақат афсунгарлик орқали эмас, балки ўз меҳнати орқали табиатга мослашиб, уни ўзгартириб, маданиятни барпо этади.

Дунёқараш ривождаги тотемизмни таҳлил қилар экан, Фрейд унга хос бўлган икки хусусиятни ажратди. Биринчиси - ҳар бир қабиланинг бирон-бир ҳайвонга сиғиниши ва унинг руҳини қабиланинг ҳимоячиси деб ҳисоблаш; иккинчиси шу билан бир қаторда бу ҳайвонни ўлдириш ва истеъмол қилиш ман этилган бўлишига қарамай, вақти-вақти билан бу ҳайвонларни ўлдириш, ейиш ва улардан кечирим сўрашдир.

Тотемизмнинг келиб чиқиши, Фрейд фикрича, учта гипотезага асосланади. Биринчиси - бу ибтидоий қабила бўлиб яшаш, бу қабила оқсоқолининг кўпол, чексиз ҳукмига бўйсунуш ҳақидаги гипотезаси. Иккинчиси, Дарвин фикрини ривожлантирган Аткинсон гипотезаси бўйича, оқсоқол ҳукмига қарши чиққан ўғиллар ўз отасини ўлдиради ва еб қўйишади. Учинчиси, Робертсон Смитнинг гепотизаси бўйича ғалаба қозонган ўғиллар оқсоқол отаси ўрнатган ҳукмронликдан воз кечишади, ўзаро сулҳ тузиб, қабилада экзожамиятни ўрнатишади, яъни аёллар ҳукмронлигига ўтишади. Нуфузли олимларнинг бу гипотезалардан воз кечишига қарамай, Фрейд уларга асосланди. Бу қарашлар унинг инсон психикаси ғояларини ривожлантиришга яхши хизмат қилди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантирди. Шу назариядан дин асосларини ахтарди. Ўз отасини ўлдирган ўғиллар, бундай аҳвол ўз бошларига тушишидан кўрқиб, ўзаро шартнома тузишади. Қабиланинг "биринчи аёлига" ҳукмронлик тизимини тутқазишади. Ўғиллар ўз қабиласидаги қизларга уйланишни ман этиб, бошқа қабиладаги қизларга уйланиш қарорини чиқаришади. Улар ўз қабиласи учун топган, яъни ота руҳи ўрнини босувчи ҳайвон руҳини танлашди, шу руҳга сиғинадиган бўлишди. Бу ерда Фрейд ўғил психологиясидаги зиддиятли ҳис-туйғуни кўрсатади. Бир томондан, ўғиллар қаттиққўл отадан кўрқишади ва нафратланишади. Иккинчи томондан, ўғиллар кучли отадан фахрланишади ва унга ўхшашга интилишади. Қабила оқсоқолини эъзозлаш динга асос бўлди. Оқсоқол ўрнини тотем эгаллади, кейинчалик тотем ўрнини худо эгаллаган. Кўп йиллардан кейин оқсоқолнинг айби ва зolimлиги қабила хотирасидан кўтарилиб, улар қалбида фақат содир бўлган жиноят айбдорлик ҳиссиёти сақланиб қолди. Кейинги авлодлар эса ўз онгида сақланиб қолган айбдорлик туйғусининг сабабини ҳам билишмади. Қабила оқсоқолини эъзозлашнинг энг олий шакли иудаистик монотеизмда ривожланади. Мусо пайғамбар янги дин яратар экан, яҳудийларга фақат ўтмиш хотирасини тиклади, ҳеч қандай янги ғояларни яратмади, дейди Фрейд.

Христиан динида эса оқсоқолнинг ўлдирилиши натижасида онгли ҳолда яшириниб ётган айбдорлик ҳиссиёти худо-ўғил томонидан ўзини қурбонликка келтирганлиги натижасида олиб ташланади. Худо-отанинг нуфузи йўқолиб, унинг ўрнини худо-ўғилга сиғиниш эгаллайди.

Фрейд динни инкор қилишига қарамай, ўзининг психоанализ ғояларини асослаш учун юзаки, исботланмаган гипотезалардан фойдаланади. Уларни ҳам ўзининг "либидо" таълимоти орқали таҳлил қилди.

3.Фрейд "Онғисизлик руҳияти" номли асаридида онглилик ва онғисизлик ҳолатларини таҳлил қилиб беради. Унинг фикрича, бу ҳолатларни бир-биридан ажратиб бўлмайди, чунки онғисизликнинг баъзи бир элементлари онгли ҳолатда учраб туради.

Рационализм таълимоти намоёндалари онғни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан бўлиб, онғни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онғни куйидаги даражаларга бўлади: Мен - бу бир психик тузилма сифатида, бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб назорат қилиб туради; онглилик олди - бу тўлиқ онғисизлик эмас, яъни у ривожланиб онглиликка ўтиши мумкин; ва ниҳоят, онғисизлик - бу суриб чиқарилган ҳаракатчан онғисизликдир. Онғисизлик ўз ўзидан онглиликка ўтмайди, у куйидаги даражалардан ўтади: "онглилик" (bw), "онғолди" (vbw) ва "онғисизлик" (pbw)<sup>1</sup>.

Фрейд "Мен"ни шундай таърифлайди: "Мен... биз бирон бир шахснинг руҳий жараёнлари тузилмасини тасаввур қиламиз ва уни "Мен" ини белгилаймиз. Ана шу "Мен"

<sup>1</sup> Фрейд З. Психология бессознательного. -С. 427.

онг билан бо<sup>3</sup>ликдир, у ташқи оламга қараб ҳаракатга интилиш ҳиссини назорат қилади"<sup>1</sup>. "Бу жоннинг шундай маркази-ки, ҳар бир хусусий ҳаракатларни бошқаради, кечаси тушга айланади ва уни ҳам назорат қилади. Ана шу "Мен" га онгдан сиқиб чиқариш ҳам боғлиқ"<sup>2</sup>.

3.Фрейднинг кузатишларича, беморларнинг онг остидаги "Мен"и онгидаги "Мен"га қаршилиқ кўрсатади. Касаллар ана шу объектга ёки ҳодисага яқинлашишни истамадилар, чунки уларнинг "Мен"и сиқиб чиқарилган эди. Лекин беморлар ана шу хоҳламаслик сабабини очиб беролмас эдилар. Беморлар қаршилиқнинг ўзини англамас эдилар. Фрейд бундан шундай хулосага келади-ки, "Мен" нинг тузилмасида онгсизлик хусусиятлари мавжуддир.

Демак, Фрейднинг фикрича, онгдан сиқиб чиқарилган ҳамма нарса онгсизликдир, лекин онгсизлик сиқиб чиқарилган ҳодисалар билан айнан бир нарса эмас. Жумладан, онгсизликнинг қуйи соҳалари бир мунча мазмунлироқдир. Кўпгина илмий тилда тушунтириб бўлмайдиган ҳодисалар, онгсизлик соҳасига тушиб қолгандир. Шунинг учун ҳам Фрейднинг таъкидлашича, онгсизликни тадқиқ қилишдан воз кечмаслик зарур.

Фрейд шундай масалани ўртага ташлайди, яъни қандай қилиб онгсизликни онглилик даражасига кўтариш мумкин? Олим фикрича, онглилик бу ҳодисаларнинг юзаки қисмидир. Бизнинг бутун ташқи, ички таассуротларимиз, ҳиссиётларимиз онгимиз томонидан анланади. Улар ички руҳий ҳолатлар билан боғлиқдир. Қачонки улар онг билан боғланса, таассурот ҳиссиёти анланади. Агар улар онг билан боғланмасдан, ёпиб қуйилса, унда онгсизликка айланади. Онг олди соҳаси таассурот ва ҳиссиётларга таъсир этмайди. Улар ёки онгли бўлади, ёки онгсиз бўлади. Ҳиссий қабул қилинганда, сўз шаклига киргандан сўнг онглиликка анланади. Демак, онглиликнинг асосий қисми бу тафаккурлаш механизмидир, яъни у сўз орқали намоён бўлади.

Фрейд таъкидича, "Мен" онглиликнинг ядросидир, у онг олди соҳаси билан чамбарчас бо<sup>3</sup>ланган. Гроддек тадқиқотларини ўрганиб Фрейд онглилик ва онгсизликни аниқлаш учун икки тушунчани киритади, улар "Мен" тушунчаси ва унга боғланадиган онг олди тушунчасидир. "У" тушунчасига эса онглиликни ташкил этувчи онгсизлик киради. "W системасидан чиқаётган моҳият онг олди соҳасидан ўтади ва "Мен" деб номланади, бу моҳиятга кирувчи бошқа онгсиз психик жараёнларни, Греддек фикрича, қўшилган ҳолда, "у" деб атадим"<sup>1</sup>.

"Мен" ва "у" ни шундай тушунган Фрейд учун индивидуум анланмаган онгсизлик сифатида намоён бўлади, унинг устида онглилик ётади, бу онглиликнинг маркази "Мен" дир<sup>2</sup>.

"Мен" ва "у" ўртасида чегара йўқ. Улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомила каби муносабатда бўладилар. "Мен" ва "у" ни чегаралаш нисбий хусусиятга эгадир. "Мен" орқали сиқиб чиқарилган нарсалар, онгсизлик билан қўшилади ва онгсизлик орқали яна "мен"га қайтиб келади. Мен оламнинг ташқи таассуротларини ўзида мужассамлаштиради ва "у" ни чегаралайди. Айниқса, лаззатланишни чеклайди ва уни реаллик билан алмаштиради. Фрейд фикрича, "Мен" ақлни ва тафаккурлашни ташкил этса, "у" эса хирсени (страсть) намоён этади.

"Мен" ва "у" ни образли таърифлаб, Фрейд уларни отга ва чавандозга қиёслайди. От - бу эгарланмаган хирслар, туй<sup>3</sup>улар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз назоратидан чиқиб кетишга талпинади. "Мен" - бу чавандоздир, у бутун кучини ишга солиб отни ўзига бўйсиндиришга ҳаракат қилади. Лекин от шундай ёввойики, чавандоз уни баъзида эгарлай олмайди.

Фрейд инсоннинг ахлоқий томонларини таҳлил қилиб, онгсизлик бу соҳаларга ҳам тегишли эканлигини айтади. Шундай инсонлар учрайдики, уларда виждон ва ўз-ўзини

---

<sup>1</sup> Ўша асар, - Б. 427

<sup>2</sup> Ўша асар, - с. 427

<sup>1</sup> Ўша асар. -Б. 431.

<sup>2</sup> Ўша асар. -Б. 431.

танқид онгсизлик даражасида намоён бўлади. Ҳаттоки ақлий билим ҳам онгсизлик даражасида бўлиши мумкин. Масалан, айрим олимлар ўз кашфиётларини тушларида очганлар.

"Мен" тушунчасидан ташқари, яна "Олий Мен" ҳам мавжуд, дейди Фрейд. "Мен" да "Олий Менга" эса бўлиш хоҳиши мавжуд. "Мен" "у" га мурожаат қилиб, "у" нинг бахти билан ўзини айнанлаштиради. "Мен" либидо объектини, Нарцисс либидаси билан алмаштиради, яъни "Мен" онгсиз хирсини "Мен" нинг ўзига қараб йўналтиради. "Мен" ягона муҳаббат объектига айланишни истаydi. Онгсиз "Мен" нинг ҳамма хирслари ўзига қаратилгандир. Натижада "Мен" ўзини яхлитлигини йўқотади, кўпгина "мен" чаларга бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, "Мен" нинг идеали, хирс объектига ўхшашни хоҳлашдир. Бу объектлар ота ёки оан ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд "Эдип комплекси" тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу тушунча орқали ота ёки онага ўхшашни хоҳлашликни очиб беради. Эдип комплексида икки вариант учрайди, ўзил отага ўхшашни хоҳлайди. Шундай у отасининг эркалик томонларини ўзида мужассамлаштиради. Ўзил онага ўхшашни хоҳлайди, ва ўзида аёллик томонларини мужассамлаштиради.

Ота ёки онага ўхшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб келиши мумкин. Салбий ҳолда, у рашқни келтириб чиқаради. "Олий Мен" ёки "Идеал Мен", Фрейд фикрича, инсон табиатини юксак ахлоқий томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатида намоён бўлади.

"Олий Мен, - Фрейд фикрича, - бизнинг ота-онамизга бўлган муносабатимиздир. Биз гўдаклигимизда, уларни биламиз, ҳайратланамиз ва қўрқамиз. Натижада уларни ичимизга сингдирамиз"<sup>1</sup>. Фрейд шундай хулосага келдики: "Олий Мен" ота-онага бўлган муносабатдир. Ана шу "Олий Мен" ҳамма динларнинг асосини ташкил этади, худо ота қиёфасида намоён бўлади. "Олий Мен" Эдип комплекси "либидо" сини онгсизликка сиқиб чиқарганлиги шабҳасиздир. Айнан, ота-онага бўлган ҳиссий интилиш онгсизликка айланади. "Олий Мен" да ота-онага бўлган маънавий муҳаббатда мужассамлашади.

"Олий Мен" даги ота-онага ўхшашлик, Фрейд таълимоти бўйича, таънавий хусусиятга эгадир. Бу албатта табиий ҳолдир, чунки Фрейд инсоннинг илоҳий томонини инобатга олмайди.

Неофрейдизмнинг яна бир вакили К.Г.Юнг (1875-1961) Фрейд таълимотини бошқача йўналишда ривожлантирди.

К.Юнг ўзининг "Психологик типлар" номли асарида инсон онги ва онгсизликка мансуб бўлган масалаларни фалсафа тарихи, шеърят, диний, маданий ёдгорликлар ёрдамида кўриб чиқди, уларни янгича талқин қилишга ҳаркат қилди. Бу асар К.Юнгнинг ниҳоятда чуқур қомусий билимга эгалигини намоён қилди. Унинг психологик таҳлили фалсафий мулоҳазалар ва фалсафий дунёқараш даражасига кўтарилганлигини яққол кўрсатди.

Фалсафа тарихидаги илк бор схоластик оқимларни таҳлил қилиб, икки христиан илоҳиётчиси психологик ҳолатини очиб берди. Биринчи тип бу ўрта аср христиан динининг машҳур аполотларидан бири - Тертуллиандир. Иккинчи тип ўша даврнинг яна бир машҳур вакили Эриугендир.

К.Юнгнинг таъкидича, Тертуллиан ўзининг ниҳоятда юқори даражада ривожланган интеллектуал билимидан воз кечиб, уни ички илоҳий ҳиссиётга алмаштиради. Эриуген эса ўз интеллектуал билимидан воз кечмади, лекин ўзининг жинсий аъзосини олиб ташлаб, хирсий ҳиссиётдан бутунлай воз кечди.

Юнг бу икки психологик ҳолатни ягона либидонинг ҳар хил шакллари дир, деб уларни бир-бирига қарама-қарши қўйиш нотўри деб ҳисоблайди. Юнгнинг бу фикри либидони тушунишда З.Фрейдга нисбатан кенгрок ва чуқуррок қарашга эга бўлганлигини

---

<sup>1</sup> Фрейд З. Психология бессознательного. С. 439



кўрсатади. З.Фрейднинг таълимотида "Олий Мен" ота-онага бўлган муносабат билан айнанлаштирилган. Юнг эса либидони фақат хирс билан чекламасдан, психик энергия сифатида олади. Психик энергияни коинот миқёсидаги энергия деб ҳисоблайди. Бутун коинотни қамраб олувчи бу энергия ҳаётий жўшқинлик, тириклик жараёнидир. Бу фикрларни асослаш учун Р.Юнг қадимги Ҳинд фалсафасига, Веда ва Бхагават Гиталарга мурожаат қилди. К.Юнг бутун оламни бирлаштирувчи тимсол, символ, белги сифатида раҳманни олди.

Ҳаётий куч, жўшқинликни Брахмандаги руҳий энергия ташкил этади. Бу энергиядан бутун борлик - юлдузлар, сайёралар, ўсимликлар, ҳайвонот ва инсонлар яратилгандир. Агар табиатда бу энергия онгсиз бўлса, инсон онгида бу энергия ўз-ўзини англаш даражасигача кўтарилади. Лекин бу даражага ҳамма инсонлар ҳам етиша олмайди. Бунинг учун нг фикрича инсон ўзининг ички оламига кира олиши керакдир. Бундай кириш учун инсон ўзининг яшириниб ётган ҳиссиётларини бошқара олиши лозим. Инсон ўзининг "Мен" идан воз кечиши лозим. Фақат шу тақдирдагина ўзининг чегараланган тафаккури занжирларини парчалаб, ўз онгини илоҳий онг билан, Брахман онги билан бирлаштира олади. Бунинг натижасида инсон онги чексиз кенгайди. Бутун борликка онги билан кўшилади. Бизга онгсиз бўлиб туюлган борликда қалб кўзи учун Брахманнинг олтинсимон нур-қуёши кўринади. "Брахман -бу Прана ҳам, - деб ёзади К.Юнг, - яъни ҳаёт нафаси ва коинот нинг ҳаёт тамойили; худди шундай Брахман бу - "Vaun" - яъни шамолдир. Инсонда ҳам, қуёшда ҳам бу Брахман ягонадир"<sup>1</sup>. "Ҳақиқий Брахманнинг қиёфаси олтинсимон нур-қуёш билан қопланган. Оҳ, Пушан, Савитри, Қуёш, бизга ҳақиқатни намоён қил!"<sup>2</sup>.

К.Юнгнинг фикрича, инсон кучи ҳам Брахмандан келиб чиқади. Ҳаракатчан ижодий либидо кучини Брахманнинг чексиз ва сон-саноксиз шакллари ташкил этади.

Коинотдаги ва инсондаги ҳаётий куч нг фикрича, энергиядир. Бу кучда қуйи ва юқори, иссиқ ва совуқ каби зиддиятлар бўлганидек, либидада ҳам зиддиятлар мавжуд. Либидодаги зиддиятларни таҳлил қилиб, Юнг бу ҳол Брахманда ҳам мавжудлигини кўрсатади. Борлиқнинг асосчиси бўлган Дунёвий Онг ўзининг икки қарама-қарши бошлан<sup>3</sup>ичга ажратади, булар манас - ақл ва "vac" - сўздир.

З.Фрейд ўзининг "Мен ва у" асарида ҳам ақл ва сўз ўртасидаги зиддиятни очиб берди. Ақл онгнинг энг юзадаги ўз-ўзини англовчи қатлами бўлса, сўз эса оқлни онгсизлик билан боғловчи воситадир. Сўз орқали онгсиз шакл онгли шаклга айланади. Бу жараёни З.Фрейд инсон психологияси мисолида кўрсатган бўлса, К.Юнг айнан шу жараёни бутун борлик, коинот миқёсида татбиқ этади.

Шундай қилиб, К.Юнг З.Фрейд фикрларини умумлаштириб, коинот миқёсида талқин қилади. Инсоннинг ички олами бутун жаҳонни ўзига қамраб олишини, ҳамда жаҳондаги барча жараёнлар инсоннинг ички оламида ҳам давом этишини кўрсата олди. Юнг либидо тушунчасини А.Бергсоннинг ҳаётий жўшқинлик, давомийлик тушунчаси билан ҳамоҳанг, ҳамнафас эканлигини исботлаб берди.

Либидо жисмоний куч сифатида хилма-хил шаклларда намоён бўлади. Бу шакллар афсона ва мифларда образлар орқали ифода этилади. Бу образлар бир-бириша бо<sup>3</sup>ланиб кетиб, ягона ҳаётий оқимни ташкил этади. Анри Бергсон ҳам ўз фалсафасида ўхшаш фикрларни келтириб, бу оқимни "ҳаётий жўшқинлик" деб атаган эди.

К.Юнгнинг фикрича, ана шу ҳаётий жўшқинликка ижодкорлик кучи хосдир. Либидо инсон тақдирини ҳам аниқлайди<sup>1</sup>.

Юнгнинг таъкидича, дунёвий тартиб либидо тушунчаси билан аниқланади. Бу дунёвий тартиб коинотдаги юлдузлар ва сайёраларни бошқаради ва бу юқори энергиядан қуйи даражадаги энергия ҳолатига ўтиш жараёнидир. Шундай қилиб, Юнг фикрича, либидо психик энергия орқали ифода этилади ва оламдаги умумий тартиб йўналишини

<sup>1</sup> Юнг К. Психологические типы. С.231

<sup>2</sup> Ўша асар. -Б. 231

<sup>1</sup> Ўша асар. -Б. 243

билдиради. Бу тартиб юнонларда "ноус, логос", хитойларда "дао" тушунчаси орқали берилган.

К.Юнг либидони ахлоқий қонун деб ҳам атайди. Инсон ўз табиатига монанд яшар экан, у ўзининг ички ахлоқига биноан яшайди. Инсоннинг табиати ҳеч қачон ахлоқий инкор этмаган, аксинча, у билан мутаносибликда кун кечирган. Либидо тушунчаси инсоннинг ички ахлоқ қонуниятларига зид келмайди.

К.Юнг фикрича, "юксак ҳаётий ютуқларга инсоннинг худбинлиги орқали эришилмаган, зотан худбинлик ҳеч қачон ҳаётнинг юқори по<sup>3</sup>онасига олиб чиқмайди"<sup>2</sup>. Худди шундай яқка инсоннинг ўз-ўзини ривожлантириши ҳам уни ҳаётнинг юқори по<sup>3</sup>онасига кўтара олмайди. Бунга сабаб инсондаги ижтимоий хусусият кучлилигидадир. Демак, ҳаётий юксакликка эришиш либидо қонуниятлари орқали юз беради. Жумладан, К.Юнг ўз хулосаларини қадимги Хитой фалсафасидаги "дао" ҳақидаги манбалар билан ва қадимги Ҳиндистондаги илоҳий китоблардан келтирилган иловалар билан асослайди. Умуман олганда, унинг психологик ҳолатларга ба<sup>3</sup>ишланган тадқиқоти бутун жаҳон фалсафасини руҳий жиҳатдан бо<sup>3</sup>лаш мумкинлигини исботлаб беришга қаратилган. Нафақат фалсафанинг, балки инсоннинг руҳий олами ҳамда бутун борлиқнинг руҳий олами ягоналигини ҳам яққол намоён этди.

**Э. Фромминг муҳаббат ҳақидаги қарашлари.** Фрейднинг шогирди Эрих Фромм психоанализ таълимотини ривожлантиришда устозининг фақат биологик ва хирсий услубини олмай, балки ижтимоий далилларга асосланишга ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан ўзгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги кўрқув ва худога нисбатан бўлган муҳаббат ва ҳайқиш туйғуларига асосланди. Бу ғоялар Фроммининг "Исо ақидаси" номли асарида акс этган. Бу асарда, жумладан Фромм христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳаракат қилган. Худо, олим фикрича, ҳокимиятнинг манфаатларини ҳимоя қилади, иккинчи томондан, эзилган халқнинг тарафида бўлган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Ҳукмронлар ва халқ ўртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик ғоясини тақдирлаш шундай хал бўлди.

Исога сиғинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон киёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир. Шунингдек, Фромм "Инсон жони" деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор берди. У муҳаббатни бир неча турга ажратади. 1) Ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри. Бу ҳис-туйғу манфаатдорликдан холис бўлиб, беғараздир. 2) Эркак ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри. Фромм бу меҳрни ўткинчи деб ҳисоблайди. Бунда хирсий интилишлар катта аҳамиятга эга. 3) Худога бўлган муҳаббат. Бу муҳаббатни диндорларга хос деб ҳисоблайди. Уни оналик меҳрига ўхшатади.

Фромм ота меҳридан, она меҳрини ажратади. Ота ўз фарзандларига бир хилда муносабатда бўлмайди. У кўпинча ўзига ўхшашроқ итоаткор фарзандига муҳаббатини беради. Она меҳрини эса Қуёш нурига ўхшатади. У барча фарзандларига баробардир. Қуёш Еру-заминни қандай иситса, ҳаёт ато этса, она ҳам барча болаларидан бир хилда илиқ оналик меҳрини аямайди. Ота меҳри ойдек равшан, лекин совуқ бўлса, она меҳри қуёшдек иссиқ ва ҳаётбахшдир. Оналик меҳрига яна беғаразлик хосдир, дейди Фромм. У она фарзандларини қайси бири кўпроқ моддий фойда келтиргани учун эмас, балки ҳар боласининг барча камчиликлари билан яхши кўради.

Фроммининг фикри бўйича, XX аср жамиятида инсоннинг беғоналашиши масаласи асосий масалага айланиб қолди. Бунинг асосий сабабларидан бири, олимнинг фикрича, инсонлар ўртасидаги меҳрнинг йўқолиши ва унинг ўрнини моддий манфаат эгаллашидадир. Бундай жамиятда инсон ўз қадр-қимматини йўқотиб, қандайдир нарсага, мулкка айланиб қолади. Масалан, оилада мулк муносабатлари яққол кўринади. Фроммининг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эркаклар аёлларга нисбатан мулкчилик

---

<sup>2</sup> Ўша асар. –Б. 243.

муносабатида бўлишган. Натижада аёлнинг ҳис-туйғулари, эркинлиги поймол бўлган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг кадр-қийматини фақат оилада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. Натижада, дейди Фромм, инсоннинг ички оламидаги ҳис-туйғулари умуман эътиборга олинмай қўйилди. Альтруистик муносабат ўрнини эгоизм эгалламоқда. Лекин эгоизм, дейди Фромм, инсон табиатидаги тубан хирсий ҳис-туйғуларни қаноатлантиради. Натижада эгоизм пессимистик ҳолатга ва ҳаётга бўлган қизиқишнинг йўқолишига олиб келади. Ҳаётга қизиқиш, ундан хайратланиш ҳисси йўқолар экан, инсоннинг онги остида ўлимга интилиш (танатос кучи) зўраяди. Натижада ҳозирги ривожланган жамиятимизда ўзини ўлдириш ҳоллари кўпаймоқда. Бундай салбий руҳий кучларни Фромм неофилия деб атайди. Ўлимга, ўлик шаклларга қизиққан шахсларни эса неофил деб атайди. Бундай ҳолатдан чиқиш йўли, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бир-бирига бўлган меҳр-оқибатнинг юксалиши - альтруизм ҳиссиётининг кучайиб боришдадир.

Альтруист одам доим оптимист бўлади. У ҳаётга қизиқувчан, хушфезъл, хайратланиш қобилиятини йўқотмаган шахсдир. Бундай одамларнинг ички руҳий ҳолати фақат ижобий бўлиб, ҳар қандай қийинчиликларга дош беришга қодирдир. Жамиятнинг инкироз ҳолатларида бундай шахслар одамларга далда бериб, руҳий кўтаринкилик ҳолатини жамиятда кўпайтирадilar. Бундай шахсларни Фромм жамият тараққиётини ҳаракатлантирувчи куч, дейди.

Фромм ва Фрейд таълимотини солиштирар эканмиз, фрейдизмни қанчалар ўзгарганини кўришимиз мумкин. Фрейд таълимотида инсон руҳиятидаги асосий куч - бу бузгунчиликка интилиш кучидир. Бу кучнинг асоси "либидо", яъни онг остида яширинган, жамият томонидан тақиқланган, инцестуал (қон аралашishi) ҳис-туйғуларидир. Фрейд инсоннинг хирсий, жинсий томонига, ҳислатларига кўпроқ эътибор бериб, уларни инсон табиатида асосий куч, деб ҳисоблайди. Унинг шогирди Фромм эса, бундай қарашни танқид қилиб, инсон руҳий оламда жинсий алоқалар билан бир қаторда, эзгу ҳис-туйғуларнинг аҳамияти ниҳоятда катта, деб ҳисоблайди. Инсон табиатидаги беғараз меҳр-туйғуни ҳаётга интилиш билан боғлайди. Буни нафақат маданият томонидан берилган, балки инсоннинг ботинида мавжуд бўлган энг кучли туйғу, деган хулосага келади.

#### **6-мавзу. Инсон ҳақидаги диний таълимотлар (2-соат)**

Инсоннинг диний талқини. Неотомистик антропология, унинг ривожини. Э.Жильсон, Д.Клубертанц, Ф.Коплстон ва Ж.Маритен неотомизм вакиллари.

Инсон Ҳақидаги протестант таълимот. К.Барт (1886-1968) қарашларида гуманизм масалалари. Ф.Гогартен (1887-1967). Эътиқод ва билим муносабати.

Тейяр де Шарден инсон феномени Ҳақида.

Инсон Ҳақидаги диний таълимотларнинг ҳозирги кундаги аҳамияти ва тақдири.

#### **РЕЖА:**

1. Инсон ҳақидаги диний таълимотларнинг шаклланиши.
2. Неотомистик антропология, унинг ривожланиши.
3. Инсон ҳақидаги протестант таълимот.
4. Тейяр де Шарден инсон феномени ҳақида.
5. Инсон Ҳақидаги диний таълимотларнинг аҳамияти.

#### **АДАБИЁТЛАР.**

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанимиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Шарден П.Т. Феномен человека. - М.: 1987.
5. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: 1986, с. 264-279.

6. История философии в кратком изложении. - М.: 1995.
7. Вьяккерев Ф.Ф. Категория бытия в критической онтологии Н.Гартмана. // Вестник Санкт Петербургского университета. 1992, выпуск 2, с. 38-43.
8. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. - М.: 1997.
9. Новейший философский словарь. - Минск, 1998.

### **7-мавзу. Фалсафий антропология (2-соат)**

Фалсафий антропологиянинг вужудга келиши, унинг назарий асослари.

А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон - номукамал мавжудот сифатида.

Э.Ротхаккер, М.Ландманнинг маданий-фалсафий антропологияси. Инсон ва унинг яшаш тарзи.

М.Шелер, Г.Э.Хенстенбергнинг фалсафий-диний антропологияси. Инсоннинг коинотлаги Ўрни. Фалсафий антропологиянинг тақдири.

#### **РЕЖА:**

1. Фалсафий антропологиянинг вужудга келиши, унинг назарий асослари.
2. А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси.
3. Э.Ротхаккер, М.Ландманнинг маданий фалсафий антропологияси.
4. М.Шелер, Г.Э.Хенстенбергнинг фалсафий-диний антропологияси.
5. Фалсафий антропологиянинг тақдири.

#### **АДАБИЁТЛАР.**

1. Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. –Тошкент: Маънавият, 2008.
2. Каримов И.А. Энг асосий мезон – ҳаёт ҳақиқатини акс эттириш. –Тошкент: Ўзбекистон, 2009.
3. Каримов И. Асосий вазифамиз – ватанамиз тараққиёти ва халқимиз фаровонлигини янада юксалтиришдир. –Тошкент: Ўзбекистон, НМИУ, 2010.
4. Григорян Б.Т. Философская антропология. - М.: 1982.
5. Буржуазная философская антропология XX века. - М.: 1986.
6. Любутин К.Н. Критика современной философской антропологии. - М.: 1970.
7. История философии. - М.: 1997.
8. Новейший философский словарь. - Минск, 1998.

Фалсафий антропология оқими XX асрнинг 20 йилларида шаклланди Иккинчи Жаҳон Уруши йилларида бу фалсафий оқим ривожини бироз сустлашди. Бу оқим инсон тўғрисидаги назарий билимларни қайта кўриб чиқиш натижасида вужудга келди. Бу дунёқарашда инсон табиати янги фалсафий ечимини топди.

XX асрнинг биринчи ярмида бу оқим иррационал фалсафий қарашлар анъаналарини давом эттирди. Жумладан, экзистенциализм ва феноменология оқимларининг инсон ҳақидаги фикрларини бироз ўзгартириб, ўзига хос инсон фалсафасини ривожлантирди.

60-йилларнинг охири - 70-йилларнинг бошларида фалсафий антропология янгиланди. Бунда инсоннинг фалсафий антропология нуқтаи-назаридан қаралиши, чегаралари кенгайтирилди, илмий асоси чуқурлаштирилди. Бу оқим фикрича, инсоннинг табиати табиийлик ҳолати чегарасидан чиқиб кетади. Ҳозирдаги инсон моҳиятининг таҳлили табиат фанлари томонидан, руҳ ҳақидаги фанлар ҳамда маданият ҳақидаги фанлар тажрибалари билан кенгайтирилмоқда. Бундан ташқари, фалсафий-антропология таҳлил соҳаси олмон файласуфларининг “инсон ҳақидаги фан”, жисмоний антропология ва зоопсихологияси, америка маданий антропологияси ҳамда инглиз ижтимоий антропологияси каби янги оқимлар билан бойиди.

Фалсафий антропология оқимининг Ғоявий манбаъи “ҳаёт фалсафаси”га асосланади. Ҳаёт фалсафасининг тамойиллари инсон табиатини “янги” антропология тушунишда қўлланилди. Шунинг натижасида фалсафий антропология асосий фанлар

каторига кўшилди. Бу оқимга биноан, инсон нафақат ақлли мавжудот. Унда биологик характердаги бошқа кучлар ҳам мавжуддир. Инсон “ҳали тўлиқ шаклланмаган хайвондир”, “у биологик зарарлидир”, ҳайвоний ҳаётга мослашмаган, шунинг учун ҳам очик тизимдир, имкониятлари кенгдир. Бу фикрлар фалсафий антропологиянинг асосий коидалари ва элементларини ташкил қилади.

Ҳозирги фалсафий антропологияни тушуниш учун унинг тарихига назар ташлаш лозим. Бу оқимнинг асосчилари Макс Шелер (1874-1928), Гельмут Плеснер ҳисобланадилар. Улар бу оқимнинг мазмунини аниқлаб бердилар. Улар фалсафий антропологиянинг дастурини яратиб бердилар. Асосий тамойиллар, методологик-назарий асослар кейинчалик янада кенгайиб ривожланиб борди, ҳозирги кунда ҳам бу жараён узлуксиз давом этмоқда. Шунингдек, бу оқим ривожига ўзининг салмоқли хиссасини кўшган файласуф А.Гелен ҳисобланади.

**А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон “тўлиқ бўлмаган” мавжудот сифатида.** Инсон ҳаётининг онгсиз ҳаётий соҳасининг устунлиги ҳамда Ницшенинг инсонни “яқунланмаган хайвон” сифатидаги қараши А.Гелен (1904-1976) фалсафий антропологиясининг таянч нуқтаси бўлди. Гелен таълимотида биологик хусусиятлар устуворлик қилади. У дастлаб инсоннинг табиий (ҳайвоний) инстинктларини, бу инстинктларнинг инсоннинг ҳаётий фаол ҳаракатига таъсирини ўрганади. Гелен инсон билан хайвон ўртасидаги фарқни, улар биологик тузилишини солиштириш асосида кўрсатиб беради. Гелен Шелернинг ҳаёт билан руҳ дуализмидан воз кечади, лекин маънавий руҳиятни фақат инсонга хос хусусият эканлигини тан олади. Маънавият, Гелен фикрича, ҳаётдан ташқаридаги бошланғич эмас, балки инсон табиатининг реал ҳаётий имкониятидир.

Гелен таълимотининг асосий тезиси бу инсонни биологик тўлиқ бўлмаган мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон ўзининг ҳайвоний-биологик тузилишида инстинктлар билан қуролланмаган, “яқунланмаган”, “мустаҳкамланмаган” дир. Биологик чала-яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёга очиклигини аниқлаб беради. Ҳайвонот олами муайян муҳитга, ўз худудига қатъий боғлангандир. Инсон бўлса муайян муҳитга муқим боғланмаган, унда мослашиш қобиляти бор, у ўзгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиклик инсон дунёсини, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Ҳайвонот дунёсидан ажралиб қолиб инсон, ўз тақдирини ўзи ҳал қиладиган бўлди. Ўзини сақлаб қолиш учун у янги шарт-шароитларни, муҳитни, ўз ҳаёти учун зарур бўлган омилларни яратишга мажбур бўлади. Жумладан, ўзини ҳам ўзгартириб, ўзи яратган сунъий муҳитда истиқомат қилади. Шундай қилиб, биологик жиҳатдан мослашмаган “чала ярим” инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен ўз тезиси орқали асослаб берди.

Шундай қилиб, Геленнинг антропология таълимотига биноан, табиат инсонни “инсоний” қилиб яратди, унга ҳайвоний инстинктларни бермади. Бу ерда Гелен инсонга фақат бир ёқлама ёндошди. Гелен ўз таълимотини эмпиризмга асосланган таълимот, деб атади. У ўз тадқиқотларидан умумий фан назариясига оид хулосалар чиқармайди. У кўпгина ҳодисаларни ўрганади, муносабатларни очиб беришга ҳаракат қилади.

Умуман олганда, инсоннинг конкрет хусусиятлари ва уни умумфалсафий маънода тушуниш бу фалсафий антропологиянинг хусусиятларидан биридир.

**Ахлоқий қарашлари.** Геленнинг антропологик таълимоти ахлоқий қарашларида ҳам ривожлантирилган. Унинг фикрича, инсоннинг биологик жиҳатдан тўлиқ бўлмаганлиги, ўзига хос тана тузилишига эга бўлганлиги, унинг мавжудликнинг маданий шаклига мослашганлигидан далолат беради.

Ўзининг ахлоқий қарашларини Гелен инсон юриш-туришини, ахлоқий томонларини ўз даври одоб-ахлоқ тўғрисидаги фан далиллари билан исботлашга ҳаракат қилган.

Ахлоқий таълимотида Гелен қуйидаги тамойилдан келиб чиқади: “инсонда бир-бири билан боғланмаган, фарқ қиладиган инстинктга ўхшаш импульслар бор - улар ижтимоий ўзини тутиш пружинасига ўхшайди. Ана шулар ижтимоий бошқаришнинг ва этиканинг

эмпирик предметини ташкил қилади”. Ижтимоий ҳуққ-атвор йўналишини туҒма импульс сифатида берилган йиртқичлик, босқинчилик инстинкти аниқлайди. Босқинчилик энергияси турли ҳуққ-атвор шакллариға ўтиб кетади.

Турли шаклдаги ҳуққ-атворнинг илдиз отганлиги, ҳамда унга монанд урф-одатларнинг ва ижтимоий тузилмаларнинг инсон борлиҒидаги инстинктив ҳолат инсонға туҒма ҳолда бошқаларнинг манфаатини ўйлаб ҳаракат қилиш учун берилгандир, дейди Гелен. **Ўзаро муносабатлик**, Гелен фикрича, катта аҳамиятға эгадир. Шунингдек, бундай муносабат инсон фаолиятининг асосий табиатини ташкил қилади. Ахлоқий ва ҳуқуқий нормаларни инстинктив-ҳаётий келиб чиққанлиги ҳамда инсон ҳуққ-атворини бошқариш, Гелен фикрича, “табиий ҳуқуқ” билан асосланади ва ҳуққ-атворнинг “туҒма”, “табиий” шакллариға бориб тақалади. Тузилган шартноманинг қоидаларға амал қилиш, ўзгани ўзи билан тенг кўриш, ҳуқуқ олдидаги барчанинг тенглиги каби тарихий шаклланган “табиий ҳуқуқлар” Гелен томонидан инсоний муносабатлардаги туҒма инстинктив одатларнинг идеал тарзда намоён бўлишидир. Ана шундай мажбурият инсондаги инстинктив номукамалликни тўлдиради. Ижтимоий муносабатларнинг бошқа шакллари ҳам шундай тарзда тушунтирилади. Демак, бундай ўзаро муносабат тамойиллариға амал қилиш инсон муносабатлари тизимининг мутаносиблигини, тенг ҳуқуқлигини бир мезонда ушлаб туради. Жиноят ҳуқуқининг тасдиқланиши, келтирилган зарарни қоплаш, ўзаро маҳсулот алмашиш шартлари, қасос олиш одати, никоҳ ва оила муносабатлари, диний одатлар, удумлар, байрамлар - буларнинг ҳаммаси, Гелен фикрича, ўзаро муносабат инстинктларининг институтлашган кўринишларидир.

Гелен маданий-тарихий ҳаётнинг муассасавий шаклини ҳам инсон ҳаётий фаолиятининг антропобиологик асоси билан боҒлайди. У маданий-тарихий асослашда оила, хусусий мулк, бошқарув, ҳарбий иш муассасаларининг таъсирини инкор қилмайди. Бу муассасалар, унинг фикрича, “ишлаб чиқарувчи корхоналар” ролини ўйнайди. Улар инсон ҳаётида зарур вазифаларни бажаради, уларсиз инсон ҳаёт кечири олмайди, яъни бу муассасалар кўпайиш, боқиш, хавф-хатардан ҳимоя қилиш ҳамда тартибға солиш, инсонлар ўртасидаги узоқ муддатли муносабатларни таъминлаш каби вазифаларни бажаради. Демак, бундай тузилмалар инсонларнинг ҳаётини бир маромда муҳофаза қилиб туради, инсон табиатиға хос бўлган чалаликни, ҳимоясизликни бартараф этади.

Шундай қилиб, Гелен фалсафий антропологиясида инсониятнинг маданий, маънавий-ахлоқий имкониятлари тан олинмайди. Инсон ўз ҳаракатида фақат ҳаётий-инстинктларға амал қилган ҳолда яшайди. Умуман, инсон фақат биологик мавжудотдир, деб Гелен бир томонлама талқин қилди. Унинг руҳий имкониятлари, иродаси, қалби каби хилқатлари аҳамиятини етарли даражада баҳоламай, инстинкт табиатиға бўйсундириб қўя қолди.

**Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг маданий-фалсафий антропологияси.** А.Геленнинг биофалсафий антропологияси зиддиятли эди, яъни инсондаги фақат биоинстинктив хусусиятлар бўрттириб кўрсатилган эди, ундаги руҳиятға эътибор қаратилмаган эди. Ана шу зиддиятларни силлиқлаб, инсоннинг биологик ва руҳий мавжудотлигини тан олган файласуфлар Э.Ротхакер (1888-1965) ва М.Ландман (1902 йилда туҒилган) бўлдилар. Ўзларининг фалсафий антропологиясида М.Шелер, Г.Плеснер ва А.Гелен каби инсонни ҳайвон билан солиштириб ўрганадилар. Зотан, Гелен томонидан инсон ўзига хос биоруҳий асосда ўрганилса, маданий антропологияда инсон моҳияти трансцендентал ҳиссиёт ва маънавий асосида очилади. Инсон маданият ижодкори ва маданиятнинг маҳсулидир.

Фалсафий антропологиянинг умумий тамойили инсонни фаол мавжудот сифатида таърифлаш, конкрет маданиятларни муайян ҳаёт тарзи сифатида талқин қилишидир. Буларнинг ҳаммаси орқали охир-оқибат инсон борлиҒи нуқтаи назари бўйича, муайян ҳаётий вазиятда дунёни тасаввур қилиши маълум ҳиссиёт орқали фаол мавжудот сифатида ўзини намоён қилади. Инсон фаолияти атроф оламға бўлган ўзига хос жавоб сифатида юзага келади. Инсон, Ротхакер фикрича, мўъжизавий борлиқ билан ўралгандир.

Борлиқ инсонга тайёр берилмаган, у сирли ва иррационалдир. Ана шу борлиқдаги дунёвий материядан инсон ўзининг дунёсини тузади. Бироқ инсон, унинг фикрича, соф нарсага, материяга, мутлоқ хаосга зид ўринни эгаллайди. Шаклланаётган инсон фаолиятида, маълум маънода, “туҒма” хислатлар берилгандир. Бунда Ротхакер, шаклланаётган фаолиятга, ўзгача бўлган фаолиятнинг таъсир қилишини назарда тутади.

М.Шелер А.Гелен фикрига қўшилган ҳолда Э.Ротхакер ҳайвонларни инстинктлар ва хирслар ҳукми остида яшашини тан олади. Шунинг учун ҳам “атроф олам” билан улар ўртасида ҳеч қандай масофа йўқ. Инсон билан табиат ўртасида эса бу масофа кўзга ташланади. Шунингдек, Ротхакер фикрича, инсоннинг ўзининг ҳам “ўзига хос олами” мавжуд. Жумладан, турли муҳитларда яшайдиган инсонларнинг дунёқараши ҳам турлича бўлади. Уларнинг маданиятлари ҳам ўзига хос тарзда шаклланиб, бир-биридан фарқ қилади. Масалан, юнонларнинг санъати римликларнинг санъатидан фарқ қилади ёки инглизларнинг турмуши олмонларнинг турмуш тарзидан, дунёқарашидан фарқланади ва х.к.

Алоҳида ҳиссиётлар, таассуротлар физиологик “онгдан ташқарига” чиқиши мумкин, шунингдек, муайян индивид ҳам ўз ҳаёт тарзига аҳамиятли бўлган «маданият»ни қабул қилади. Ҳайвонот аввалданок ўз “атроф-муҳитига” эга, у ҳам табиат томонидан берилгандир. Инсон бўлса, кечроқ ўз “атроф-муҳитига” эга бўлади, ўз фаолиятига қараб ўзига хос “дунёсига” эга бўлади. Унинг “атроф-муҳити” маданиятга тааллуқлидир, шунинг учун ҳам инсон ўз “атроф-муҳитига” ҳайвонга нисбатан ўзгачароқ эга бўлади. Ҳайвонот оламида “атроф-муҳитга” унинг бутун тури кириши мумкин. Маданият дунёсида эса алоҳида инсон гуруҳларининг ўз “атроф-муҳитлари” бор. Масалан, халқнинг, бир касбда ишловчиларнинг ва х.к. муайян гуруҳ намояндаси шу гуруҳга сингиб кетади, ундан чиқиб кетиши ҳам мумкин, ёки уни ўзгартиради ё қайта қуриши мумкин.

“Ҳаёт тарзи” ва “атроф-муҳит” ҳақидаги таълимотида Ротхакер инсон маданий борлигини, яшаш тарзини конкретлаштиради, лекин уларнинг ҳаётини биологик, экзистенциал тарзда тушунади. Дунёга амалий жиҳатдан муносабатда бўлишни эса эмоционал-экзистенциал тарзда талқин қилади, яъни мавжудликни биологик ҳамда экзистенциал ҳолда ҳис қилади. Шу маънода Ротхакер дунёни ва мавжудликни ўзига хос талқин қилади. Мавжудлик, Ротхакер фикрича, сирли ва инсонга бегона бўлган объектив реалликдир, ундан инсон фойдаланиши зарур. Дунё бўлса инсон томонидан талқин қилинган, маълум ҳаёт тарзи орқали инсон ундан таъсирланган ва яшаб ўтилган борлиқдир. Амалий жиҳатдан “инсон ҳодисалар, феноменлар дунёсида яшайди, ўзининг қизиқишлари, ҳаётий талаблари орқали сирли мавжудликни нур каби ёритади”.

Шундай қилиб, Э.Ротхакернинг маданий антропологияси Гелен антропологиясидан бирмунча фарқ қилади. Бу ерда урғу инсон руҳий моҳияти томонга берилади, лекин унинг биологик асоси сақланиб қолади. Фақат унига эмоционал априор шакл берилади, яъни бу муайян маданий ҳаёт тарзи шаклланишида ўзига хос аҳамият касб этади. “Ҳиссиёт ва таассуротларда, ҳамда қабул қилиш ва фикрлаш шаклларида мавжудликни билишнинг трансцендентал шакллари бордир”.

Умуман, Ротхакернинг антропологик фалсафасининг хусусиятлари шундан иборат. Бу таълимот ҳам инсон моҳиятини объектив мавжудлик билан боғлиқлигини инкор қилади. Инсонни тўлиқ ташкил қилинмаган, шаклланмаган борлиқ, деб тушунади. Ундан ташқари, мана шу тартибга тушмаган борлиқда, биологик жиҳатдан мослашмаган инсонда объектив тарзда фаоллик мавжуд. Ана шу фаоллиги туфайли у ўз “сунъий муҳити” ни яратади. Геленда инсон фаоллиги биологик томондан очиб берилса, Ротхакерда эса ҳаётий-экзистенциал талаблар орқали очилади. Бу ерда инсоннинг субъектив ижодиёти мутлоқлаштирилади, маданиятнинг умуминсоний томонлари инкор қилинади. Э.Ротхакер, ундан сўнг М.Ландман Геленнинг табиий ва биологик инсон талқинидан узоқроқ кетадилар, яъни уни маданиятнинг кўп хиллилиги билан бойитадилар.

М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини Дарвиннинг эволюцион таълимотини танқид қилиш билан бошлайди. Гелен сингари, М.Ландман ҳам инсонни ҳайвон билан солиштиради, инсондаги биологик хусусиятларнинг аҳамиятини бўрттиради. Инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни кўриб, Ландман улар ўртасидаги «генетик яқинлик»ни инкор қилади. Инсондан бошланадиган янгилик ҳайвонга зид туради, улар ўртасидаги умумийлик бутунлай йўқолади.

М.Ландман инсон табиатининг сабабий эволюцион талқинини инкор қилади ҳамда тараққиётнинг олдинга қараб ҳаракат қилишини ҳам тан олмайди. Унинг фикрича, эволюцион ҳаракат куйидан юқорига қараб ҳаракат қилмайди. Инсондаги ўзгаришлар ҳам айнан шундайдир. Шунинг учун ҳам тарихдаги биологик ва маданий ҳодисаларни тартибга солиш мумкин эмас, чунки улар алоҳида-алоҳида типлар, турлар шаклида шаклланади, ривожланади. Бу ерда М.Ландман ривожланишдаги узвийликнинг аҳамиятига етарли баҳо бермайди, уни тан олмайди. Инсоният тарихи плюралистик тарзда шаклланади, ҳар бир маданият ўз-ўзича кадрлидир ҳамда тенг ҳуқуқлидир. Улар бир-биридан келиб чиқмайди, бир-бири орқали талқин қилинмайди, бир-бирига ўхшамайди.

М.Ландман фикрича, инсон моҳиятидаги маънавийлик фақат инсонга хос хусусиятдир. У инсоннинг маданий-маънавий табиатини очиб беришда худди ана шу тезисдан фойдаланади. Демак, инсоннинг танаси унинг руҳиятига боғлиқдир. Инсондаги руҳият, М.Ландман фикрича, устуворлик қилади. Гелен кўпроқ инсоннинг биологик - инстинкт томонига аҳамият берганлиги учун ҳам айнан шу жиҳатини Ландман танқид қилади.

М.Ландман инсондаги биологик ва руҳийлик муносабати масаласида биолог-олим А.Портманнинг қарашига мурожаат қилади. Портман ўз тадқиқотларида инсондаги руҳийлик, унинг моддий танасидан устун туришини таъкидлайди. “Руҳ - ташкил қилади”, дейди М.Ландман. Руҳият тананинг тўлдирувчиси эмас, балки асосий сабаби, яъни бирламчи аҳамиятга эгадир. М.Ландманнинг маданий-антропологияси шундай хусусиятга эгадир. Инсон тана тузилишининг потенциал имкониятлари Ландман томонидан руҳият орқали талқин қилинади. Шундай қилиб, М.Ландман Гелендан ўзгачароқ, инсон асли бошидан руҳий мавжудот сифатида яратилгандир, унинг биологик хусусияти тасодифият натижаси эмас, балки ҳаётнинг қонуниятли тараққиётидир. У ўз қонунини руҳият марказидан олгандир, деган хулосага келади.

Шундай тарзда биологик фалсафий антропологияга боғланган ҳолда, ҳамда бу оқимнинг дастлабки намоёндалари билан мунозара юритган ҳолда М.Ландман ўз фалсафий-маданий антропологиясининг асосий Ғоясини илгари суради. М.Ландман фикрича, биологик антропология инсонни соматик руҳиятидан келиб чиқиб, унинг бутун борлиғини яқка тизим сифатида, яъни тана ва жон бирлиги, ундан ҳам юқорироқ даражада турган объектив руҳ билан муносабатини тан олмайди. Шунинг учун ҳам М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини объектив руҳ антропологияси деб ҳам атайти.

М.Ландман фикрича, инсон объектив руҳнинг маҳсули, ҳам қуролидир. Объектив руҳ инсондан илгари мавжуд бўлади, бир вақтнинг ўзида унга ҳам боғлиқдир. Яқка инсон учун табиий олам шаклланган, одатий тафаккур учун бирламчи ролни ўйнаганидек, объектив руҳ ҳам субъектив руҳ учун бирламчилик мақомини касб этади. Шундан келиб чиққан ҳолда, ҳақиқат яқка субъект билими орқали очилмайди, балки маданиятнинг эришган ютуқлари, жамият учун умумий анъана сифатида қабул қилинган ҳодисалар, қонунлари, умумийлик - ҳақиқат мезонидир.

“Объектив руҳ, - деб ёзади М.Ландман, - субъективликда бирламчи асос ролини ўйнайди, субъективлик унинг намоён бўлиши сифатида рўёбга чиқади”. Кант айтганидек, деб ёзади Ландман, бизнинг билимларимиз априор шакллар орқали намоён бўлади, борлиғимизни англаш эса объектив руҳнинг кўриниши орқали намоён бўлади. Объектив руҳдан ташқарида улар мавжуд бўла олмайди ҳам, била олмайди ҳам.

Шундай қилиб, маданий антропология, Ландман фикрича, индивидуал фалсафий антропологиянинг камчиликларини енгиб, ҳақиқий инсон фалсафасига айланиши



зарурдир. У инсонни ҳар томонлама тушунтириб бериши, унинг турли соҳадаги фаолиятини очиб бериши лозим. Шу жиҳатдан қараганда, Ландман индивидуал, биологик, фалсафий-антропологиянинг бир томонламалигини тўғри танқид қилган. Демак, Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг антропологик таълимотида анъанавий немис идеалистик фалсафий тизимини тиклашга бўлган ҳаракатни кўришимиз мумкин. Шу маънода олиб қараганда Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг таълимотлари, трансцендентал-идеалистик маданият фалсафаси, руҳий-ҳаётий тусда намоён бўлади. Уларнинг қарашларида маданий антропология эмас, балки ўзига хос маданият фалсафаси ривожлантирилган.

**Фалсафий-диний антропология (Г.Э.Хенгстенберг, Ф.Хаммер)** М.Шелер ўзининг “Инсон ва тарих” асарида инсон фалсафий ўзини англашининг беш тури ҳақида гапиради. Шундай турлардан бири диний антропологиядир, яъни инсон ва унинг ҳаёт фаолияти бевосита худога боғлиқлиги, ҳамда трансцендентал илоҳий бошланғичга эғалиги орқали намоён бўлишидир. Шелернинг ана шу асосий тамойили кейинги ижодида ўзгарганлигига қарамай, фалсафий-антропологиянинг бошқа Ғоявий оқимлари учун назарий манбаъ ролини ўйнади.

Инсон “объектив мавжудот” сифатида. Ҳозирги фалсафий-диний антропологиянинг йирик намоёндаларидан бири Г.Э.Хенгстенберг (1904 йилда туғилган) ҳисобланади. У “объективлик антропологияси” нинг асосчисидир. Унинг қаршида инсон борлиғи ва моҳияти феноменологик, антропологик таҳлил асосида очиб берилгандир.

Г.Э.Хенгстенберг инсон ҳаёти таҳлилини илмгача бўлган интуитив тасаввур қилиш услуги орқали бошлайди ва бундай услуб ҳар бир тадқиқотда қўлланилиши лозим, дейди. Шундай интуитив “билиш услуги” объект тўғрисида дастлабки тушунчани беради ва кейинги мулоҳазаларга йўл очиб беради. Шунингдек, Хенгстенбергнинг таҳлил услубига биноан, инсон тўғрисида шундай англаш ва зарурий ҳукмларни илгари суриш лозимки, токи у тафаккур орқали инкор қилинмасин ёки уларни инкор қилиш ўз-ўзидан инсонийлик тўғрисидаги дастлабки тасаввурларни ҳам бузилишига олиб келсин. Шундай йўсинда Хенгстенберг ўзига хос мажбурийлик талабини тақлиф этади. Лекин у Гуссерлча феноменологик услубни назарда тутмайди. У “умумий онг” учун индивидуал онгни қавс ичига олган туркумлашни назарда тутадик, битта қилинган ноўрин ҳукм инсонни экзистенциал ўз-ўзини инкор қилишга олиб келиши шарт. Чунки антропологик ҳукм доимо ўзи устидан ҳукм чиқаришдир.

Ана шундай услублар, қоидалар орқали Хенгстенберг ўзининг асосий фалсафий-антропологик тезисини илгари суради. Унинг таъбирича, инсон табиати ҳақидаги ҳукмни инкор қилиш инсонийликни йўқ бўлишига олиб келади. Бу антропологик қоида бўйича, инсонга объективлик хусусияти хосдир. “Объективлик деганда шундай ҳолатни назарда тутадиларки, - дейди Хенгстенберг, - объектга мурожат қилиш унинг ўзлиги учундир, ҳар қандай фойдалилик, манфаатлилик хусусиятларидан ҳолис бўлиш лозим. Объектга бундай мурожат фақат мушоҳада, амалий таъсир ва эмоционал баҳо орқали амалга ошади”.

Объективлик ахлоққача бўлган маданиятнинг турли соҳаларида ўзини намоён қилади. Шунингдек, конкрет илмий билимда ҳам объективлик учрайди, чунки ҳар бир тадқиқотнинг мақсади муайян предметнинг ўзига қаратилади. Хенгстенберг фикрича, объективликнинг янада юқорироқ поғонаси ахлоқий соҳада намоён бўлиб, муҳаббат ҳиссиёти орқали аниқланади. У Шеллернинг муҳаббат тўғрисидаги фикрига таянади. Муҳаббат “сен”нинг қадрини юксалтиришга қаратилган. Бу қадрият ҳали амалга ошмаган, лекин албатта рўёбга чиқади, ана шу “сен” орқали ва шу “Сен” учун у юзага келади. Муҳаббат, Хенгстенберг таъкидича, объективликнинг якуни сифатида намоён бўлади. Ҳар бир ахлоқий ҳаракатнинг асосида муҳаббат ҳиссиёти туғма равишда мавжуддир.

Объективликнинг энг юқори шакли динийликда учрайди. Бу ерда объективлик предмети ўзига хос равишда намоён бўлади. У ўз борлиғини йўқотмайди ҳам, топмайди ҳам, бизнинг хоҳиш-иродамизга боғлиқ ҳам эмас. Шунинг учун ҳам унга бўлган муҳаббат, сиғиниш, ҳамда шу ташқи предметнинг қандай бўлса шундайлигича борлигидан қувонишида намоён бўлади.

Шундай қилиб, инсон ўзидан ташқаридаги борлиққа объектив муносабатда бўлиши керак. Лекин у бундай қилмаслиги ҳам мумкин. У бутунлай зид ҳолатда туриб ҳаракат қилиб, нообъектив бўлиши ҳам мумкин. Ҳиссий объективлик муҳаббат орқали ўзининг энг юқори нуқтасига эришса, нообъективлик Ғазаб орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам инсон объективлик томонида бўлиши зарур ёки унга қарши ҳолатда туриши мумкин. Хулқ-атворнинг ана шу икки шакли - объективлик ва нообъективлик танлаш эркинлигини келтириб чиқаради. Танлаш эса, Хенгстенберг фикрича, инсон шахсига боғлиқдир. Шахс танлаш орқали бир қарорга келиш учун ўзининг ақлий, иродавий ва туй<sup>3</sup>у кучларини ишга солади.

Шахс тўғрисидаги таълимотида Хенгстенберг шахс ва унинг илоҳий мақсади ўртасидаги муносабатни тушунади. Бу муносабатлар моддий борлиқ сабаблари орқали талқин қилинмайди. Илоҳий мақсад, яъни шахс - эркин, моддийликка боғланмагандир. У эркин субъект сифатида ҳаракат қилади ва бир қарорга келади. Бу эркинлик унга “дастлабки куч” орқали берилган. Шахснинг бундай шаклини Хенгстенберг диний Ғоя билан боғлайди. Худо трансцендент оламда мавжуд бўлса ҳам, лекин бу оламда инсон билан биргаликда ҳаракат қилади.

Инсон конкрет ҳаракатидаги объективликнинг намоён бўлишини Хенгстенберг нариги дунёнинг (мақсад шакллантирувчи дунё) ҳамма трансцендент муносабатлари, бу дунёда инсон турли ҳаётий фаолияти орқали очилади, дейди. Бу муносабат “объективлик” ва “моддийлик”нинг ўзаро боғлиқлигида яққол кўзга ташланади. Демак, олимнинг фикрича, инсоннинг биологик тузилмаси табиий эволюция жараёни сифатида тушунилмайди, балки бу инсоннинг объективликка мойиллиги борлиги орқали очилади. Инсон биологияси объективликдан келтириб чиқарилади, объективликка эга бўлган инсон, шунга хос тана тузилишга эга бўлиши лозим.

Хенгстенберг Ландман каби Геленга қарши мунозарага киришади. Геленнинг антропологик биологизмига қарши чиқади. Хенгстенберг Геленнинг антропологиясини таърифлаб, уни ожиз инсон антропологияси, деб атайди.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсоннинг онтологик ибтидосини руҳдан келтириб чиқаради. Инсон руҳга эга. Унинг бу хислатини биологиядан ва ҳаётий психологиядан фарқлаш зарур, уларни бир-биридан ажратиш керак эмас. Хенгстенберг фикрича, руҳ ўз-ўзини намоён қилувчи сифатида кўринади. Руҳ макон ва замондан ташқарида бўлади, лекин ўзи ўзгармас хусусиятга эгадир.

Руҳнинг онтологик намоён бўлишини Хенгстенберг ҳаётий соҳалар ўртасидаги муносабатлардан қидиради. Бу муносабатларга кўра, инсон руҳи ўз моддий борлиғи орқали ҳиссиётга тўлади, чунки у танаси орқали намоён бўлади, ҳамма ҳаракат шакллари орқали руҳнинг намоён бўлишига хизмат қилади.

Руҳ овози мулоқот орқали тана билан биргаликда эшитилганидек, инсон борлигининг моддий элементлари руҳнинг онтологик ўз-ўзини намоёни орқали инсон индивидуал танаси билан ягоналик даражсигача кўтарилади. Тана “руҳнинг метафизик сўзи” ролини ўйнайди. Шу тизим орқали Хенгстенберг заминий, жисмоний ва трансцендент руҳий ибтидоларнинг ягоналигини асослашга ҳаракат қилади ва Шелернинг дуализминини бартараф этади.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсон тўғрисидаги ўз мулоҳазаларида инсонни дунё билан муносабатига ўз эътиборини қаратади. Шу муносабат орқали инсон борлигини очишга ҳаракат қилади. Хенгстенберг томонидан ривожлантирилган инсон хулқ-атворининг асосий феноменологик тузилмалари - объективлик, нообъективлик ва ҳ.к.лар диний-метафизик тарзда талқин қилинади.

Хенгстенберг ҳамда фалсафий-диний антропологиянинг бошқа намоёндаларини танқид қилган файласуф Ф.Хаммер бўлади. Хаммер уларни бир-бири билан ҳеч ҳам келишмайдиган турли асослардан келиб чиқиб, ўз тизимларини яратганликларини танқид қилади.

Диний антропологик фалсафани Хаммер Хенгстенберг каби, диний тамойил асосида ишлаб чиқади. У кейинги антропологлар фикрини ривожлантириб, априор ва апостериор тадқиқот услбуларини қўшиб юборади. Хаммер ўзининг таълимотини “фалсафийроқ” қилиб ишлаб чиқади. “Инсон билими, - деб ёзади олим, - “Ғоя” орқали олинмайди, аксинча, конкретликдан, хусусийликдан умумий Ғоявийликка боради”. Шунинг учун ҳам инсон билими Ғоя ва мавжудлик билан доимо ўрин алмашиб туриши лозим. Антропологиядаги янгилик, дейди Хаммер, инсон борлиғининг бирлигида эмас, балки ана шу бирликнинг субъектдаги тирикликни ва шахсликни турли мазмуний шаклларда намоён бўлишидир. “Инсон, - деб ёзади Хаммер, - ўзини экзистенциал бирликда англатади ҳамда бўлинганликда ҳам ўзини билади”.

Хаммер, бошқа файласуф-антропологлар каби, Шелер қарашидаги зиддиятни, ҳамда камчиликларни кўрсатиб ўтади. Хаммер инсон ҳаётининг конкрет ҳодисасини теистик Ғоядан келтириб чиқаради. Хенгстенберг каби, соф инсонийликни илоҳийлик, маънавийлик ибтидоси билан боғлайди. Хаммерда инсон конкрет ҳатти-ҳаракати маънавий ибтидодан келтириб чиқарилади.

Муҳаббат муносабатлари Хаммерда Хенгстенберг каби талқин қилинади. Лекин Хаммер кўпроқ эътиборини аёл билан эркак ўртасидаги интим муносабатларга қаратади.

Икки севишган қалбнинг учрашуви табиий ва руҳий муносабатларни янги юксак даражага кўтаради. Эркак ва аёлнинг муҳаббати икки қалбни бўлинганлигини аниқ намоён қилади. Улар бирлашганда тўлиқлик юзага келади. Ўз иккинчи ярмини топмаган инсонлар ўзини жуда Ғариб ҳис қиладилар ва унинг ўрнини бошқа нарсалар билан тўлдиришга ҳаракат қиладилар.

Лекин Хаммер ўзининг бу ҳукмлари худо борлиғини “хирсий йўл билан” исботлашга олиб келмаслиги кераклигини огоҳлантириб ўтади. Икки жинс ўртасидаги ҳақиқий ўзаро муҳаббатни ҳис этган инсон шундай хулосага келадикки, худога ҳам ўзининг бутун борлиғини бахшида қилса бўлади, лекин шу билан биргаликда ўзлигини сақлаб қолади. Бундай ҳолда, деб ёзади Хаммер, инсон худонинг борлигини “танасида ҳис этади”.

Шундай қилиб, Хаммернинг диний антропологияси ҳам ортодоксал христиан дунёқараши, дунёни теологик тушунтириш тамойилларига асослангандир. Диний антропологлар ўзларининг диний-ақидавий тамойилларини дунё, инсоннинг яратилиши, инсон руҳининг абадийлиги ҳақидаги фикрларини асослашда ҳам феноменология услубларидан фойдаланадилар. Демак, бу оқим инсонни, инсон борлиғини, моҳиятини ҳар томонлама биологик, руҳий, маънавий, диний томондан атрофлича очиб беришга ўз хиссасини қўшганлиги билан аҳамиятлидир.