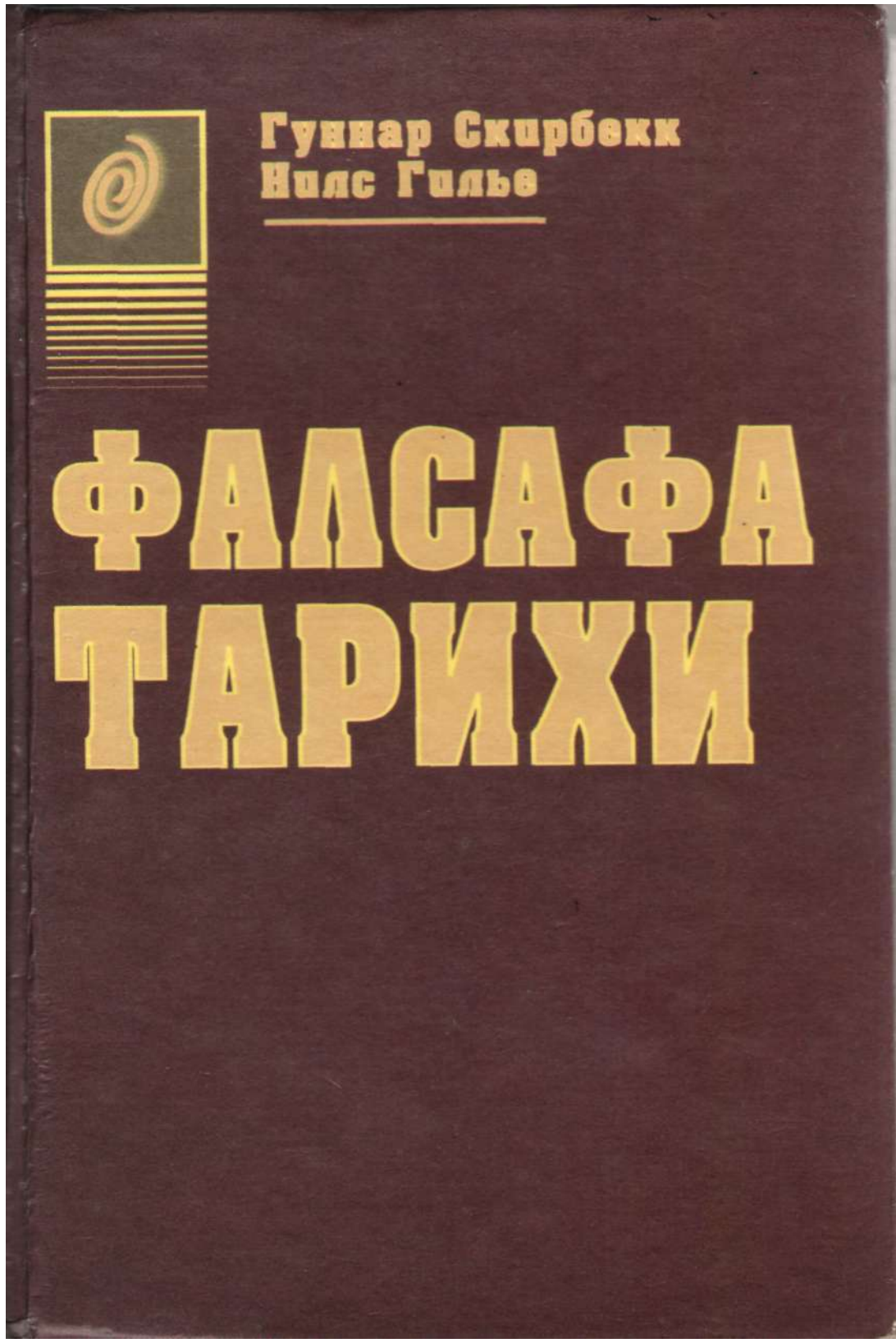

Гуннар Скирбекк
Нилс Гилье
ФАЛСАФА
ТАРИХИ

Гуннар Скирбекк
Нилс Гилье

ФАЛСАФА ТАРИХИ

Gunnar Skirbekk
Niels Gilje

THE HISTORY OF PHILOSOPHY

POLITY PRESS

Ya02.2
C-61

Гуннар Скирбекк
Нилс Гилье

ФАЛСАФА ТАРИХИ

Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги томонидан олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланмаси сифатида тавсия қилинган

03794
O'zMU
Ilmiy kutubxonasi

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

**Мазкур қўлланма Очиқ Жамият институти —
Кўмак Жамғармасининг Ўзбекистондаги ваколатхонаси
ҳомийлигида таржима қилинди ва нашр этилди.**

GUNNAR SKIRBEKK AND NILS GILJE
HISTORY OF PHILOSOPHY

AN INTRODUCTION TO THE
PHILOSOPHICAL ROOTS OF MODERNITY

© SCANDINAVIAN UNIVERSITY PRESS, OSLO

Китобни нашрга тайёрлаганлар:

Илмий муҳаррирлар: профессор *АБДУЛЛАЖОН БЕГМАТОВ,*
фалсафа фанлари доктори *М.ЖАКБАРОВ*

Ўзбекча таржима: *И. СОИФНАЗАРОВ ва Ж. МАҲКАМОВники*

Компьютер таъминотчиси: *И. АБДУВОСИТОВА, М. АБДУРАҲМОНОВА*

Техник муҳаррир: *А. ЮНУСОВ*

© Китобни рус тилига В.И.КУЗНЕЦОВ таржима қилган, 1999 йил.
© Ўзбекча нашри: Очиқ жамият институти —
Кўмак жамғармасининг Ўзбекистондаги ваколатхонаси, 2002 йил.
© «Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти, 2002 йил.

РУСЧА НАШРИГА СЎЗБОШИ

*Фалсафа тарихи*нинг ушбу нашри олтинчи норвегча нашрининг (1996 йил) қайта ишланган варианти бўлиб, бошқа ўзгаришлардан ташқари қадимги ҳинд, қадимги хитой ва араб фалсафий таълимотларига, шунингдек, замонавий фалсафага бағишланган бобларни ҳам ўз ичига олади.

Бу китобда фалсафа тарихи табиий ва гуманитар фанлар, шунингдек, сиёсий тафаккурнинг ривожланиши контекстида берилади. Ана шундай ёндашув туфайли ушбу фалсафа тарихи, шунингдек, умуман тарихий тараққиётнинг марказий жиҳатларини ҳам очиб беради.

Биз ишонамизки, ана шундай истиқболда кўриб чиқилаётган фалсафа тарихи шу кунда яшаб турган ва замонавий олам билан ҳамжиҳатликда амал қилаётган бизнинг замондошларимизга кўп нарсани ўргатиши мумкин. Бу бизнинг Ғарбда, Шарқда, Шимолда ва Жанубда яшашимиздан қатъи назар ҳаммамиз учун бирдай ҳақиқатдир. Чунки биз ҳаммамиз модернизация ва унинг натижалари, "тараққиёт"нинг ҳар хил вариантларига дуч келишимиз сабабли Европанинг Ғарбида ва Шарқида маданиятлараро баҳс-мунозаралар ва ўзаро ўрганиш жараёнларига теран илдиз отган эҳтиёж мавжуддир. Очиқчасига айтганда, интеллектуаллардан ҳеч бири ҳозирги замон (*modernity*) муаммоларининг оддий ечимларига эришишга даъво қилиши мумкин эмас. Биз бутунжаҳон ўзгаришлар жараёнига турлича нуқтаи назарларни астойдил ўрганишимиз лозим.

Биз таржималар устидаги ишимизни ҳар томонлама қўллаб-қувватлаганлиги учун Норвегия Қироллиги Ташқи ишлар вазирлиги, Берген университети, шу жумладан, Л.Мельтцер (L.Meltzer) фондига, шунингдек, ушбу китобни ёзиш чоғида самарали ҳамкорлик кўрсатганлиги учун Скандинавия университети нашриётига ўз миннатдорчилигимизни изҳор этамиз.

Биз мазкур китобнинг яратилишида ёрдам кўрсатган ҳамкасбларимизга ташаккур билдирамиз. Улар орасида стоицизм тўғрисидаги бўлимни ва Кьеркегор ҳақидаги бобнинг бир қатор бўлимларини ёзган Хермунд Слаттелидни (Hermund Slaattelid) ва анархизм ва синдикализм тўғрисидаги бўлимларнинг хомаки вариантини тайёрлаган Халфдан Виикни (Halfdan Wiik) қайд этиб ўтиш зарур.

Биз, шунингдек, Берген университети фалсафа факульте-

тининг ижрочи котиби Рональд Уорлига (Ronald Worley) норвег тилидан инглизчага таржима қилганлиги ва фойдали фикр-мулоҳазалар билдирганлиги учун, шунингдек, Берген университети табиий ва гуманитар фанлар тадқиқотлари Маркази ижрочи котибаси Жудит Ларсенга (Judith Larsen) инглизча таржима матнини адабий таҳрирдан ўтказганлиги учун миннатдорчилик билдирмоқчимиз.

Биз китобнинг рус ва хитой тилларига таржимасини амалга оширган ҳамда кўп сонли фикр-мулоҳазалари билан ўртоқлашиб самарали ҳамкорлик қилганлиги учун Владимир Кузнецов ва Шижун Тонгга (Shijun Tong), шунингдек, русча таржима матнини илмий жиҳатдан таҳрир қилган Сергей Кримскийга ўз миннатдорчилигимизни билдиришдан бахтиёрмиз.

Биз ушбу китобга қизиқиш билдирадиган рус ўқувчисининг у ҳақдаги фикрини билишни муҳим, деб ҳисоблаймиз. Биз ҳар қандай изоҳлар, саволлар ва фикр-мулоҳазаларни бажонидил қабул қиламиз. Биз билан қуйидаги манзиллар орқали мулоқот боғлаш мумкин: Nils Gilje and Gunnar Skirbekk, SVT, Allegaten 32, N-5020, Norway. Fax: 47 55 58 96 65; E-mail: nils.gilje@svt.uib.no ёки gunnar.skirbekk@svt.uib.no

Нилс Гилье ва Гуннар Скирбекк

ЎЗБЕКЧА НАШРИГА СЎЗБОШИ

Бу китоб қадимги юнон файласуфларидан то йигирманчи асргача бўлган даврдаги Ғарб фалсафаси тарихига кириш ҳисобланади. Буюк файласуфлар ва асосий фалсафий оқимларнинг анча чуқур таҳлили билан бир қаторда ғарб тафаккурига таъсир ўтказган тарихий омиллар, шу жумладан, табииётшунослик, ижтимоий ва гуманитар фанлар, шунингдек либерализм, социализм ва фашизм сингари сиёсий мафкуралар ҳам кўриб чиқилган.

Тақдим қилинаётган *Фалсафа тарихи*да қадимги ҳинд ва хитой тафаккурига мурожаат қилар эканмиз, китобхонга ўзга анъаналарни ҳам эслатиб ўтамиз. Бу эслатиш ҳар қандай китобхон учун ҳам муҳим, лекин у Ўзбек аудиторияси учун алоҳида маъно ва аҳамият касб этади. Чунки Бухоро сингари қадимий маданият марказлари Хитой ва Европа ўртасидаги Ипак йўлида, ҳинд, форс ва мусулмон маданиятлари чорраҳасида жойлашган эди. Антик давр сўнггида, Ғарб маданияти инқирозидан кейин айнан мусулмон олимлари антик меросни ўзлаштирдилар ва ривожлантирдилар, улкан илмий кашфиётлар қилдилар. Ибн Сино (980—1037 й.) ва ал-Хоразмий (780—850 й.) номлари бизнинг умумий интеллектуал тарихимиз ва меросимизга мансуб ва уларнинг фаолияти ҳозирги Ўзбекистон ҳудудида кечган эди. Худди шу фикрни математик ва мутафаккир Абу Райҳон ал-Беруний (973—1048 й.) ва Самарқанд яқинидаги расадхона асосчиси ва астрономи Муҳаммад Тўрғай Улуғбек (1394—1449 й.) тўғрисида ҳам айтиш мумкин. Улар эришган ютуқлар ҳозирги фан ва маданиятнинг узвий қисмига айланди.

Бу китобда биз Ғарб фалсафасининг антик даврдан ҳозирги кунга қадар ривожланишини кузатамиз. Шунинг учун у ҳозирги жамиятнинг илдизлари ва бизнинг умумий тарихимиз тўғрисидаги китоб ҳамдир, чунки бугун биз ҳаммамиз турлича бўлса ҳам замона (*modernity*)нинг фарзандларимиз. Айни пайтда у ҳозирги замон тарихи ва унинг Ғарб тафаккуридаги манбалари танқидий баёни ҳам эмас. Гап шундаки, унга ҳар доим мавжуд бўлган ва замонамиз тўғрисида ҳозир ҳам билдирилаётган танқидий мулоҳазалар ҳам киритилган. Қисқа қилиб айтганда, у ўзгаларнинг барчасига эътибор бермай Ғарб тўғрисида ва Ғарб учун ёзилган китоб эмас. У бизнинг умумий тарихимиз ва тақдиримиз тўғрисида ҳикоя қилади ва "очиқ ўйин" қилишга ҳара-

кат сифатида олиб қаралиши мумкин: "...мана айни бир пайтнинг ўзида қадрли ҳам муаммоли бўлган ҳозирги жамиятларга элтадиган тарихнинг манбалари. Уни четлаб ўтиш қийин. Шунинг учун келинг, шу умумий қисматимиз тўғрисида биргаликда фикр юритайлик!"

Европанинг шимоли-ғарбий қисмида ўсган норвегиялик муаллифлар учун уларнинг китоби Ўзбек китобхонларига тақдим қилиниши ёқимли ва аҳамиятли ҳодиса. Рус ва хитой тилларида (инглиз ва немис тилидаги нашридан ташқари) нашр этилган мазкур китоб энди Шарқ ва Ғарб, Шимол ва Жанубнинг тарихий ўзаро таъсири марказида бўлган Ўзбек аудиториясига тақдим қилинмоқда.

Ҳозирги жамиятимизнинг манбалари тўғрисидаги маданиятлараро мунозараларда иштирок этар экан бизнинг китобимиз ва у сингари бошқа китоблар ҳам узлуксиз давом этадиган лойиҳа ҳисобланади. Бизнинг *Фалсафа тарихи*миз бирнеча марта қайта кўриб чиқилди ва бирнеча марта нашр қилинди. Мана шу сабабнинг ўзига кўра ҳам муаллифлар улар учун янги ҳисобланадиган аудиториянинг муносабатини билиш ва китобни янада яхшилаш бўйича Ўзбек китобхонларининг таклифларини олишдан мамнун бўлур эдилар. Биз билан электрон почта орқали алоқа боғлаш мумкин:

nils.gilje@svt.uib.no ва gunnar.skirbekk@svt.uib.no.

Ниҳоят, биз Ален Делетроз, Зулфия Турсунова ва Владимир Кузнецовга Ўзбекча таржимани ошириш ва нашр этиш бўйича уларнинг саъй-ҳаракатлари учун миннатдорчилигимизни билдиришни истар эдик.

Берген, 2001.12.05, Нильс Гилье ва Гуннар Скирбекк.

КИРИШ

Фалсафани нима учун ўрганиш керак?

Бизга бу маълум бўлиши ёки бўлмаслигидан қатъи назар, фалсафа ҳаётий оламимизнинг бир қисмини ташкил этади. Мана шунинг учун ҳам биз уни астойдил ўрганишимиз керак!

Бу фикримизни қуйидагича мисол билан изоҳлаймиз. Айтайлик, бир киши икки хилдаги фикрга (ёки, айтиш мумкин, тамойилларга ёки меъёрларга) эга. Биринчи фикрга биноан, у одам ўлдирмаслиги керак. Иккинчи фикрга кўра эса, у ватанни ҳимоя қилиши шарт. Хўш, уруш бўлгани ҳолда у нима қилиши керак? Чунки, *бир томондан*, у аскарга айланганидан сўнг унда одам ўлдирмаслик кераклиги тўғрисидаги ўз эътиқодига нисбатан ихтилоф пайдо бўлади. Бошқа томондан, у қуролли кучлар сафига киришдан воз кечадиган бўлса, ватанни ҳимоя қилишдан иборат бурчига нисбатан ихтилоф юзага келади.

Бундай дилемма қай тариқа ҳал қилинади? Бундай меъёрларнинг бири бошқасига нисбатан фундаменталроқ бўладими ва, агар шундай бўлса, бунинг сабаби нимада? Фикр юритувчи киши унинг қуролли ҳаракатларда иштирок этиши ёки иштирок этмаслиги қай даражада энг кам қурбон кўрилишига олиб келиши ва бундай вазиятлардаги эҳтимол тутилган *хатти-ҳаракатлари* ўз тамойиллари билан қанчалик мувофиқ бўлишини *тушуниб етиши керак*. Биз бундай масалалар хусусида қанчалик чуқурроқ ўйлаганимиз сари шунчалик файласуфлик қиламиз, яъни файласуфона фикр юритамиз.

Биз англаймизми ёки йўқми, барибир, фалсафий фикр юритишлар бизнинг бутун кундалик ҳаётимизга сингиб кетган. Агар уларнинг аниқланиши ва аниқлаштирилиши алоҳида киши томонидан амалга оширилаётган бўлса, унда бу шахсий тус касб этади. Бироқ *айни бир пайтда* улар умумий бўлиб ҳам ҳисобланади, чунки улар ёрдамида инсон олами янада чуқурроқ ва яхлитроқ тушунила боради. Бу хилдаги фаолият ўз табиатига кўра *фалсафий бўлади ва файласуфларнинг* турли ҳаётий масалалар юзасидан нима деб ўйлаганлиги ва сўзлаганлигини билиш билан кўп нарсани ўрганиб олиш мумкин. Ана шунинг учун ҳам "фалсафани ўрганиш" зарур.

Лекин айтиб ўтилганлар муносабати билан яна шундай савол туғилади: *фалсафа* нимани ўргатиши мумкин? Дарвоқе, ҳозирги *фанлар* биз билишимиз *мумкин бўлган* ҳамма нарсани

бизга ўргатмайдими? Агар улар *меъёрлар* ва *қадриятларни* асослаб беришга *қодир бўлмаса*, унда *амалдаги қонунларга* мурожаат қилиш мумкин. Айтайлик, бизнинг қонунларга биноан ирқий камситиш тақиқланган. Бундай тақиқлашни фалсафий жиҳатдан асослаб ўтиришга ҳожат борми?

Лекин бу ерда навбатдаги савол кўндаланг бўлади. Агар биз ирқий камситиш қонунчилик йўли билан ўрнатиб қўйилган жамиятда яшайдиган бўлсак, унда ирқий камситиш юридик жиҳатдан мажбурий бўлармиди? Ушбу саволга ижобий жавоб берилишига эътироз билдирувчи ўқувчилар ирқий камситишни тақиқлайдиган инсон ҳуқуқларига доир халқаро битимларни асос қилиб кўрсатиши мумкин. Бироқ бундай битимларни эътироф этмайдиганлар учун ирқий камситишнинг ноқонунийлигини қандай асослаб бериш мумкин? Бунга ўхшаш мулоҳазаларни яна давом эттираверишва исбот излаб биз ўз-ўзидан тушунарли деб қарайдиган диний эътиқодларга ёки фундаментал меъёрий тамойилларга мурожаат этишимиз мумкин. Лекин бошқача диний эътиқодларга эга ёки ўзгача тамойилларнинг ўз-ўзидан тушунарли эканлигига асосланувчи бошқа кишилар учун бундай далил-асослар исбот бўла оладими?

Бунга ўхшаш муаммоларни ҳал этиш учун билим билан фикрларни фарқлаш зарур. *Қандайдир бир нарсани биладиган киши* билан *қандайдир бир нарсани биламан деб ишонадиган киши* ўртасидаги фарқ шундан иборатки, уларнинг биринчиси ҳақиқий ва тўғри билим сифатидаги айрим билимни тасдиқлаш учун етарли *асосларга* эга бўлади, иккинчиси эса — бундай асосларга эга бўлмайди. Бундай ҳолда бизнинг меъёрларимиз универсал жиҳатдан мажбурийлигига қай даражада ишониш мумкинлиги ҳақидаги масала ушбу меъёрларнинг универсаллигини тасдиқлаш учун бизда етарли даражадаги асослар борлиги ёки йўқлиги ҳақидаги саволга айланади. Бундай асослар фақат шахсий бўлиши мумкин эмас. Агар асос умумий аҳамиятга (*is valid*) эга бўлса, унда у сиз учун ва мен учун ҳам кучга эга бўлади. Бундай асос уни кимнинг биринчи марта ифодалаб берганлигидан қатъи назар умумий аҳамият касб этаверади. Бизнинг қандайдир нарсани билишимизни тасдиқлаш ҳуқуқини берувчи асос танқидий текширувга ва қарши қаратилган эътирозларга дош бера оладиган асос ҳисобланади. Фақат бошқача нуқтаи назарларга амал қиладиган кишиларнинг эркин ва ошкора текширувидан бус-бутун ҳолида ўта оладиган фикргина асосли бўлиб ҳисобланади. Айтилган гап фикрларни асосли деб ҳисоблайдиган ва фалсафий (бизнинг мисолимизда этик) масалаларни ҳам ўз ичига оладиган маъно-мазмунни кўрсатади.

Ҳозирги вақтда *мавжуд* (*бор бўлган*) нарсадан *бўлиши лозим* (*бўлиши керак бўлган*) нарсани фарқлаш одатдир. Бунда *табиий фанлар* мавжуд нарсаларни баён қилади ва тушунтиради, лекин қандайдир нарсанинг нима учун аллақайси қадрият сифатида

бўлиши лозимлигини изоҳлаб *бера олмайди* дейишади. Бундай фарқ хусусида бир неча изоҳлар келтирамиз. Масалан, фан бизнинг нима учун ўқишимиз кераклигини эмас, балки бизнинг қандай ўқишимизни баён қилиши мумкин. Албатта, у *агар* биз муайян хусусий мақсадга, айтайлик, имтиҳонни топшириш учун энг яхши имкониятларни олишга интиладиган бўлсак, у ёки буни нима учун ўқишимиз кераклиги ҳақидаги саволга жавоб бериши мумкин. Бироқ агар биз муайян ихтисосликни эгаллашни ва тегишли фаолият билан шуғулланишни хоҳласак, унда нима учун имтиҳонларни топширишимиз кераклигини изоҳлаб беришимиз мумкин. *Бўлиши лозим нарса* ҳақидаги бундай саволлар бошқа мақсадларга эришиш учун *воситалар* бўлиб ҳисобланадиган *нисбий* мақсадлар билан боғлангандир. Бироқ табиий фанлар нима учун бизнинг *муайян пировард* мақсадни мақсадлар ва воситаларнинг бунга ўхшаш изчиллигида афзал кўришимиз кераклиги ҳақидаги саволга жавоб беришмайди.

Шу билан бирга фанлар ишларнинг мавжуд ҳолатини изоҳлаш билан бизнинг позицияларимиз ва хатти-ҳаракатларимизга катта таъсир кўрсатиши мумкин. Улар бизнинг ҳақиқий ундовчи далилларимиз, хатти-ҳаракатларимиз оқибатлари ва эҳтимол тутилган муқобилликларни очиб бериши мумкин. Бунинг устига, табиий фанлар одамларнинг ўз сўзлари ва амалларига қараб тўғри ва яхши деб ҳисоблайдиган нарсаларни аниқлаши мумкин. Улар, шунингдек, меъёрларнинг жамиятда қай тарзда амал қилишини ҳам очиб бериши мумкин. Лекин меъёрлар ҳақидаги ушбу жамиқи ахборотлардан айрим меъёрларнинг *мажбурийлиги (binding)* тўғрисидаги хулоса келиб чиқмайди.

Агар ижтимоий антрополог, масалан, муайян жамият меъёрларини баён қилиб берса, унда унинг бундай баёни бу меъёрларнинг *ушбу* жамият учун "мажбурийлигини" назарда тутади. Лекин бундан бундай меъёрларнинг бошқа жамиятда яшовчи биз учун мажбурий эканлиги ҳақидаги қоида келиб чиқмайди. Бундай ҳол, шунингдек, тадқиқ этилаётган маданиятда яшовчи кишилар *амалда мажбурий* сифатида идрок этадиган бу хилдаги меъёрлар аслида асосланган сифатида тушунилмаслигини ҳам англатади. Масалан, айрим маданиятларда ёмғир худоси шарафига одамларнинг қурбонликка келтирилиши урфининг мавжуд бўлганини эслатиб ўтиш кифоядир. Айтайлик, биз жисмоний ва психик жиҳатдан нормал бўлмаган болаларнинг қувғин қилинишини талаб этадиган меъёрларни *тушунишимиз*, лекин бунда уларни умумий аҳамиятга эга деб *ҳисобламаслигимиз* мумкин. Шундай қилиб, айрим *амал қилиб турган* меъёрларнинг мажбурий сифатида кўриб чиқилиши уларнинг умумий аҳамиятга эга деб *эътироф этилишини* англатмайди.

Ушбу муаммоларга янада чуқурроқ кириб бориш яна бир дарсликнинг ёзилишини талаб қилган бўларди. Биз фақат кундалик ҳаётимиздаги муаммоларнинг бизни қандай қилиб фал-

сафа ва бошқа фанлар соҳасига етаклаб киришини ва бундай муаммоларни ойдинлаштириш учун фалсафанинг нима қилиши мумкинлигини кўрсатишга ҳаракат қилдик.

Фан билан фалсафа *ўртасидаги* ўзаро муносабат сифатидаги нисбатан шундай мураккаб мавзу хусусида яна бир мулоҳаза билдириб ўтамиз. Воқеа-ҳодисаларнинг илмий идрок этилиши уларни тадқиқ этишнинг илмий лойиҳаси асосланадиган концептуал ва методологик шартлар йиғиндисига боғлиқ бўлади. Илмий муҳокама предметини, масалан, гидроэнергетиканинг ривожлантирилишини иқтисодий, экологик, технологик, социологик ва корпоратив нуқтаи назарлардан таҳлил қилиш мумкин бўлганида айниқса тушунарли бўлади. Бундай қарашлар алоҳида нуқтаи назар ҳақиқий манзарасини бера олмайдиган айни бир муҳокама предметининг ҳар хил жиҳатларини ёритади. Шундай қилиб, гидроэнергетиканинг ривожлантирилишими ёки мактаб таълими тизимининг марказлаштирилиши сингари "муҳокама предметининг аслида нима эканлигини" англаб олиш учун унга дахлдор бўлган ҳар хил нуқтаи назарлар йиғиндисини билиш ва идрок этиш зарур. Улар ҳақидаги мушоҳадаларни фалсафий рефлексия деб аташ мумкин ва кўплаб алоҳида фанлар мавжуд бўлганида у ғоят ўринли бўлади. Айнан шу фалсафий рефлексия автоном, бир-бирига боғлиқ бўлмаган қисмларга парчаланиб кетиш хавфи тушиб турган цивилизация шароитида бизнинг уларни умумий тушунишга яқинлашишимизга ёрдам беради.

Шуни қайд қилиш керакки, биз ҳақиқий фалсафий муаммоларнинг қандай вужудга келишини кўрсатишга интилганимизда фалсафа учун марказий бўлиб ҳисобланадиган нарсанинг муайян тасаввурига амал қиламиз. (Бошқа муаллифлар, эҳтимол, бошқа мавзулар ва фикрлаш усулларига тўхталишган бўларди). Бу муҳим жиҳат, чунки бизнинг танловимиз ушбу китобнинг шакли ва мазмунини белгилаб берди. Китоб табиий фанлар (*natural rights*) муаммолари ва табиатшунослик ҳамда илмий рационаллик экспансияси контекстида Европа фалсафаси тарихига киришдан иборат. Агар фалсафа тарихини кўплаб муаммо-ришталарга асосланадиган ёрқин гобелен сифатида тасаввур этиладиган бўлса, унда ушбу икки муаммо, шубҳасиз, энг узун ва муҳим муаммолар ҳисобланади.

Биз фалсафа тарихининг айрим баёнчиларига хос бўлган камчиликларни четлаб ўтишга ҳаракат қилдик. Бундай нуқсонларнинг кўпчилиги муаллифларнинг илмий ва педагогик фаолият йўли, уларнинг илмий қизиқишлари, тадқиқотлар соҳаси ва маданий йўналишлари ўзига хос хусусиятларининг таъсири аксидир. Шунинг учун тарих баёни одатда *илгари пухта ўйланган нуқтаи назардан* туриб берилади. Ҳар бир муаллиф ўзи энг ўринли ва муҳим деб ҳисоблайдиган нарсани албатта тарихий ранг-баранглик ичидан ажратиб кўрсатади. Бирон киши Маки-

авелли, Маркс ёки Хайдеггер асарларини холис муносабат сақлаб қолган ҳолда ўқишга қодир бўлмаса керак. Шунинг учун фалсафа ёки бошқа фан тарихи абадийлик нуқтаи назаридан ёки Худои таоло позицияларидан келиб чиқиб ёзилиши мумкин, деб фараз қилиш хомхаёллик бўлган бўлар эди. Бундан олдинги даврда яшаб ўтган файласуфларнинг ҳар қандай муҳокамага тутилиши "замонавий" тус касб этади. Ҳар бир фалсафа тарихчисининг буни хоҳлаши ёки хоҳламаслигидан қатъи назар, бу унга хосдир. Тарихчи, маълумки, ўзини ўз сочларидан тутиб ботқоқликдан суғуриб чиқарган барон Мюнхгаузен бўла олмайди. Тарихчи ўзини ўзининг илмий ва маданий муҳитидан четга чиқариб ташлай олмайди. Бунинг устига, муаллиф амал қиладиган олдиндан пухта ўйланган позиция унинг учун бошқа файласуфлар ғояларининг тушунилишини қийинлаштириши мумкин. Ушбу барча вазиятлар баъзан фалсафа тарихининг баён қилинишига нисбатан баҳолаш юзасидан ўзгача таъсир кўрсатади. Ҳатто фалсафий тафаккур тарихини тадқиқ этган буюк файласуфлар ҳам ўзидан олдинги мутафаккирларга баҳо қўядиган мактаб ўқитувчиси ролини осонлик билан ўз зиммасига олаверган. Масалан, Б.Расселнинг *ҳарбий фалсафа тарихи* китобини ўқиб, Гегель билан Ницше жиддий интеллектуал хатоларга йўл қўйган, деб ўйлаш ҳеч гап эмас.

Биз ўз китобимизда "ҳамма нарсани биладиган ўқитувчилар" ёки "интеллектуал назоратчилар" ролини бажариш ниятимиз йўқ.

Ўтмишдаги файласуфлар ҳам бизнинг замондошларга ўхшаб ҳақиқатни гапираяпмиз, деб таъкидлашган. Шу маънода улар худди ўз даврига қандай қарши чиққани сингари бизнинг давримизга ҳам шундай эътирозни акс эттиришади. Ана шунинг учун ҳам биз фақат Аристотель билан Платоннинг айтган гапларига нисбатан муайян позицияни тутган ҳолда уларга жиддий муносабатимизни изҳор этамиз. Бу бизнинг ва уларнинг нуқтаи назарларини қиёслаш ҳамда синаб кўриш имконини берадиган мулоқотга киришишимизни назарда тутади. Фалсафа юритувчи (*philosophizing*) фалсафа тарихи билан ўтмиш ғояларининг иккиламчи реконструкцияси ўртасидаги фарқлардан бири ҳам айнан шундадир.

Биз ўз китобимизда ҳар бир файласуфнинг қарашларини улардан олдинги файласуфларни уларнинг ўз тасаввурлари руҳида тушуниш учун ўз даври контекстида ўрганишга алоҳида эътибор қаратганмиз. Лекин айни бир пайтда биз улар билан ҳам мулоқот қилишга ҳаракат қиламиз. Биз нафақат ўтмишдан келаётган товушни эшитишга, шу билан бирга унга жавоб қилишни ҳам хоҳлаймиз.

Бизнинг фалсафа тарихига доир услубимизда замона, айнан йигирманчи аср охири ўз таъсирини намоён қилади. Гарчи биз бундан илгариги муаллифларга нисбатан имтиёзлироқ ҳолатга

эга бўлмасак-да, лекин, барибир, замонамиз тарихий жиҳатдан алоҳида давр ҳисобланади. Бу китобда қандайдир модернистик ғалати ҳолатлар акс эттирилганлигини англатмайди. Фалсафа тарихига доир ҳар хил китобларга нисбатан биз олдиндан муайян бир қарашни кўзлаб ёндашмасдан уларнинг ниҳоятда бир-бирига ўхшашлигини кўрамиз. Уларнинг ҳаммаси файласуфлар ва фалсафий муаммоларни баён қилиш усулларининг муайян асосий рўйхатини ўз ичига олади. Ҳозирги файласуфлар ва улардан олдинги ўтган тадқиқотчилар муҳокама қилинадиган предметларнинг кўпчилиги юзасидан бир-бирлари билан ҳамфикрдир. Улар Платон, Декарт ёки Витгенштейн ифодалаган жиддий масалалар ва муҳокамадан ўтказилаётган жавобларнинг қандайлиги хусусида бир хил фикр юритадилар. Фалсафа тарихининг ҳар хил услублари учун ҳам ана шундай якдиллик хосдир. Мазкур китоб, шунингдек, фалсафанинг вазифаси нимадан иборатлиги масаласи юзасидан ҳам фундаментал якдилликни маъқуллайди.

Бироқ бизнинг *Фалсафа тарихимиз* бошқа асарлардан айрим ўзига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Янги давр бошидаги илмий революция мавжуд олам манзарасига қарши чиққанлиги ва янги эпистемологик ва этик масалаларни дунёга келтирганлиги умумий эътироф этилган фактдир. Айнан шунинг учун Коперник, Кеплер ва Ньютон ғоялари таҳлили фалсафа тарихининг ҳар қандай шарҳидан ўрин олган. Биз бундай ёндашувга қўшилган ҳолда яна шундай деб ҳисоблаймизки, гуманитар фанларнинг шаклланиши (*the Humanities ёки die Geistwissenschaften*) ва ижтимоий фанлардаги революция ҳам худди шунга ўхшаш масалаларни кун тартибига қўйди[1] . Шу маънода бизнинг китоб одатда дунёнинг ҳозирги манзараси ва инсон табиатини тушуниш учун классик табиатшунослик оқибатларини муҳокама этиш билан чекланадиган анъанавий дарсликларга нисбатан олдинга қараб яна бир қадам ташланишини англатади. Дарвин, Фрейд, Дюркгейм ва Вебер номлари билан боғланиб кетадиган фанлар ҳам муҳим фалсафий муаммоларни келтириб чиқарган. Шунинг учун бу китобда ўқувчи гуманитар ва ижтимоий фанлар, шунингдек, психоанализнинг анча батафсил кўриб чиқилишига гувоҳ бўлади.

Ушбу китобни биз бирмунча узоқ муддат давомида яратдик. Муаллифлардан бири (Н.Гилье — В.К.) уни фалсафага кириш дарслигининг биринчи нашри сифатида қўллади! Натижада, ўзининг хусусий тарихига эга бўлган мазкур китоб асримизнинг етмишинчи ва саксонинчи йилларининг айрим "излари-

---

[1] Ушбу контекстда гуманитар фанлар деганда экспериментал фанларга (масалан, тарих, классик филология, маданиятшунослик) киритилмайдиган инсон ҳақидаги фанлар назарда тутиляпти, "ижтимоий фанлар" атамаси эса феъл-атворга доир фанларни (социология ва психология типидаги) тавсифлайди. — С.К.

ни" муқаррар равишда сақлаб қолган. Лекин бу яна шуни англатадики, мазкур нашр кўп синовлардан ўтди. Албатта, дидактик ва педагогик фикр-мулоҳазалар ва фаразлар китоб мундарижасини танлаш ва баён қилишда ўз ролини ўйнади. Талабаларга билдирилиши лозим бўлган энг муҳим нарса нима ва буни қай тарзда етказиш кераклигини тушунишимиз орқасида кўплаб уринишлар ва хатолар пинҳон бўлгандир. Ҳеч бир дарслик мукаммал асар бўла олмайди. Шу сабабли биз китобимизни ўзгартириш ва яхшилашга даҳлдор бўлган таклифларни ҳамиша бажонидил қабул қиламиз.

Биз анъаналарга амал қилиб, хронологик тартибда баён қилдик. Бироқ китобнинг тузилиши уни ҳатто фан фалсафаси ва рационалликнинг ҳозирги муаммолари ҳамда меъёрлар назарияси баён қилинган боблар, айтайлик, Поппер, Витгенштейн, Хайдеггер ва Хабермасга бағишланган бобларни ўқишдан бошлашга ҳам имкон беради.

Ушбу китоб мутолаасига унинг бошланишидан ёки сўнгги бобларни ўқишдан киришилишидан қатъи назар, шуни назарда тутиш фойдалики, фалсафий матн турлича ўқилиши мумкин.

1) Аввало ўқувчи матнда гап *нима тўғрисида боришини* тушуниб олишга ҳаракат қилиши керак. Бу ерда оригинал манбаларнинг аҳамиятини таъкидлаш зарур. Бунда оригинал матнда муаллиф асарининг бутун қиёфасини айни бир пайтда ғояларнинг умумий тарихи билан боғланишда кўриб чиққан ҳолда унинг таркибий қисмини кўриб олиш керак.

2) Бундан ташқари, матн *муайян жамиятда* мавжуд бўлади. Бу жамият матнни детерминлаштиради ва, ўз навбатида, унинг ўзи ҳам матн орқали детерминлашади. Шу сабабли матнни тарихий контекстда кўриб чиқиш фойдалидир. Бунга ўхшаш ёндашув, шунингдек, матннинг социологик ва психологик таҳлилини ўз ичига олиши мумкин. Оилавий муҳит, ижтимоий мақом ёки сиёсий манфаатларнинг, эҳтимол, пинҳоний шаклда муаллифга ва унинг замондошларига қандай таъсир қилган бўлиши мумкинлигини аниқлаш бунга мисол бўлади.

3) Фалсафий матннинг асосий мақсади ниманинг у ёки бошқа маънода *ҳақиқий эканлигини* ифодалашдан иборатдир. Шунинг учун унинг фалсафий моҳиятини фақат нарсаларнинг қай даражада ҳақиқатан ҳам матнда тақдим этилгани сингари ҳолатда *бўлишини* аниқлагандан кейин тушуниш мумкин. Матн билан мулоқот қилинадиган вазиятдагина бу хилда тушуниш мумкин бўлади. Бу ўринда ўз фикрини матнда мавжуд бўлган нуқтаи назар ва далил-асосларга қараб текшириш ва синаш далиллашнинг энг яхши усули бўлади. Бунда файласуфнинг, масалан, Гегелнинг нима деб айтганлигини (баъзан бу анча қийин) ёки унинг ғояларининг ўз замонасидаги жамият томонидан қандай амалга оширилганлигини (бу ҳам унчалик осон эмас: аниқлаш-

нинг ўзи кифоя қилмайди. Файласуфнинг шу билан бирга Гегель ғояларининг қай даражада умумий аҳамиятга эга эканлигини аниқлаш айниқса муҳимдир.

Сўроқлаш фалсафанинг нима эканлигини идрок этиш учун муҳимлигича қолаяпти. Уни ўрганувчи киши олдинига бошқаларнинг ёрдамига таяниб бўлса-да, ўзи саволларни қўйиши керак. Фалсафада тайёр ечимлар рўйхатидан осонгина топиб олинадиган "узил-кесил" жавоблар бўлмайди. Шунинг учун фақат саволлар беришни бошлаш билан унинг энг яхши идрок этилишига эришиш мумкин.

1-боб. Сократгача бўлган даврдаги фалсафа ва Ҳинд ҳамда Хитой таълимотлари шарҳи

Грек полиси: Ҳамжамиятдаги инсон

Кенг маънодаги фалсафани барча цивилизацияларда учратиш мумкин. Бироқ уларнинг қадимги Ҳиндистон, Хитой ва Греция каби айрим турларида фалсафа кўпроқ бир тизимли тарзда ривож топган. Бу мамлакатларда фалсафий фикрлар қадимдан бошлаб ёзма шаклда яратилганлиги сабабли биз, ҳозирги замонда яшовчи кишилар, улар билан бевосита танишишимиз мумкин. Ёзувнинг мавжудлиги ҳам фалсафий фикрларни фақат оғзаки сўзга асосланган цивилизациялардагидан бошқача тарзда йиғиш ва алмашишга имконият яратган. Қоғозга битилган нарса замонлар аро яшайверади. Ёзма шаклда қайд қилиш илгарироқ ифода этилган фикрларга қайтиш, улар юзасидан саволларни қўйиш ва мазмунини аниқлашга имкон беради. Шундай қилиб, ёзувнинг қўлланилиши билан фалсафий қоидаларни таҳлил этиш ва танқид қилиш борасида мутлақо янги имкониятлар пайдо бўлди.

Фалсафа тарихининг лўнда баёни ҳамиша муайян танлов билан боғлиқдир. Ушбу *Фалсафа тарихи*да биз ҳикоямизни илк юнон файласуфларидан бошлаймиз ва Европа фалсафасининг то шу кунга қадар ривожланишини кўриб чиқамиз. Шахслар масаласида эса, биз кўпроқ Европанинг марказий минтақаларидаги олий синфларга мансуб тафаккурларни танлаганмиз. Улар орасида хотин-қизлар, қуйи табақалар вакиллари ва маданий периферия кишилари камчиликни ташкил қилади. Тарих дегани шунақа! Биз, биринчидан, бу файласуфларнинг нимани таъкидлашганини тушуниш ва, иккинчидан, улар бизга мерос қолдирган қоидаларнинг қадр-қимматнини аниқлаш вазифасини қўйганмиз. Тахминан милоддан илгариги олтинчи асрдаги Греция биз учун бошланғич пункт ҳисобланади.

Аввало илк грек фалсафаси вужудга келган жамиятга бир назар ташлаш фойдалидир. Бизнинг мақсадларимиз учун фақат унинг бир қатор асосий ўзига хос хусусиятларини тавсифлаш етарли бўлади.

Грекча шаҳар-давлат (грекча *polis*) кўп жиҳатдан ҳозирги давлатлардан фарқ қилган. Жумладан, полис аҳолисининг сони ва ҳудудининг ўлчамлари бўйича *кичик* жамият эди.

Милоддан аввалги V асрда Афина полисида, масалан, 300

мингга яқин аҳоли яшаган. Айрим маълумотларга кўра, улардан 100 минг киши қуллар эди. Агар хотин-қизлар ва болаларни истисно қилинса, унда Афинада тахминан эркак жинсига мансуб 40 000 эркин фуқаро бўлган[1]. Фақат улар сиёсий ҳуқуқларга эга бўлишган.

Географик грек полислари тоғлар ва денгиз билан ажралиб турган. Полиснинг ўзи шаҳар ва унинг атрофларидан иборат эди. Полис чегаралари билан шаҳар маркази ўртасидаги саёҳат *одатда бир кундан ошмасди.* Касб-ҳунар, савдо-сотиқ ва қишлоқ хўжалиги энг муҳим фаолият турлари ҳисобланган.

Грек полиси чамбарчас боғланган ҳамжамиятдан иборат бўлиб, бу *нарса унинг сиёсий институтларида* ва сиёсий назарияларида ўз аксини топган. Бир пайтлар Афинада бевосита демократия мавжуд бўлган, унда барча эркин эркаклар полисни бошқаришда қатнашиши мумкин эди. Сиёсий идеаллар сиёсий соҳадаги индивидларнинг уйғунлиги, қонун ва эркинлик билан тавсифланарди. Бунда эркинлик ҳамма учун умумий бўлган қонунга мувофиқ жамоа бўлиб яшаш, эркинсизлик эса — ҳуқуқсизлик ҳолатидаги ёки тиран ҳокимлиги остидаги ҳаёт сифатида тушуниларди. Қонун билан бошқариладиган, уйғун ва эркин жамиятда вужудга келадиган муаммолар очиқ ва рационал муҳокама қилиш йўли билан ҳал қилиниши лозим, деб ҳисобланган.

Шунинг учун грек фалсафасининг (милоддан аввалги V асрдаги илк файласуфлардан бошлаб то Аристотелгача) фундаментал қоидалари табиатда ва жамиятда намоён бўладиган уйғунлик ва тартибот ғояларидан иборат эди. Платон ва Аристотелнинг сиёсий назариялари учун ажратиб қўйилган индивид тушунчаси ёки индивид узра ҳукмрон турадиган универсал қонун ва давлат тушунчаси эмас, балки "ҳамжамиятдаги инсон" тушунчаси бошланғич нуқта эди. Масалан, одам қандайдир "туғилишдан бошлаб бериладиган ҳуқуқларга" эга бўлади, деб ҳисобланмас эди. Ҳуқуқлар инсоннинг функцияси ва унинг жамиятдаги ўрни билан белгиланарди. Саховат (*arete*) деганда асосан айрим мавҳум ахлоқий меъёрларга мувофиқ тарзда яшаш қобилияти эмас, балки кўпроқ индивиднинг инсон бўлиш мақсадини амалга ошириш, жамиятдаги тегишли ўрнини топиш тушуниларди. Қонун жамиятнинг *амал қилишини таъминлайдиган* тартибот ҳисобланарди, бунда, одатда, у муайян жамиятни эътиборга олмайдиган ва ҳамма жамиятларга нисбатан универсал тарзда қўлланиладиган кўплаб формал тақиқлашлардан иборат бўлмаган.

---

[1] Афинада *уч* гуруҳдаги яшовчилар: *афиналикларнинг ўзи, эркин ажнабийлар* ва *қуллар* бор эди. Афина фуқаролиги мерос бўйича ўтказилган, ажнабийлар (ёки уларнинг ота-оналари) агар ҳатто Афинада туғилган бўлса ҳам фуқароликни автоматик тарзда ола олишмасди. Афинадаги хотин-қизлар қуллар ва ажнабийлар сингари сиёсатдан четда турган.

Бирйўла қайд қилиб ўтамизки, Платон ва Аристотель грек полиси шароитида ижод қилишган ва улар учун, айтайлик, қуллар биздаги хизматчилар ва иш берувчилар сингари табиий ҳол бўлиб ҳисобланарди.

Географик омиллар грек шаҳар-давлатларининг кўпинча сиёсий мустақил бўлишига кўмаклашган. Бироқ улар иқтисодий жиҳатдан хўжалик кооперациясига боғлиқ эдилар ва ўзларини ўзлари таъминлай олмайдиган зарур товарлар ва озиқ-овқат маҳсулотларини (масалан, донни) улар орқали олиб туришган.

Тахминан милоддан илгариги IX асрда рўй берган Пелопоннес ярим оролига кўчиб ўтишдан сўнг грек полислари экспансияси даври бошланган. Кўпинча шаҳарнинг ён атрофини ўраб турган ҳудудлар ерларининг ҳосилдорлиги кам бўлган, аҳоли сони эса бу ерлардан олинадиган ҳосил билан боқиладиган аҳолига нисбатан кўпроқ нисбатда ўса борган. Милоддан илгариги VIII асрда аҳолининг ортиқча қисми колонияларга (масалан, Италия жанубига) кўчирила бошланиши билан юзага келган вазиятдан чиқиб кетиш йўли топилди. Кенгайиб бораётган савдо-сотиқ ўлчовлар ва тарозиларнинг стандартлаштирилишига, шунингдек, танга-чақаларнинг зарб этилишига олиб келди. Ижтимоий табақаланиш сезиларли тус олди. Айтайлик, эчки териларини донга алмаштириш тарзидаги натуравий айирбошлаш ўрнига қишлоқдаги ишлаб чиқарувчилар эчки териларини пулларга алмаштира бошлашди, бунда улар бундай пулларнинг реал айирбошлаш қийматини билишмасди. Дон сотиб олиш ва ҳатто бошланғич қарз учун ҳисоб-китоб қилишга ҳам пулларни қарзга олиш мумкин бўлиб қолди. Берилган кредит учун фоизларнинг ҳисобланиши амал қила бошлади. Буларнинг барчаси натижасида ғоят бадавлат кишилар ва муҳтожликнинг энг оғир даражасига тушиб қолган шахслар пайдо бўлди.

Юзага келган ижтимоий кескинлик милоддан илгариги VII асрда жамиятдаги тартибсизликларни келтириб чиқарди. Оддий халқ иқтисодий адолат талаб қиларди. Одатда бундай адолатни ўрнатиш шиори остида ҳокимиятни эгаллаб оладиган кучли одам (грекча *тиран*) пайдо бўлар эди. Бироқ кўпинча бундай диктаторлар ҳозирда биз тушунадиган "тиран"лар бўлиб қолар ва ўзларининг инжиқ феъл-атворидан келиб чиқиб жамиятни бошқаришарди. Бу яна сиёсий норозиликни келтириб чиқарарди. Милоддан илгариги VI асрга келиб шаҳар-давлатлар аҳолиси қонунчилик ва тенгликни талаб қила бошлади. Афина демократияси (милоддан илгариги IV асрда) бошқа нарсалардан ташқари ана шундай норозилик натижаси сифатида юзага келди.

Фалес

Грек фалсафасининг дунёга келиши Солон (Solon, милоддан аввалги 630—560 йиллар атрофида) даврида Милетдаги ония колониясида яшаб ўтган Фалесгача (Thales) кўриб чиқилиши мумкин. Бу ўринда шуни ҳам қайд қилиб ўтамизки, Платон ва Аристотель милоддан аввалги IV асрдаги Афинада, яъни Афина демократиясининг Спарта билан курашда мағлубиятга учраганидан кейинги ва Буюк Александр ёки Александр Македонский (Alexander the Great, милоддан аввалги 356—323 йилларда яшаган, 336 йилдан бошлаб подшо бўлган) подшолигидан олдинги даврда яшашган.

Биз грек фалсафасининг то софистларгача бўлган даврдаги асосий хусусиятларининг *муайян* талқинини таклиф этмоқчимиз ва бунда *ўзгаришлар* ҳақидаги масала ва *турли-туманликдаги бирлик* муаммоси марказий ўрин эгаллайди.

Ҳаёти. Бизнинг энг қадимги грек файласуфлари ва уларнинг таълимотлари тўғрисидаги билимимиз ғоят кам. Бизда улар ҳақидаги ишончли ахборотлар кўп эмас, уларнинг ўз асарлари бизга кўпроқ парчалар ҳолида етиб келган. Шунинг учун улар тўғрисида айтиладиган маълумотлар тахминлар ва уларнинг таълимотлари ҳақида бошқа файласуфлар ҳикоя қилиб кетган хотираларга асосланади.

Фалес милоддан аввалги 624 йил билан 546 йил оралиғида яшаб ўтган, деб ҳисобланади. Бундай тахмин қисман Фалеснинг милоддан илгариги 585 йилдаги қуёш тутилишини олдиндан айтиб берганлиги ҳақида ёзган Геродот (Herodotus, милоддан аввалги 484—430/420 йиллар атрофида яшаган) фикрига асосланади.

Бошқа манбалар Фалеснинг Миср бўйлаб саёҳати тўғрисида маълумот беради, бундай саёҳат ўша пайтдаги греклар учун айниқса ноодатий ҳол бўлган. Яна шундай маълумотлар борки, Фалес эҳромларнинг баландлигини ҳисоблаш масаласини унинг ўз сояси ўзининг бўйи ўлчамига тенглашган пайтда эҳромдан тушган соянинг узунлигини ўлчаш йўли билан ҳал қилган.

Фалеснинг қуёш тутилишини олдиндан айтиб берганлиги ҳақидаги ҳикоя унинг, эҳтимол, Бобилдан ўтиб келган астрономияга оид билимларни билганлигини кўрсатади. У, шунингдек, математиканинг греклар томонидан ривожлантирилган соҳаси — геометрияга доир билимларни ҳам эгаллаган. (Арифметика ва ноль бизга араблардан етиб келган. Бизнинг рақамларимиз греклар ёки римликларники эмас, балки арабларникидир). Математик фикрларнинг универсаллиги грекларда назария ва назарий текшириш ҳақидаги тасаввурларнинг шаклланишига ёрдам берган. Дарҳақиқат, математик фикрлар алоҳида хусусий воқеа-ҳодисалар ҳақидаги фикрларга нисбатан бошқача маънода ҳақиқий бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун математикага доир универсал фикрлар нематематик фикрларга нисбатан қўлланиладиганидан бошқача усулда танқид қилиниши керак. Буларнинг ҳаммаси далиллаш услублари ва идрок этиладиган ҳақиқатга асосланмайдиган фикрларнинг ривожланишини зарур қилиб қўйди.

Таъкидланишича, Фалес Милетнинг сиёсий ҳаётида иштирок этган. У навигация ускуналарини яхшилаш учун ўзининг математик билимларини қўллаган. У биринчи бўлиб қуёш соати бўйича вақтни аниқ белгилаб берган эди. Ва, ниҳоят, Фалес қурғоқчилик туфайли ҳосил бўлмайдиган йилни олдиндан айтиб бериб, унинг арафасида зайтун мойини шайлаб қўйиш ва кейинчалик уни фойдасига сотиш йўли билан бойиб кетган.

Асарлари. Унинг асарлари ҳақида кўп маълумотлар бериш қийин, чунки бундай асарлар бизга фақат бошқа кишиларнинг такрорий баёнлари орқали етиб келган. Шунинг учун биз уларни баён қилишда бошқа муаллифларнинг бу асарлар тўғрисида билдирган маълумотларига таяниб иш кўришга мажбурмиз. Аристотель *Метафизика* асарида Фалес жами мавжудот, яъни мавжуд бўладиган нарсалар келиб чиқадиган ва яна қайтиб бориб жойлашадиган ибтидо ҳақидаги масалаларни қўядиган фалсафа турининг асосчиси бўлган, дейди. Аристотель, яна шунингдек, Фалес бундай ибтидо сувдан (ёки суюқликдан) иборатдир, деб фараз қилган дейди. Бироқ, агар ҳатто Фалес ҳақиқатан ҳам шундай деб таъкидлаган бўлса-да, унинг бунда нимани назарда тутганлиги аниқ маълум эмас. Бундай изоҳни ҳисобга олган ҳолда биз "Фалес фалсафаси"-ни реконструктив тарзда талқин этишга ҳаракат қиламиз.

Шундай қилиб, Фалес "ҳамма нарсанинг ибтидоси сувдир", деб таъкидлаган дейишади. Фалсафа ана шу фикрдан бошланади деб ҳисобланади. Кўп нарсалардан хабардор бўлмаган китобхон учун бундан бошқа янада бесамар ибтидони топиш қийин. Чунки у бундай фикр ғирт бемаъниликнинг ўзидир, деб ўйлайди. Бироқ Фалесни тушунишга уриниб кўрайлик. "ҳамма нарсанинг ибтидоси сувдир" деган фикрни сўзма-сўз унга тегишлидир, деб таъкидлаш жуда ҳам тўғри бўлмайди. Ундай бўладиган бўлса, масалан, мана бу китоб ва мана бу девор ҳам худди сув қувуридаги сувга ўхшаш моддага айланиб қолади. Хўш, унда Фалес нимани назарда тутган?

Биз Фалеснинг нима демоқчи бўлганлиги ҳақидаги ўз талқинимизни баён этишдан олдин фалсафани ўрганишда ҳамиша хотирга олиш фойдали бўладиган бир неча нарсаларни қайд қилиб ўтмоқчимиз. Фалсафий "жавоблар" кўпинча тутуриқсиз ёки бемаъни бўлиб туюлиши мумкин. Агар фалсафага кириш сифатида табиат ва мавжудотнинг ибтидоси ҳақидаги саволларга турлича жавобларни ўқиб чиқиладиган ва ўрганиладиган, яъни амалда кетма-кет йигирма ёки ўттиз интеллектуал тизимни такроран кўриб чиқиладиган бўлса, унда фалсафа қандайдир ғалати ва ақл-идрок чегарасидан четдаги нарса бўлиб кўриниши мумкин. Бироқ "жавоб"ни *тушуниш* учун жавоб бериш учун ҳаракат қилинаётган *савол*ни билиш керак. Биз, яна шунингдек, жавобни асослаш учун қандай *сабаблар* ёки *далиллар* мавжудлигини ҳам билишимиз зарур.

Мисол сифатида қуйидаги анча шартли параллел ҳолатдан фойдаланамиз. Физикани ўрганишда олинган жавобларни тушуниш учун жавоблар фойдаси учун саволлар ва далил-асосларнинг қандай турлари мавжудлигини ҳар доим аниқлаб туриш зарурияти йўқ. Физикани ўрганиш асосан умуман ушбу фан учун қандай саволлар ва қайси далил-асосларнинг асосий эканлиги билан танишишни назарда тутади. Талаба-физик саволлар ва далил-асосларни ўзлаштириб олганидан кейин саволларга *жавобларни* ўрганиши мумкин. Айнан шундай жавобларнатижалар дарсликларда баён қилинади. Шу жиҳатдан олганда фалсафа физикага ўхшамайди. Унда саволларнинг *ҳар хил* тип-

лари ва далил-асосларнинг *турлича* типлари мавжуд. Ана шунинг учун ҳам *ҳар бир алоҳида ҳолда* биз ўзимиз ўрганаётган файласуфнинг қандай саволларни ўртага ташлаётганлигини ва унинг у ёки бошқа жавоб фойдасига қандай далил-асосларни қўллаётганлигини тушунишга ҳаракат қилишимиз керак. Фақат шундагина биз "жавоблар"ни тушуна бошлашимиз мумкин.

Лекин бунинг ўзи ҳам етарли бўлмайди. Физикада, шунингдек, олинган натижалар ёки жавобларнинг қай тарзда *қўлланилиши мумкинлиги* ҳам маълумдир. Хусусан, улар бизни, масалан, кўприклар қурилишида юз берадиган муайян табиат ҳодисаларини бошқариш имкониятлари билан қуроллантиради. Лекин фалсафий жавоб нима учун ишлатилиши мумкин? Албатта, жамиятни ислоҳ қилиш учун модель сифатида сиёсий назарияни қўлланиш мумкин. Шу билан бирга, фалсафий жавобни қандай "қўлланиш" мумкинлигини кўрсатиб бериш жуда ҳам осон иш эмас. Умумлаштириб айтганда, фалсафий жавобларнинг мақсади уларнинг "қўлланилиши мумкинлигида" эмас, балки уларнинг айрим реал воқеа-ҳодисаларни яхшироқ *тушунишимиз*га ёрдам беришидадир. Ҳар қандай ҳолда ҳам биз турлича *оқибатлар*га эга бўладиган ҳар хил жавоблар ҳақида гапиришимиз мумкин бўлади. Шунинг учун бизнинг фалсафий саволларга қандай жавоблар беришимиз принципиал аҳамият касб этади. Масалан, сиёсий назария унинг бошланғич пункт сифатида индивидни ёки жамиятни олишига қараб ҳар хил оқибатларга эга бўлиши мумкин. Демак, фалсафий жавобнинг қандай *оқибатлар*га эга бўлиши мумкинлигини англаб етиш муҳимдир.

Фалсафий саволлар ва жавобларни кўриб чиқишда қуйидаги тўртта омилнинг мавжудлигини англаб етиш зарур:

1. Савол
2. Далил-асос (лар)
3. Жавоб
4. Оқибат (лар)

Уларнинг ичида энг муҳими жавобдир! Жуда бўлмаганида, шу маънодаки, жавоб фақат бошқа учта омилни англаганда идрок этилиши мумкин.

Шунинг учун Фалеснинг "ҳамма нарсанинг ибтидоси сувдир" деган фикри шунчаки оддий жавоб сифатида кўплаб қимматли ахборотни ўз ичига олиши қийин. Шундай сўзма-сўз тушунилишида у беъмани гап ҳисобланади. Бироқ биз унга мувофиқ келадиган савол, далил-асос ва оқибатни қайта тиклаш (реконструкциялаш) йўли билан унинг нимани англатишини тушуниб олишга ҳаракат қиламиз.

Тасаввур этиш мумкинки, Фалес *ўзгаришлар чоғида нимани доимий бўлиб қолавериши* ва қайси нарсанинг *турли-туманликдаги бирлик* манбаи ҳисобланиши тўғрисидаги саволлар устида бош қотирган. Фалес ўзгаришлар мавжуддир ва барча ўзгаришлар чоғида доимий элемент бўлиб қолаверадиган қан-

дайдир *битта* ибтидо мавжуд, деган фикрга асосланиб иш юритган бўлиши ҳақиқатга ўхшаб туюлади. Ушбу ибтидо оламнинг "қурилиш блоки" ҳисобланади. Бунга ўхшаш "доимий элемент" одатда *илк ибтидо (Ursloff)*[2], яъни оламнинг (грекча *arche*) барпо этилишига асос бўлган "бошланғич (оддий) материал", "илк ибтидо" деб аталади.

Фалес ҳам бошқаларга ўхшаб, сувдан пайдо бўладиган ва сувда йўқ бўлиб кетадиган кўплаб нарсаларни кузатган. Сув буғ ва музга айланади. Балиқлар сувда туғилади ва кейинчалик сувнинг ичида ўлиб кетишади. Кўп нарсалар туз ва асал сингари сувда эрийди. Бунинг устига, сув ҳаёт учун зарур. Ушбу ва шунга ўхшаш оддий кузатувлар Фалесни *сув* барча ўзгаришларда ва туб ўзгартиришларда доимий бўлиб қолаверадиган фундаментал элементдир, деган фикрга олиб келган бўлиши мумкин.

Юқорида кўриб чиқилган саволлар ва кузатувлар Фалес, ҳозирги тил билан айтганда, сувнинг иккита ҳолатини назарда тутиб фикрлаган, деган тахминни тўғри қилиб кўрсатади. Булар — "одатдаги" суюқ ҳолатидаги сув ва бошқа турдаги ҳолатга (қаттиқ ва газсифат) айлантирилган, яъни муз, буғ, балиқлар, ер, дарахтлар ва шундай одатдаги ҳолатида сув бўлмайдиган барча бошқа нарсалар сифатидаги сувдир. Сув қисман дифференцияланмаган *илк ибтидо* (суюқ сув) ва қисман дифференциялашган объектлар (бошқа ҳамма нарса) сифатида мавжуддир.

Шундай қилиб, оламнинг қурилиши ва нарсаларнинг тубдан ўзгариши абадий айланиш сифатида тасаввур этилиши мумкин.

Дифференциялашган ҳолатдаги сув → нарсалар
↓
↑
дифференциялашмаган ҳолатдаги сув ← *илк ибтидо*

Шундай қилиб, Фалеснинг кўриб чиқилаётган қоидасининг *таклиф этилаётган* талқини моҳияти қисқача — сувдан бошқа ҳамма объектлар ҳосил бўлади ва уларнинг ўзи яна сувга айланади — деган формула билан ифодаланади. Шуни қайд қиламизки, бошқача талқинлар ҳам мумкин.

Биз Фалес аслида аниқ ифодаланган саволдан иш *бошлаган, сўнгра* далил-асосларни излаган, *шундан кейин* жавобга етиб келган, деб таъкидлаётганимиз йўқ. Унинг учун ниманинг биринчи даражали бўлиб ҳисобланганини ҳал қилиш бизнинг

---

[2] Инглизча матнда *Ursloff* атамаси ишлатилади, бундай атама норвег ва немис тилларида *энг оддий моддани* англатади. Унинг лотинчадаги аналоги sub-stantia, грекчаси эса — *hupo-keimenon* бўлиб, у сўзма-сўз — *эга* дегани. — В.К.

вазифамизга кирмайди. Биз фақат Фалес фалсафасининг эҳтимол бўлган ички алоқасини қайта тиклашга ҳаракат қилдик, холос.

Таклиф қилинган талқин этишга амал қилган ҳолда шуни таъкидлаш мумкин:

1) Фалес ниманинг оламнинг фундаментал "қурилиш блоки" бўлиши ҳақидаги масалани қўйган. Субстанция (илк ибтидо) табиатдаги ўзгармас элемент ва турли-туманликдаги бирликдан иборат бўлади. Ана шу вақтдан бошлаб *субстанция* муаммоси грек фалсафасидаги фундаментал муаммоларнинг бири бўлиб қолди;

2) Фалес ўзгаришларнинг қай тарзда юз бериши ҳақидаги саволга билвосита жавоб берган: *илк ибтидо* (сув) бир хилдаги ҳолатдан бошқа ҳолатга тубдан ўзгаради. *Ўзгариш* муаммоси ҳам грек фалсафаси фундаментал муаммоларининг бирига айланди.

Юқорида кўриб чиқилган саволлар ва далиллар бир хилда ҳам фалсафий, ҳам табиий илмий бўлиб ҳисобланади. Шундай қилиб, Фалес айни бир вақтнинг ўзида ҳам табиатшунос, ҳам файласуф сифатида иш кўради. Бироқ биз фалсафага қарама-қарши равишдаги табиатшунослик деганда нимани тушунамиз?

Шу масала юзасидан қуйидагиларни қайд қиламиз. Фалсафани фаолиятнинг бошқа тўртта тури: нафис санъатлар, экспериментал фанлар, формал фанлар ва теологиядан фарқлаш керак. Унинг ушбу турлардан ҳар қандай биттаси билан қанчалик чамбарчас боғланиши мумкинлигидан қатъий назар фалсафа улар билан бир хил бўлмайди. Санъатлардан фарқли равишда фалсафа муайян маънода ҳақиқий ёки ёлғон бўлиши мумкин бўлган фикрларни яратади. Фалсафа тажрибага экспериментал фанлар (физика, психология) боғлиқ бўладигани каби боғлиқ бўлиб қолмайди. Формал фанлардан (мантиқ, математика) фарқли равишда фалсафа ўзининг хусусий шартлари (тамойиллари) устида мушоҳада юритади ва уларни тадқиқ этиш ҳамда легитимлаштиришга ҳаракат қилади. Фалсафа теологияга ўхшаб, масалан, доктринал мулоҳазаларга кўра воз кечиш мумкин бўлмаган ақидаларнинг ваҳийлигига асосланган қайд қилинган кўплаб фаразларга эга бўлмайди. Бироқ фалсафа ҳам ҳамиша, эҳтимол, у ҳеч қачон воз кеча *олмайдиган* фаразларнинг муайян турларига эга бўлади.

Фалеснинг ўз далилларини кўпроқ *тажрибада* асослаши сабабли уни "табиатшунос" дейиш мумкин. Бироқ унинг табиатга даҳлдор саволларни *яхлит* ҳолида қараб бериши сабабли уни "файласуф" ҳам деса бўлади. Шуни қайд қиламизки, фалсафа билан табиатшуносликнинг ажратилиши Фалес даврида эмас, балки фақат *Янги давр*да рўй берган. Дарвоқе, ҳатто Ньютон ҳам XVII аср охирида физикани "натурал фалсафа" (*philosophia naturalis*) деб атаган.

Бироқ бизнинг Фалесни табиатшунос ёки файласуф деб

ҳисоблашимиздан қатъи назар унинг жавоби билан далил-асослари ўртасидаги номувофиқлик яққол кўриниб турибди. Муайян маънода унинг берган жавоби ўз миқёсларига кўра далил-асослардан юқори туради! Бошқача айтганда, Фалес эслатиб ўтилган далил-асосларни илгари суриш билан ўзи эга бўлган асослардан анча юксак нарсаларни таъкидлайди. Далил-асослар билан фикрлар ўртасидаги бундай номувофиқлик умуман грек натурфайласуфларига хос хусусиятдир.

Агар ҳатто бирмунча яхши талқинларга тўхталганда ҳам тахминан Фалес амалга оширган тўғри кузатишлар ҳам аслида бир хилда у томонидан берилган жавобга олиб келмайди. Шунга қарамасдан, унинг табиат фалсафасининг *аҳамиятини* жуда юқори қўйиб юбориш қийиндир. Ҳақиқатан ҳам, агар ҳамма нарса турли шакллардаги сувдан иборат бўладиган бўлса, унда юз бераётган *ҳамма нарса*, барча ўзгаришлар сувга нисбатан қўлланиладиган қонунлар ёрдамида *тушунтириб бериладиган* бўлиши керак. Сув қандайдир мистик нарса эмас. Сув уни биз кўришимиз, сезишимиз ва фойдаланишимиз мумкин бўлганлиги сабабли сезиларли ва таниш нарса ҳисобланади. Сув худди унинг қандай амал қилиши сингари биз учун бутунлай одатий нарсадир. Биз бу ўринда *кузатиладиган* феноменлар билан иш олиб борамиз. (Ҳозирги нуқтаи назардан олганда, *биз* бу нарса илмий тадқиқот учун йўл очиб беради, деб айтишимиз мумкин. Масалан, сув муайян шароитларда ўзини қандай тутиши мумкин деган фаразни илгари суриш, сўнгра эса бундай фаразнинг сув ана шундай шароитларда ҳақиқатда қандай амал қилганлиги ҳолатига тўғри келганлиги ёки келмаганлигини текшириш мумкин. Бошқача айтганда, сувга доир ҳолда эксперимент*ал* илмий тадқиқот учун негиз мавжуддир).

Айтиб ўтилган нарсалар шуни англатадики, *ҳамма нарсани*, табиатдаги тамомила ҳамма нарсани *инсон тафаккури орқали англаб етиш мумкин.* Шубҳасиз, бунга ўхшаш хулоса революцион тусдадир. Ҳамма нарсани худди сувни билиб олганимиз сингари билиб олиш мумкин. Табиат унинг энг теран феноменлари билан бирга инсон тафаккури учун англаб етиладиган нарсалардир. Бундай фикр инкор этиладиган шаклда ифодаланса, у ҳеч нарса мистик ёки англаб етилмайдиган ҳолатда бўлмайди, деган маънони англатади. Табиатда биз била олмайдиган худолар ёки руҳларга ўрин йўқ. Айни шу фикр инсоннинг табиатни интеллектуал жиҳатдан ўзлаштириш жараёнига асос солган.

Ана шунинг учун ҳам биз Фалесни илк файласуф (ёки олим) деб ҳисоблаймиз. Унинг фаолиятидан бошлаб тафаккур такомиллашиш йўлига кирган. Тафаккур *афсона* (афсонавий фикрлаш) доирасидаги ҳолатдан *логос* (мантиқий фикрлаш) доирасида фикрлаш ҳолатига ўта бошлаган. Фалес тафаккурни афсонавий анъаналар ришталаридан ва уни бевосита ҳиссий таассуротларга боғлаб қўйган занжирлардан ҳам халос қилди.

Албатта, биз жуда ҳам соддалаштирилган чизмани тақдим этдик. Афсонадан логосга ўтиш муайян тарихий босқичда ёки, аниқроқ қилиб айтганда, илк файласуфлар даврида юз берган қайтарилмас ҳодиса эмас эди. Афсонавий ва мантиқий ҳолатлар инсоният тарихида ва алоҳида бир индивиднинг ҳаётида ҳар доим бир-бири билан қўшилиб келган ва қўшилиб туради. Афсонадан логосга ўтилиши ҳар бир давр ва ҳар бир шахс олдида албатта дуч келадиган вазифалар қаторига киради. Кўплар ҳатто ҳозир ҳам афсона нафақат фикрлашнинг бартараф этилиши лозим бўлган содда шакли эмас, балки айнан тўғри талқин қилинган афсона ҳақиқий тушуниш шакли ҳисобланади, деб таъкидлашади.

Фалеснинг илк олим бўлганлиги ва фанга грекларнинг асос солганлигини фараз қилган ҳолда биз Фалес ёки бошқа грек донишмандлари *алоҳида фактларни* қадимги маълумотли бобилликлар ёки мисрликларга нисбатан кўпроқ (ҳажмли кўрсаткичига кўра) билган, деб таъкидламаймиз. Ишнинг моҳияти шундаки, айнан греклар рационал далил ва унинг маркази сифатидаги назария тушунчасини ишлаб чиқишга муваффақ бўлишган. Назария қаёқдандир пайдо бўлиб шунчаки эълон қилинадиган эмас, балки далиллаш йўли билан ҳосил қилинадиган умумлаштирувчи ҳақиқатга эришишни даъво қилади. Бунда назария ва унинг ёрдамида олинган ҳақиқат контрдалиллар воситасида оммавий синовдан ўтиши керак. Грекларда илгари Бобилда ва Мисрда қилингани сингари афсонавий негизда нафақат билимнинг ажратилган ҳолдаги парчаларининг йиғимини излаш керак, деган гениал ғоя вужудга келган. Греклар умумий аҳамиятга эга гувоҳликлар (ёки универсал тамойиллар) нуқтаи назаридан билимнинг алоҳида парчаларини аниқ илм хулосасининг асослари сифатида асослайдиган умумий ва бир тизимли назарияларни излашни бошлашди. Пифагор теоремаси ана шундай аниқ билимни олишга мисол бўлади.

Биз шу билан Фалес ва унинг таълимоти муҳокамасини якунлаймиз. Шуни қўшимча қиламизки, у, эҳтимол, афсоналар воситасида фикрлашдан тамомила халос бўлмаган. У сувни тирик ва руҳга эга нарса сифатида ҳам кўриб чиқиши мумкин эди. Бизнинг билишимизча, у куч билан модда ўртасида тафовут қўймаган. Унинг учун табиат, *physis,* ўз-ўзидан ҳаракатланувчи ("яшовчи") бўлган. У руҳ билан моддани ҳам фарқламаган. Фалес учун "табиат", *physis,* тушунчаси эҳтимол, ғоят кенг ва ҳозирги "борлиқ" деган тушунчага бирмунча тўғри келадиган нарса эди.

Шундай қилиб, биз юқорида эслатиб ўтилган фалсафий сўроқлашнинг тўрт омилини қуйидагича аниқлаштиришга эга бўлдик.

Шарт:	Ўзгариш мавжуддир
1. Савол	Нима ҳамма ўзгаришларнинг доимий элементи ҳисобланади?
2. Далиллар	Сув ва унинг амал қилишини кузатишлар
3. Жавоб	Сув ҳамма ўзгаришларнинг доимий элементи ҳисобланади
4. Оқибат	Ҳамма нарсани билиб олиш мумкин

Шуни таъкидлаймизки, жавоб ("сув ҳамма ўзгаришларнинг доимий элементи ҳисобланади") мантиқан саволдан ва далиллардан келиб чиқмайди. Айни шу ҳол Фалеснинг милетлик ҳамюртлари томонидан танқидга тутилишига сабаб бўлди.

Анаксимандр ва Анаксимен

Ҳаёти. Улар Милет фуқаролари эди. Анаксимандр (Anaximandr) тахминан милоддан аввалги 610 йил билан 546 йил оралиғида яшаган ва Фалеснинг бирмунча ёшроқ замондоши бўлган. Анаксимен (Anaximenes), шубҳасиз, милоддан аввалги 585 йил билан 525 йил оралиғида яшаган.

Асарлари. Анаксимандрга тегишли деб ҳисобланадиган фақат бир парча бизнинг давримизгача сақланиб қолган. Бундан ташқари, бошқа муаллифлар, масалан, икки аср кейинроқ яшаган Аристотелнинг изоҳлари мавжуд. Анаксимендан фақат учта кичик парча етиб келган, уларнинг биттаси, эҳтимол, ҳақиқий бўлмаслиги мумкин.

Анаксимандр ва Анаксимен, афтидан, Фалес сингари шартлардан бошлаган ва худди уники сингари саволларни қўйган. Бироқ Анаксимандр *сув* ўзгармас *илк ибтидо* ҳисобланади, деб таъкидлаш учун ишонарли асос топа олмаган. Агар сув тупроққа, тупроқ сувга, сув ҳавога, ҳаво эса сувга айланадиган ва ҳоказо бўлса, унда бу *нимаики бор нарса бўлиши мумкин бўлган ҳамма нарсага* айланади, деган фикрни англатади. Шунинг учун мантиқан эркин тарзда сув ёки тупроқ (ёки бошқа нимадир) "илк ибтидо" бўлиши мумкин, деб таъкидлаш мумкин. Анаксимандр Фалеснинг жавобига нисбатан ана шундай эътирозни илгари суриши мумкин эди.

Ўз томонидан, Анаксимандр *апейрон (apeiron)*, мавҳум, чексиз (фазода ва замонда) *илк ибтидо* ҳисобланади, деб таъкидлашни мақбул кўрган. У бундай усул билан, шубҳасиз, юқорида эслатиб ўтилгани сингари эътирозлардан холи бўлган. Бироқ *бизнинг* нуқтаи назардан олганда, у қандайдир муҳим нарсадан "маҳрум бўлган". Яъни айнан, сувдан фарқли равишда апейрон кузатиладиган нарса бўлмаган. Натижада Анаксимандр ҳиссий идрок этиладиган нарсаларни (объектлар ва уларда юз берадиган ўзгаришларни) ҳиссий идрок этилмайдиган апейрон ёрдамида тушунтириши лозим. Экспериментал фан позициясидан олганда, гарчи бундай баҳо, албатта, Анаксимандр фаннинг

ҳозирги маънодаги эмпирик талабларига эга бўлмаганлиги сабабли анахронизм бўлса-да, нуқсон ҳисобланади. Эҳтимол, Анаксимандр учун Фалеснинг жавобига қарши назарий далилни топиш муҳимроқ бўлгандир. Лекин, барибир, Анаксимандр Фалеснинг универсал назарий фикрларини таҳлил этиш ва улар муҳокамасининг баҳсли имкониятларини намойиш қилиш билан бир вақтда уни "илк файласуф" деб *атаган.*

Милетлик учинчи натурфайласуф Анаксимен Фалес таълимотидаги бошқа бир заиф ўринга диққат-эътиборни қаратган. қандай қилиб дифференциялашмаган ҳолатдаги сув дифференциялашган ҳолатдаги сувга тубдан ўзгаради? Бизга маълум бўлишича, Фалес бу саволга жавоб бера олмаган. Анаксимен жавоб сифатида шундай таъкидлаганки, у "илк ибтидо" сифатида кўриб чиқадиган *ҳаво* совутилганида сув шаклига кириб *қуюқлашади* ва яна ҳам совутилса, музга (ва тупроқга!) айланади. ҳаво *иситилганида суюлади* ва оловга айланади. Шундай қилиб, Анаксимен ўтишларнинг муайян *физик* назариясини яратган. Ҳозирги атамалардан фойдаланиб, таъкидлаш мумкинки, бу назарияга биноан модданинг ҳар хил агрегат ҳолатлари (буғ ёки ҳаво, сувнинг ўзи, муз ёки тупроқ) ҳарорат ва қалинлик миқдори билан белгиланади, бу омилларнинг ўзгариши эса улар ўртасидаги сакраш йўли билан бажариладиган ўтишларга олиб боради. Бундай тезис илк грек файласуфлари учун ғоят хос бўлган умумлаштиришларга мисол бўлади.

Шуни таъкидлаб ўтамизки, Анаксимен кейинчалик "тўртта ибтидо (элемент)" деб аталган тўрт унсурнинг ҳаммасини кўрсатиб ўтади. Булар — тупроқ, ҳаво, олов ва сувдир.

Фалес, Анаксимандр ва Анаксименни, шунингдек, милетлик натурфайласуфлар деб ҳам аташади. Улар грек файласуфларининг *биринчи авлодига* мансубдир. Кейинроқ биз бундан сўнгги файласуфлар улар айтиб кетган фикрларни мантиқан якуний ҳолатигача етказишганини кўрамиз.

Гераклит ва Парменид

Гераклит (Heraclitus) ва Парменид (Parmenides) грек файласуфларининг *иккинчи авлодига* мансубдир. Илк файласуф бўлган Фалес, образли қилиб айтганда, "ўзининг ақлий назарини очди" ва бу назар табиат, *physis*га тушди. Шу маънода Парменид ва Гераклит ўзларининг ақлий назарлари олдида нафақат *physisни*, шу билан бирга *файласуфларнинг биринчи авлоди назариясини* ҳам кўриб туришган. Биз кўриб турганимиздек, ҳамма ўзгаришларнинг доимий элементи ҳақидаги саволлар муносабати билан олдинига Фалес билан Анаксимандр ўртасидаги ички мулоқот вужудга келган. Парменид билан Гераклит, аксинча, улардан илгари яшаб ўтган файласуфлар илгари сурган базисли *шартлар* юзасидан баҳсга киришган.

Натурфайласуфларнинг биринчи авлоди *ўзгариш мавжуддир,* деб ҳисоблаган. Улар учун бу шарт, фараздан иборат бўлган. Улар шунга асосланиб, қандай нарса ҳамма ўзгаришларнинг доимий элементи ҳисобланади, деб сўрашган. Файласуфларнинг иккинчи авлоди *ўзгаришнинг ўзи мавжудми?* — деган саволни ўртага ташлаш билан бундай шартни шубҳа остига қўйган. Бу авлод вакиллари биринчи авлод қўллаган шартни танқидий мушоҳада предмети қилиб олишган. Парменид ва Гераклит бу саволга бутунлай зид фикрни таклиф этишган. Гераклит *ҳамма нарса доимий ўзгариш ёки ҳаракатланиш ҳолатида бўлади,* деб таъкидлаган. Айни бир пайтда Парменид *ҳеч бир нарса ўзгариш ҳолатида бўлмайди!* — деб ҳисоблаган. Айнан ўз ҳолатида тушунилишида бундай иккита жавоб ҳам бемаъни бўлиб туюлади. Бироқ, Фалеснинг жавобига тегишли вазиятдаги сингари, айнан бир хилда тушуниш бу файласуфлар гапирган фикрларга мувофиқ келмайди.

Ҳаёти. Гераклит Милет билан қўшни бўлган денгиз порти Эфесда туғилиб ўсган. У милоддан аввалги 500-йиллар атрофида, яъни Фалесдан тахминан 80 йилдан сўнг яшаб ўтган. Гераклит тўғрисида бир неча тарихлар маълум, бироқ уларнинг реал негизга эгалиги эҳтимолдан анча йироқ. Буларнинг ҳаммасига қарамасдан, сақланиб қолган парчалар асосида унинг образини қайта тасвирлаш имконига эгамиз. Гераклит ҳар доим ҳам ўз замондошлари томонидан тушунилмаган, маҳдуд, аччиқ истеҳзоли файласуф сифатида гавдаланади, у замондошларининг ўзини англаб етишмаганлиги учун уларнинг ақлий қобилиятларини жуда паст деб қараган. Мана шунинг учун у одамларнинг фикрлари ва нуқтаи назарлари "болаларнинг ўйинчоқлари"га ўхшайди, деб таъкидлаган [D:70[3]]. Гераклитга доир яна бир парчага [D:34] биноан, тушунмайдиган одамлар карларга, "ишширок эта туриб қатнашмаётган" кишиларга ўхшайди. Бунинг устига, Гераклит кўпчилик фикрини назарда тутиб, унинг вакилларини "похолни олтиндан афзал кўрадиган эшаклар"га қиёслайди [D:9].

Замондошларининг Гераклит таълимотини тушунмаганлиги, шубҳасиз, нафақат кўпчиликнинг нотўғри фикрлаши билан боғлиқ эди. Гераклитга файласуф сифатида "Номаълум" деган лақаб берилган. У кўпинча ўз фикрларини ноаниқ ва кўп маъноли мажозлар ёрдамида баён қиларди. Афсонавийликдан қатъият билан йироқлашишга ҳаракат қилган милетлик натурфайласуфлардан фарқли равишда Гераклит афсонавийлик услубида баён қилиш тарафдори эди. У милетликларда бўлгани каби илмийлик даражасига эга бўлмаган. У Парменид ва элеатларга ўхшаб мантиқий, пухта белгиланган тушунчаларни ҳам қўлламаган. Гераклит ҳис қилиш ва кузатувга таянган — унинг нутқи фолбинларнинг гап-сўзларига ўхшаб кетарди. Эҳтимол, у "Дельфда каромат қилаётган худо эълон ҳам қилмайди ва бекитмайди ҳам, балки дарак беради" [D:93] , деганида ўзини назарда тутган бўлиши мумкин.

---

[3] Немисча таржимада Сократгача бўлган файласуфларнинг изоҳ берилаётган парчаларининг асосий манбаи сифатида *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Bd.1. Sechste, verbesserte Auflage. Hb. Von W.Krantz. Berlin, 1951. — асаридан фойдаланилган. Инглизча таржимада *Ch. H.Kahn.* The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge, 1989. — асаридан фойдаланилди. Русча таржимада асосий манба сифатида рақамланишни сақлаб қолган ҳолда Дильс-Кранцнинг *Фрагменты ранних греческих философов.* Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А.Лебедев. Под редакцией И.Д.Роджанского. М.: Наука, 1989. — асаридан фойдаланилди.

Асарлари. Бизнинг билишимизча, Гераклит ўз асарларини Артемида Эфесская ибодатхонасида сақлаган. Унинг нисбатан кўп парчалари сақланиб қолган. 126 та парча ҳақиқатан ҳам унга тегишли деб ҳисобланади, 13 та парчанинг муаллифи кимлиги шубҳалидир.

Гераклитнинг парчаларида бошқа файласуфлар ҳам эсга олинади. Бу шундан далолат беради, файласуфлар нафақат ташқи ҳодисалар билан қизиқа бошлаган, шу билан бирга улар фалсафий муаммолар хусусида *бошқа файласуфлар*нинг билдирган фикрлари тўғрисида ҳам муайян позицияни намоён этишган. Натижада, файласуфлар ўртасидаги баҳс-мунозаралар ва бир файласуфлар асарларининг бошқа файласуфлар асарларида изоҳланиши туфайли фалсафий анъана вужудга келади ва қўллаб-қувватланади.

"*Ҳамма нарса,* бутунлай ҳамма нарса узлуксиз ўзгариш ҳолатида бўлади" деган фикр қуйидаги ҳолатни эътиборга олинса, мантиқан зиддиятли бўлиб қолади. Биз "ҳамма нарса ўзгарадиган ҳолатда бўлади" деган фикрни фақат тил ёрдамида ифодалашимиз мумкин. Тил бу жиҳатдан, ҳеч бўлмаганида, муайян вақт оралиғида давом этиши керак бўлган объектларни кўрсатиш ва билиб олиш воситаси сифатидаги вазифани бажаради. Шундай қилиб, объектлар ўзгармасдир, деган фикрга йўл қўйилиши бундай фикрни шакллантириш ва уни идрок қилишнинг шарти ҳисобланади ва айни бир вақтда бу фикрда ифодаланадиган ҳолатга зид бўлади. Бироқ Гераклит ҳақиқатан ҳам ҳамма нарса узлуксиз ўзгариш ҳолатида бўлади, деган фикрни айтмайди. У қуйидагиларни қайд қилади:

1) ҳамма нарса узлуксиз ўзгариш ҳолатидадир[4], лекин

2) ўзгариш ўзгармас қонунга (логосга)[5] биноан содир бўлади ва

3) бундай қонун зиддиятларнинг ўзаро бир-бирига таъсирини ўз ичига олади[6],

4) бунда зиддиятларнинг бундай ўзаро бир-бирига таъсири яхлитлик сифатида уйғунликни ҳосил қилади[7] .

Биз Гераклитни қуйидаги тарзда талқин қилишимиз мумкин. Ҳамма нарса бир-бирига қарама-қарши кучларнинг ўзаро таъсир қилиши қонунига биноан узлуксиз ўзгариш ҳолатида бўлади. Масалан, бизнинг ўз уйимиз худди бошқа ҳамма нарса

---

[4] [D:91] парчаси билан қиёсланг: "бир дарёнинг ўзига икки марта кириб бўлмайди, ва ўлик табиатни айнан бир хилдаги ҳолатда икки марта кўриш мумкин эмас. ... У ҳосил бўлади ва ёйилиб кетади, яқинлашади ва йироқлашади".

[5] [D:30] парчаси билан қиёсланг: "коинот жамики мавжудот учун айни бир нарсанинг ўзидир, уни на худо, на одам яратмаган, лекин меъёрга биноан вужудга келадиган ва меъёрга кўра сўнадиган абадий тирик олов мисоли ҳамиша мавжуд бўлган, мавжуддир ва мавжуд бўлиб қолаверади".

[6] [D:8] парчаси билан қиёсланг: "пайдо бўлган зиддият бир жойга тўплайди, алоҳида мусиқий товушлардан мукаммал уйғунлик ҳосил бўлади, ҳамма нарсалар зиддият туфайли юз беради". [D:51] парчаси билан қиёсланг: "одамлар ўз-ўзидан тарқаб кетадиган нарсанинг камон ва лирада бўлгани сингари (ўз-ўзига) қайтувчи уйғунликка ўхшаб яна мувофиқлашади".

[7] Шундай қилиб, Гераклит таълимотида "диалектика" жиҳатлари мавжуд бўлиб, улар бизга тарих қарама-қаршиликларнинг ўзаро таъсири туфайли олға ҳаракат қилади, деган қоидани илгари сурган Гегель ва Марксни эслатиши мумкин.

сингари ўзгариш жараёнини бошдан кечираётган объект ҳисобланади. Ўзгаришлар бир-бирига қарама-қарши кучларнинг ўзаро бир-бирига таъсир қилиши туфайли юз беради. Умумлаштириб айтганда, уларнинг айримлари уйга нисбатан яратувчилик, конструктив тусга эга бўлади, уларга зид бўлганлари эса — бузувчилик, деструктив тусга эга бўлади. Бироқ, вақтинча, кўп йиллар мобайнида конструктив кучлар деструктив кучларга нисбатан устунлик қилади. Шунинг учун уй бундай вазият сақланиб қоладиган пайтгача бутун ҳолида мавжуд бўлади. Лекин кучлар баланси ҳам ўзгариб туради ва муайян бир пайтда деструктив кучлар устунликка эришади. Натижада уй емирила бошлайди — оғирлик кучи ва емирилиш ўзларининг қарама-қарши рақибларини мағлуб этади.

Бошқача айтганда, Гераклит нарсаларнинг етарли муддат ичида узоқ вақт мобайнида *давом эта олмаслигини* инкор қилмайди. Бироқ бир-бирига мувофиқ кучлар ўртасидаги ўзаро таъсир барча ўтиб кетувчи нарсаларнинг *базисли тамойили* ҳисобланади, улар ўртасидаги мувозанат эса қонунга, *логос*га мувофиқ ўзгариб туради. Шунинг учун ашёвий *илк ибтидо* эмас, балки *логос* ўзгарувчи нарсаларнинг ҳақиқий субстанцияси ҳисобланади!

Гераклит учун *логос* турли-туманликдаги пинҳоний, умумий бирликдир. Барча тафовутларда мантиқан фараз қилинадиган нарса — айнан ўхшашликдир.

Гарчи бизга милетлик файласуфлар асарларига нисбатан Гераклит меросидан етиб келган парчалар *кўпроқ* маълум бўлсада, уни талқин этиш, барибир, анча оғир, чунки у ўз фикрларини шеърий образлар воситасида ифодалаган. Масалан, у *олов* (грекча pur) тўғрисида гапирганида унинг учун оловнинг милетлик файласуфлар фикрлагани сингари "илк ибтидо" бўлиб хизмат қилганми ёки у "олов" сўзини ўзгаришнинг мажози (ҳамма нарсани ямлаб ютиб юборадиган олов) сифатида қўллаганми эканлиги номаълумлигича қолаверади. Ҳар иккала талқин ҳам ҳақиқатга яқин.

Гераклит асарларидан қолган парчалардан бирида [D:90] "худди товарнинг олтинга, олтиннинг эса — товарларга алмашиниши сингари ҳамма нарса оловга айланади, олов эса — ҳамма нарсага айланади", дейди. Агар биз оловни илк ибтидо сифатида талқин қиладиган бўлсак, унда табиат фалсафаси билан иқтисодиёт ўртасида боғланиш мавжуд, деган фикрни хаёлга келтиришимиз мумкин. Дарҳақиқат, ҳамма нарсаларнинг ўзгаришига сабаб бўладиган умумий элемент сифатидаги *илк ибтидо* тушунчаси бу ўринда ҳар хил товарлар бир хилдаги умумий стандарт билан ўлчаниши сабабли бундай товарлар бир-бири билан қиёсланадиган ҳамма товарларни айирбошлаш учун умумий базис сифатида ишлатиладиган пуллар, олтин тушунчаси билан боғланади.

Айрим олимлар Гераклитни уруш тарафдори сифатида талқин этишади. [D:53] парчасидаги: "уруш ҳамма нарсанинг отаси ва ҳамма нарса тепасидаги шоҳ ҳисобланади" деган фикр бунга асос бўлиб хизмат қилади. Бу парчани синчиклаб мутолаа қилиш Гераклитнинг табиатда муқобил кучлар ўртасидаги кескинликнинг фундаменталлиги ҳақидаги фикрига эътиборни қаратади. Уруш, зиддият (грекча *polemos*, "полемика" шундан келиб чиққан) ҳамма нарсанинг "отаси", бошқача айтганда, ҳамма нарсанинг асосий тамойили ҳисобланадиган ана шу космологик кескинликнинг кўринишларидир.

Гераклит яна коинотаро ёнғинда ёнаётган ва мунтазам вақт оралиқларидан кейин яна пайдо бўладиган олам тўғрисида гапиради. Узлуксиз тарзда пайдо бўладиган ёнғинлар ва янги оламларга доир бундай циклга кейинчалик стоиклар ҳам мурожаат қилишган.

Парменид Гераклитга муқобил позицияни эгаллайди. Лекин бу: "ҳеч нарса ўзгариш ҳолатида бўлмайди", деган фикрни Парменднинг қатъий деб тушунганлигини англатмайди. Парменид *ўзгариш мантиқан бўлиши мумкин эмас,* деб таъкидлайди. Парменид учун ҳам Гераклит сингари "мантиқийлик" бошланғич пункт ҳисобланади. Унинг далил-асосларини, афтидан, қуйидагича қайта тузиб чиқиш мумкин:

А) 1) Мавжуд нарса борки — мавжуддир.
Мавжуд бўлмаган нарса — мавжуд эмас.
2) Мавжуд нарса — идрок этилиши мумкин.
Мавжуд бўлмаган нарса — идрок этилмайди.

Б) Ўзгариш ғояси қандайдир нарсанинг *мавжуд бўла бошлашини* ва ушбу қандайдир нарсанинг *мавжудликни тугаллашини* назарда тутади. Масалан, кўк олма қизил тус ола бошлайди. Кўк ранг *йўқ бўлиб кетади, "мавжуд эмаслик"* ҳолатига ўтади. Бундай фикрлар шуни кўрсатадики, *ўзгариш* идрок этилиши мумкин бўлмаган *йўқликни назарда тутади.* Биз шу сабабли тафаккурдаги ўзгаришни ифодалашга қодир эмасмиз. Бинобарин, ўзгариш *мантиқан бўлиши мумкин эмас.*

Албатта, Парменид ҳам худди бизга ўхшаб ўзимизнинг сезги аъзоларимизнинг ғоят ранг-баранг ўзгаришлар ҳақида гувоҳлик беришини яхши билган. Бироқ у мушкул ҳолатга дуч келган. Ақл-идрок ўзгариш мантиқан бўлиши мумкин эмас, дейди. Ҳис-туйғулар эса ўзгаришнинг мавжудлигидан далолат беради. Хўш, нимага асосланиш мумкин? Грек Парменид бизнинг ақл-идрокка ишонишимиз кераклигини асосли қилиб таъкидлайди. Ақл-идрок ҳақ, ҳис-туйғулар эса бизни алдайди.

Ҳали Парменид ҳаётлигидаёқ бундай хулосани инкор қилишга уринишган. Айтишларича, оппонентлардан бири бундай хулосанинг бемаънилигини қуйидаги тарзда кўрсатишга ҳаракат қилган. Бу фикрга ўхшаш фикр баён қилинган вақтда ушбу оппонент ўрнидан туриб, юра бошлаган!

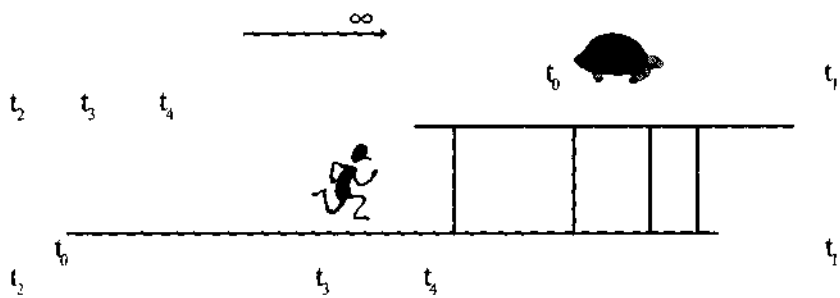
Лекин, яна илгаригидек, Парменид фикрининг оқибатларини кўриб чиқамиз. Интеллектуал тарихда инсон биринчи марта мантиқий тафаккур жараёни ва натижаларига шунчалик тўлиқ ишонч билдирдики, ҳатто бундай натижаларга зид бўлган ҳиссий кузатувлар ҳам унинг қатъиятига таъсир кўрсата олмади. Шу нуқтаи назардан олганда, Парменид илк метиндай мустаҳкам рационалист бўлган эди! Шу маънода унинг фикрлаш жараёни формал жиҳатдан тўғрими ёки тўғри эмаслиги унчалик муҳим эмас.

Парменидниng фикрларни рационал далиллар билан асослашни таклиф қилгани сабабли у мантиқий тафаккурнинг ривожланишига жиддий ҳисса қўшган биринчи олим бўлди.

Ҳаёти. Парменид Гераклитга замондош эди. Унинг фалсафий жиҳатдан камолга етиши милоддан аввалги V асрга тўғри келган. У жанубий Италиядаги грекларнинг Элея колониясида яшаган. Тахмин қилинишича, Парменид ўз шаҳрида ғоят ҳурматли фуқаро бўлган, ижтимоий ва сиёсий ҳаётда, жумладан, қонунларни ишлаб чиқишда фаол иштирок этган.

Ўзгаришнинг мантиқан мумкин эмаслиги тўғрисидаги таълимотни ҳимоя этишга ҳаракат қилган Элеялик Зенон (Zenon of Elea) Парменидининг шогирди эди. У ўзгаришнинг мумкинлигини таъкидлайдиган таълимотларнинг мантиқий зиддиятга олиб боришини исботлашга уринган. Ана шундай зиддиятларнинг бири Ахиллес билан тошбақа ҳақидаги ҳикоя мисолида изоҳланади.

Ахиллес ва тошбақа югуриш бўйича мусобақада қатнашишади. Улар айни бир вақтда (t_0) старт олишади, лекин тошбақа Ахиллесдан бирмунча масофа олдинда туради. Ахиллес тошбақага нисбатан 50 баравар тезроқ чопади, деб фараз қилайлик. Ахиллес t_1 вақтда тошбақа (t_0 да) старт олган жойга етиб келганида, тошбақа Ахиллеснинг t_0 билан t_0 ўртасидаги вақт оралиғида чопиб ўтган масофанинг 1/50 қисмига тенг масофага ўрмалаб боради ва ҳоказо. Ахиллес t_2 вақтда тошбақа t_1 вақтда етган жойга етиб келганида тошбақа Ахиллеснинг t_2 билан t_1 ўртасидаги вақт оралиғида чопиб ўтган масофанинг 1/50 қисмига тенг масофага ўрмалаб боради ва ҳоказо. Тошбақанинг Ахиллесдан олдин эгаллаган масофаси тобора камая боради. Бироқ тошбақа ҳар доим олдинда бўлади, чунки у Ахиллеснинг тошбақанинг бундан олдин етиб келган нуқтасига етгунигача бўлган вақтда яна илгари қараб ўрмалайверади. Шунинг учун Ахиллес ҳеч қачон тошбақани қувиб етолмайди[8].



[8] Бундай зиддият бир нуқтадаги бир лаҳзалик тезлик, яъни тананинг вақтнинг бир чексиз кичик лаҳзаси ичида фазонинг бир нуқтасидаги тезлик тушунчасини бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайдиган грекча тафаккур учун типик ҳолдир. Шундай қилиб, муҳокама қилиниши мумкин бўлмаган айрим масалалар мавжуд бўлади.

Айтишларича, Парменид унинг рационализмига яқин фалсафий қарашларга амал қилган пифагорчилар билан таниш бўлган.

Асарлари. Парменднинг фалсафий поэмаси бизгача деярли тўлиқ ҳолида етиб келган. Биз, яна шунингдек, у ҳақда бошқаларга мансуб ахборотларга ҳам эгамиз, Платон *Парменид* деб номланган диалогни ёзган.

Парменид таълимоти ақл-идрок билан ҳис-туйғулар ўртасига ўтиб бўлмайдиган чегарани қўйиш билан якунланади. Уни чизмали равишда қуйидаги тарзда тасаввур этиш мумкин:

ақл-идрок	=	мавжудот	=	сокинлик	=	бирлик
ҳис-туйғулар		номавжудот		ўзгариш		кўплик

Бошқача айтганда, ақл-идрок реалликни қандайдир сокин турган (ва яхлит) нарса сифатида идрок этади. Ҳис-туйғулар бизга фақат ўзгариш (ва кўплик) ҳолатида турган нореалликни беради. Бундай ажратиш ёки дуализм айрим бошқа грек файласуфларига, масалан, Платонга ҳам хосдир. Бироқ бошқа дуалистлардан фарқли равишда Парменид, афтидан, ҳис-туйғулар ва ҳиссий объектларни *шу даражада* эътиборга олмайдики, "чизиқ остидаги" ҳамма нарсани реалликдан маҳрум, деб ҳисоблайди. Ҳиссий объектлар *мавжуд эмас!* Агар бундай талқин тўғри бўладиган бўлса, унда биз деярли ишонч билан Парменидни монизм вакили, деб ҳисоблашимиз мумкин. Бу таълимотга биноан жамики мавжуд нарсалар кўплик эмас, балки *бир (яхлит)* нарсадир ва бундай реаллик фақат ақл-идрок орқали билиб олиниши мумкин.

Муросасозлар: Эмпедокл ва Анаксагор

Гераклит ва Парменидцан кейин яшаб ўтган файласуфлар қандай муаммоларни мерос қилиб олишган? Грек файласуфларининг учинчи авлоди улардан иккита бир-бирига қарама-қарши фикрни: "ҳамма нарса узлуксиз ўзгариш ҳолатида бўлади" ва "ўзгариш бўлиши мумкин эмас" деган фикрларни мерос қилиб олди. Бунга табиий жавоб сифатида бу иккала файласуф хато қилишаяпти, ҳақиқат эса қаердадир ўртада жойлашган, деб жавоб бериш мумкин эди. Учинчи авлод файласуфлари — Эмпедокл (Empedocles) ва Анаксагор (Anaxagoras) — "Айрим нарсалар ўзгариш ҳолатида, бошқа нарсалар эса — сокинлик ҳолатидадир", деган фикрни ифодалашган. Бу файласуфлар уларнинг вазифаси Гераклит билан Парменидни муросага келтиришдир, деб ҳисоблашган. Мана шунинг учун уларни муросасоз-файласуфлар, деб аташади.

Ҳаёти. Эмпедокл Сицилиядаги Акраганте шаҳрида, милоддан аввалги 492 йил билан 432 йил оралиғида яшаган. Таъкидлашларича, у ўз шаҳрида демок-

ратик бошқарув учун кураш қатнашчиси бўлган. У ҳақдаги хотираларга қараганда, Эмпедокл айни бир хилда афсунгар ва натурфайласуф бўлган.

Асарлари. Бизгача Эмпедокл асарларининг 150 га яқин парчаси, шунингдек, у ҳақдаги бошқа манбаларга доир маълумотлар етиб келган.

Эмпедокл тўртта элементга (ёки ўзгармас содда ибтидоларга): олов, ҳаво, сув ва тупроққа, шунингдек, иккита куч — ажратувчи (нафрат, душманлик) ва бирлаштирувчи (муҳаббат) кучларга асосланиб иш тутади. Эмпедокл ўз таълимотининг милет мактаби таълимотларидан фарқ қиладиган иккита тафовутини кўрсатиб ўтади.

1) Тўртта ўзгармас илк ибтидога йўл қўйилади (битта эмас, Фалес билан Демокритга қиёсланг).
2) Илк ибтидолар билан бир қаторда кучлар жорий қилинади (ўзгариш ва кучлар ички жиҳатдан ибтидоларга хос бўлмайди).

Тўртта элемент сифат ва миқдорий жиҳатдан ўзгармасдир. Ҳеч қачон улар кўпроқ ёки камроқ бўлиши мумкин эмас (миқдорий ўзгармаслик). Бу элементлар ҳар доим ўзларининг ўз тавсифномаларини сақлаб қолади (сифат жиҳатдан ўзгармаслик). Лекин тўртта элементнинг *ҳар хил элементлари* бирлаштирувчи куч ёрдамида бирлашиши ва ҳар хил объектларни ҳосил қилиши мумкин. Масалан, тошлар, дарахтлар ва шу кабилар илк элементларнинг турли миқдорларининг тегишли бирлашмаларида ҳосил бўлади. Элементлар ажратувчи куч ёрдамида "бир-биридан йироқлашганида" объектлар йўқ бўлиб кетади.

Эмпедокл таълимотини қуйидаги мисол ёрдамида анча эркин талқин қилиш мумкин. Ҳар бирида муайян маҳсулот: ун, туз, қанд ва сули ёрмаси турган тўртта жавон мавжуд бўлган ошхонани тасаввур этайлик: бу маҳсулотларни ҳатто аралаштириб қўйганда ҳам уларнинг миқдори ва сифати ҳеч қачон ўзгармайди. Таркиби ва таъмига кўра турлича бўлган "сули кулчалар" мавжуд маҳсулотларнинг ҳар хил миқдорларини бирлаштириш йўли билан олинади. Бизнинг "кулчалар" кейинчалик уларнинг бошланғич таркибий қисмлари бўйича жойлаб қўйилиши мумкин.

Бундай аналогияни давом эттириб, айтиш мумкинки, Эмпедокл ўзгаришни ва ўзгармасни ўз ичига оладиган моделни ишлаб чиқишга муваффақ бўлган. Бизнинг мисолимизда ўзгариш пайдо бўладиган ва йўқ бўлиб кетадиган "кулчалар", ўзгармас эса — тўртта бошланғич маҳсулотнинг миқдорлари ва сифатлари орқали тақдим этилган.

Ҳаёти. Анаксагор тахминан милоддан аввалги 498 йилдан 428 йилгача яшаган. У ёшлик йилларини Клазомена шаҳрида ўтказган, балоғат ёшида Афинада истиқомат қилган ва у ерда интеллектуаллар ўртасида кўзга кўринган ўринни эгаллаган. Анаксагор Перикл (Pericles, тахминан милоддан аввалги 495—429 йиллар) муҳитига мансуб бўлган, лекин ўзининг анъанавий эътиқодларга зид бўлган қарашлари сабабли Афинани ташлаб чиқиб кетишга мажбур

бўлган. Бошқа нарсалардан ташқари, у қуёш худо эмас, балки катта ёлқинланиб турган танадир, деб таъкидлаган.

Асарлари. Анаксагор асарларининг 22 та парчаси сақланиб қолган.

Кўп жиҳатдан Анаксагор Эмпедоклга ўхшаб фикр юритган, лекин ундан фарқли равишда элементларнинг "сонсиз-саноқсиз" миқдори билан иш юритган. Хўш, қандай асосда фақат тўртта элемент жорий этилади? Биз аниқлайдиган ҳар хил сифатлар қандай қилиб фақат тўртта содда илк ибтидолардан иборат қилиб қўйилиши мумкин? Дарвоқе, Анаксагорнинг фикрича, сифатларнинг "сонсиз-саноқсиз" миқдори мавжуд бўлган шароитда элементларнинг ҳам "сонсиз-саноқсиз" миқдори мавжуд бўлиши керак.

Бизнинг ошхонага доир мисолимиздан фойдаланиб, айтиш мумкинки, Анаксагор ошхонада турган жавонларнинг чексиз миқдордаги маҳсулотлар-ингредиентларни ўз ичига олиши учун ошхонадаги жавонларнинг сонини жиддий кўпайтиради. Бунда у ўзгаришни аслида Эмпедоклга ўхшаб изоҳлайди.

Бироқ Анаксагор Эмпедоклдан фарқли равишда фақат бир кучга: "ақл-идрок", *нус*га (грекча *nous*) асосланиб иш кўради. Афтидан, у ушбу ақл-идрок ёки куч барча ўзгаришларни *муайян мақсад* (грекча *telos*) сари йўналтиради. Шу маънода табиат телеологик, аниқ мақсадга йўналтирилган тарзда намоён бўлади.

Демокрит

Муросасоз файласуфлар — Эмпедокл ва Анаксагор — асосан уларнинг натурфалсафани Демокрит ва унинг атомизм ҳақидаги таълимоти йўналишида ривожлантиришдаги роли туфайли қизиқарлидир.

Ҳаёти. Демокрит (Democritus) милоддан аввалги 460 йилдан 370 йилгача яшаган, деб ҳисобланади. Бинобарин, у Платоннинг (427—347) катта замондоши бўлган. Демокрит Фракиядаги Абдери колониясида туғилган. Маълумки, у Афинага ташриф буюрган ва Шарқ ҳамда Мисрга бир неча узоқ муддатли саёҳатларга чиққан. Эҳтимол, у билиш ва талқиқотчилик мақсадларида саёҳат қилган.

Демокрит кенг билимларга эга бўлган. У ўз замонидаги фаннинг кўпгина соҳаларида самарали иш олиб борган. Унинг бир неча асарлари номини келтириш биланоқ қизиқишларининг кенг доирасини кўрсатиш мумкин бўлади — *Буюк диакосмос, Врачлик фани, Ўлимдан кейинги нарсалар ҳақида, Табиатнинг тузилиши ҳақида, Жаҳон тартиботи ва тафаккур қоидалари ҳақида, Маром ва уйғунлик тўғрисида, Шеърият тўғрисида. Деҳқончилик тўғрисида, Математика тўғрисида, Тўғри нутқ ва тушунарсиз сўзлар тўғрисида, Ёқимли ва ёқимсиз ҳарфлар тўғрисида ва ҳоказо.*

Асарлари. Демокрит асарларидан 200 дан 300 гача парча сақланиб қолган. Муайян маънода бу кўпдир, лекин Демокритнинг улкан ижодий маҳсулдор бўлганлиқини ҳисобга олсак, биз фақат унинг асарларининг нисбатан кам қисмига эгамиз. Шунинг учун бизнинг унинг қарашларини талқин этишимиз Демокрит ҳақидаги мавжуд иккиламчи ахборотлардан фойдаланадиган қайта таъмирлашлардан иборат бўлади.

Демокрит атомизми айнан шу соддалиги учун ҳам гениалдир. *Илк ибтидоларнинг* фақат *бир тури — кичик бўлинмас заррачалар* мавжуддир. Улар *бўшлиқда* ҳаракат қилади, ва уларнинг ҳаракатлари фақат *механик сабаблар билан белгиланади*. Айтиш мумкинки, Демокритнинг фикрича, табиат негизи бутун бойлиги ва мураккаблиги билан бир вақтда ғоят катта "бильярд ўйини"га ўхшайди. Унда бўшлиқ аро елиб юрган моддий заррачаларнинг сонсиз-саноқсиз миқдори иштирок этади. Бундай заррачаларнинг ҳамма кўчиб юришлари уларнинг ўзаро бир-бири билан тўқнашувлари сабабли юз беради. (Бўшлиқ, номавжудот атомларнинг ҳаракати сифатида мавжудотнинг шарти ҳисобланади. Бундай фараз Парменидга ва унинг элеялик издошларига очиқдан-очиқ зид келади).

Атомизм моҳияти — нима ва қандай мавжуд бўлади? — деган саволларни ва уларга жавобларни ўз ичига оладиган қуйидаги чизма шаклида тақдим этилиши мумкин.

Савол	Жавоб
Нима?)	1. Кичик бўлинмас заррачалар
	2. Бўшлиқ
(Қандай қилиб?)	3. Механик детерминизм

Кичик моддий заррачалар физик жиҳатдан бўлинмас (грекча *atomos*) сифатида идрок этилади. Уларнинг хусусиятлари фақат *миқдорий*, яъни энг оддий математик тушунчалар ёрдамида баён қилиб бериш мумкин бўлган хусусиятлар бўлиб ҳисобланади. Булар ранг, таъм, ҳид, дард ва шу қабилар эмас, балки масофа, шакл, оғирлик ва шу каби хусусиятлардир.

Атомлар шунчалик кичикки, ҳиссий идрок этилиши мумкин эмас. Шундай қилиб, фақат фикрдан ўтказилиши мумкин бўлган принципиал ҳиссий идрок этилмайдиган моҳиятлар ёрдамида сезиладиган объектларнинг (уй, тошлар, балиқ ва шу кабиларнинг) изоҳланиши жорий этилади.

Барча атомлар айнан бир хилдаги материалдан ташкил топади. Бироқ улар *ҳар бир алоҳида* атом учун доимий ҳисобланадиган шакли ва ўлчамларига эга бўлади. Ҳар хил атомлар турлича шаклга эга бўлиши сабабли уларнинг айримлари енгиллик билан, бошқалари эса — қийинчилик билан биргаликда бирлашиши мумкин. (Бунда кимёдаги валентлик муаммоси билан бироз ўхшашликни ҳам кўриш мумкин!). Атомлар "биргаликда чирмашганида" нарсалар пайдо бўлади. Бу шунинг учун ҳам юз берадики, баъзан механик тўқнашувлар атомлар *бир-бири билан бирлашадиган тўпларнинг* шаклланишига олиб келади. Нарсаларни ташкил қилиб турган атомлар бир-биридан йироқлашганида бу нарсалар йўқ бўлиб кетади. Атомларнинг ҳаракатлари илоҳий ёки инсон ақл-идрокига боғлиқ эмас. Ҳамма нарса худди бильярд ўйинидаги шарларнинг ҳаракатланишига

ўхшаб механик тарзда юз беради. (Бироқ Демокрит, шубҳасиз, бильярд шарлари билан аналогияни қўлламаган).

Шундай қилиб, грекча табиат фалсафасининг ички ривожланиши субстанция ва ўзгаришнинг ажойиб изоҳловчи моделининг яратилишига олиб келди. Бундай модель ҳозирги кимё назариясига жуда ҳам ўхшашдир. Бироқ греклар ўз назарияларини исботлаш учун *экспериментлар* ўтказишмаган (антик даврдаги грекларнинг экспериментлар ўтказишини фараз қилиш очиқдан-очиқ анахронизм бўлур эди). Шунинг учун атомизм улар томонидан табиат ҳақидаги бошқа таълимотлар билан бир қаторда кўриб чиқилган. Масалан, кўпчилик Демокритнинг табиат фалсафасини эмас, балки Аристотелнинг табиат фалсафасини афзал кўришган. Бунинг ҳайрон қоладиган жойи йўқ, чунки, пировард оқибатда, Аристотель ҳиссий кузатиладиган нарсалар: тупроқ, сув, ҳаво, олов тўғрисида сўз юритган, Демокрит эса ҳиссий идрок этилмайдиган нарсалар тўғрисида фикрлаган.

Шуни қайд қиламизки, Эпикур (Epicurus, милоддан илгариги 341—270 йиллар) ва Лукреций (Lucretius, милоддан илгариги 99—55 йиллар атрофида) орқали Демокрит таълимоти Уйғониш давридан бошлаб ҳозирги физиканинг шаклланишига жиддий таъсир кўрсатди. Аслида шу пайттача Демокрит эмас, балки айнан Аристотель кўпроқ эътиборга сазовор илмий нуфузга эга бўлган.

Оддий ва кам сонли тамойилларга эга бундай ораста атомли модель камчиликларга ҳам эга эди. Масалан, кўплаб оддий ҳиссий идрок этиладиган ҳодисалар унда қийин изоҳланадиган ҳолида қолаверади. Гулларнинг рангги ва ҳиди, ёки атрофимиздаги кишиларга нисбатан хуш кўрмаслик ва ёқтириш сингари сифатга оид хусусиятлар улар қаторига киради. Агар *мавжуд бўлган* ҳамма нарса миқдорий бўладиган бўлса, унда биз бундай феноменларни умуман қандай идрок этишимиз мумкин?

Демокрит оламнинг атомлар фақат миқдорий хусусиятлари имкон берадиганига нисбатан қандай қилиб янада "чиройлироқ" кўринишини ҳиссий идрок этиш ҳақидаги таълимот ёрдамида изоҳлаб беришга ҳаракат қилган. Эҳтимол, у ҳар қандай объект ўзига хос атомлар-воситачиларни чиқариб туради, деб ҳисоблагандир. Улар сезги аъзоларидаги атомлар билан алоқага киришганида алоҳида самаралар юз берадики, уларни биз объектларга тегишли хусусиятлар сифатида қабул қиламиз. Улар ранг, таъм ва ҳидга эга бўлиб туюлади. Лекин объектнинг ўзи ўз-ўзидан бундай хусусиятларга эга бўлмайди, уларга бундай хусусиятларни биз ўзимиз бериб қўямиз. Объектларнинг ўзлари ўз-ўзидан ранг, ҳид ёки иссиқлик хусусиятларига эмас, балки фақат масофа, шакл ва зичлик каби хусусиятларга эга бўлади. Объектга ич-ичидан хос бўлган хусусиятлар билан биз ўз ҳис-туйғуларимиз ёрдамида объектларга ёпиштирадиган хусусият-

ларнинг бу тарздаги фарқланиши Янги давр фалсафасида муҳим роль ўйнади (Локкда ва бошқа файласуфларда топиш мумкин бўлган бирламчи ва иккиламчи хусусиятлар назарияси билан қиёсланг). Албатта, агар мабодо бизнинг ўзимиз оддий атомлар йиғиндисидан иборат бўладиган бўлсак, унда объектлар, яъни атомлар аслида эга бўлмайдиган хусусиятларни қандай қилиб идрок этишимиз мумкин, деган савол туғилиши мумкин. Миқдорий хусусиятлардан сифат хусусиятларига сакраш ниҳоятда катта бўлмаяптими? Агар атомларнинг фақат миқдорий хусусиятлари мавжуддир, деб таъкидлайдиган атомлар назариясига изчиллик билан амал қилинадиган бўлса, унда бундай сакраш тушунарсиз бўлиб қолади.

Бироқ агар бундай эътирозни бир четга қўйиб туриладиган бўлса, унда шуни кўриш мумкинки, атомизм билиш назарияси сифатида ҳам диққат-эътиборга лойиқдир. Атомизм фақат ҳиссий идрок этиладиган объектлардаги атомларни, қандайдир йўл билан объектдан ажраладиган ва йироқлашадиган атомлар-воситачилар ва бундай воситачиларни идрок этадиган сезги аъзоларидаги атомлар бўлиши мумкин, деб ҳисоблайди. Масалан, идрок этишдаги хатолар сезги аъзоларидаги атомлар бетартиб ҳолатда бўлганлиги ёки атомлар-воситачилар объектдан сезги аъзоларига томон йўлда бир-бирига тўқнаш келган ва шунинг учун сезги аъзоларидаги атомларга нотўғри ахборот етказганлиги билан изоҳланиши мумкин.

Бироқ Демокритнинг билиш назарияси ҳам бир қатор муҳим назарий муаммоларни ҳал этишга қодир эмас. Биз оладиган ҳиссий таассуротларнинг аслида атрофимиздаги объектларнинг аниқ акси бўлишини биз қандай қилиб *билиб олишимиз* мумкин? Юқорида кўриб чиқилган модель бизнинг, бир томондан, атомлар-воситачиларни, бошқа томондан эса, атомлар-воситачиларнинг объектни қандай бўлса, шу ҳолида тақдим этишини белгилаш учун объектнинг ўзини кузатиш имконини бермайди. Сўнгра, биз ўзимизнинг ҳис-туйғуларимизга ишонишимиз мумкин эмас, чунки атомлар-воситачиларнинг сезги аъзоларимизга лозим тартибда келиб тушишига ишончимиз комил эмас. Бундан ташқари, биз ўзимизнинг ҳис-туйғуларимизга асосланиб атомлар-воситачилар келтирадиган хабарни бизнинг сезги аъзоларимиз атомлари келтирадиган хабардан фарқлашга қодир эмасмиз. Қисқача айтганда, биз ўзимизнинг ҳис-туйғуларимизга эга бўла туриб, афтидан, бизнинг ундай ва бундай ҳиссий сезгиларга эга бўлишимизни билишдан ташқари бошқа ҳеч нарсани *билиш*га қодир бўлмасак керак. Агар бизнинг нарсаларни билишимиз *фақат* ҳис-туйғуларга таянганида эди, унда иш айнан шундай бўлган бўлур эди. Бироқ атомларнинг ўзлари ниҳоятда кичик бўлганлиги сабабли улар ҳиссий идрок этилмайди. Биз уларни ўзимизнинг ақл-идрокимиз ёрдамида англаб етамиз. Афтидан, ташқи нарсаларни ҳиссий идрок

этиш ҳақидаги бундай эпистемологик назария унинг ўзи бизнинг ҳис-туйғуларимиз ёрдамида эмас, балки ақл-идрокимиз ёрдамида тушунилишини назарда тутади.

Шундай қилиб, биз эртаги грек фалсафасининг тахминан милоддан илгариги 600 йилдан бошлаб 450 йилларгача бўлган уч-тўрт авлодлик давр мобайнидаги тараққий этишининг айрим асосий линияларини кузатиб чиқдик. (Бироқ, Демокрит милоддан илгариги 370 йилгача бўлган даврда яшаган).

Биринчи авлод	*Фалес*	
	(Анаксимандр ва Анаксимен)	
Иккинчи авлод	*Гераклит*	*Парменид*
Учинчи авлод	*Эмпедокл*	
	Анаксагор	
	Демокрит	

Пифагорчилар

Илк грек фалсафасида Пифагор (Puthagoras, милоддан аввалги VI асрнинг иккинчи ярми — V аср боши) асос солган пифагорчилик муҳим йўналиш ҳисобланар эди. Унинг вакиллари тахминан милоддан аввалги 540 йилдан бошлаб жанубий Италиядаги грек колонияларида яшашган.

Муайян маънода шуни айтиш мумкинки, пифагорчилар юқорида кўриб чиқилган субстанция ҳақидаги, табиатнинг фундаментал негизи тўғрисидаги ва ўзгариш ҳақидаги масалалар билан шуғулланишган. Лекин улар таклиф этган жавоблар милетчилар, муросасоз-файласуфлар ва Демокрит берган жавоблардан фарқ қилган. Пифагорчилар *моддий элементларга эмас*, балки тузилмалар, шаклларга: *математик нисбатларга* асосланишган.

Пифагорчилар табиат математика ёрдамида "очиб берилиши" мумкин, деб фараз қилишган. Уларнинг назарида, қуйидаги ҳолатлар бундан далолат берган.

1. Уйғунлик тўғрисидаги таълимот математика билан мусиқа сингари номоддий феномен ўртасидаги алоқани очиб беради.

2. Тўғри бурчакли учбурчакнинг томонлари ўртасидаги нисбатни белгилайдиган ва $c^2 = a^2 + b^2$ шаклига эга бўлган Пифагор теоремаси математиканинг шу билан бирга моддий нарсаларга ҳам қўлланилиши мумкинлигини кўрсатади.

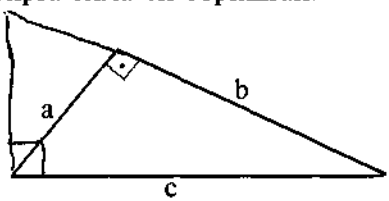
3. Осмон жисмларининг доиравий (ҳақиқий деб назарда тутилган) ҳаракатлари бу жисмларнинг ҳам математикага бўйсунишини намойиш этади.

Пифагорчилар математик тузилмалар ва нисбатлар ҳамма нарсанинг негизида ётади, яъни *субстанция* бўлади, деб ҳисоблашган.

Улар математикани шу тарзда тушунишни асослаш учун

қуйидагича далил-асосларни ҳам илгари суришган. Масалан, математик тушунчалар ўзгармас бўлгани ҳолда, нарсалар йўқ бўлиб кетаверади. Бинобарин, ўз моҳиятига кўра математика *ўзгармас* ҳисобланади. Математик билим *аниқ белгиланган* билим ҳисобланади, чунки унинг объектлари ўзгармайди. Бунинг устига, математик билим шунинг учун ҳам муайян ҳисобланадики, чунки математик теоремалар мантиқий жиҳатдан исботланади.

Умуман олганда, пифагорчилар математикада оламнинг ҳамма жумбоқларига калит топиш мумкин, деб фараз қилишган. Шу сабабли математика улар учун мистик тус касб этган эди. Шунинг учун пифагорчиларда диний мистицизм ва математик тадқиқот бирга ёнма-ён боришган.



Пифагор теоремаси $c^2 = a^2 + b^2$

Пифагорчилар ҳам Парменид сингари дунёга дуалистик нуқтаи назардан қарашган. Улар дунё фақат бир ибтидога эга, деб ҳисоблашган:

Математика	Муайян билим	Реаллик (мавжуд нарса)	Абадийлик
Ҳис-туйғулар	Ноаниқ билим	Нореаллик	Ўзгарувчанлик

Пифагорчиларнинг таълимоти Платонни ҳайратга солган, кейинчалик, Уйғониш даврида у (Демокрит таълимоти билан бирга) экспериментал табиатшуносликнинг шаклланишида катта роль ўйнаган.

Сиёсий жиҳатдан пифагорчилар жамиятнинг аниқ иерархик қурилиши тарафдорлари бўлишган. Шу муносабат билан умумий бир қайд қилиб ўтамиз. Узоқ муддат давомида астойдил ўқиш ва алоҳида интеллектуал ва ахлоқий фазилатлар асосида ўзлаштириладиган мураккаб ҳақиқатлар билан иш кўрадиган файласуфлар кўпинча жамият *иерархик жиҳатдан* тартибга солинган бўлиши керак, деб таъкидлашади. Жумладан, жамиятнинг билимдон аъзолари ҳурмат-эҳтиромга ва имтиёзларга сазовордир ва улар жамиятни бошқариши керак. Бироқ эпистемология билан сиёсий назария ўртасидаги бундай алоқа ўзўзидан қандай назарияларнинг *ҳақиқий* бўлиши юзасидан ҳеч қандай кўрсатма бермайди.

Пифагорчилар таълимотида, шунингдек, жамиятга иерархик нуқтаи назар билан қараш, зоҳидларча турмуш тарзи юритиш ва фалсафий ҳамда математик билимларни эгаллашни амр қиладиган руҳнинг (salvation) халос бўлиши ҳақидаги таълимот ўртасида ҳам алоқа мавжуд бўлган.

ҲИНД ВА ХИТОЙ ТАЪЛИМОТЛАРИ ШАРҲИ

Ҳинд фалсафаси асослари

Маълумки, антик даврда Ҳиндистон билан Европа ўртасида тасодифий алоқалар мавжуд бўлган. Александр Македонскийнинг милоддан илгариги 327 йилдаги Ҳиндистонга юришини эслашнинг ўзи кифоя. Шунга қарамасдан, Шарқ билан Ғарбнинг ўзаро бир-бирига интеллектуал таъсири тўғрисида жуда кам нарса маълум. Греклар, албатта, Шарқдан жиддий импульслар олиб турган, бироқ уларда ҳиндларга оид нарсаларни ажратиб кўрсатиш қийин. Форслар орқали олинган ҳинд таълимотларининг грекларнинг орфик ва пифагорчилар мактабларига муайян таъсир кўрсатганлиги эҳтимолга яқиндир. Бироқ ушбу тарихий-фалсафий масала ҳали ҳам мунозарали масалалар қаторига киради. Шунга қарамасдан, антик даврнинг охиридан бошлаб ва XVIII асргача Европа ва Ҳиндистоннинг фалсафий ва диний анъаналари бир-биридан алоҳида тарзда тараққий этган. Биринчи марта европаликлар ҳинд таълимотлари билан Романтизм даврида танишишган. Бизнинг ҳинд фалсафаси тўғрисидаги тасаввуримиз ҳали ҳам Ҳиндистонга нисбатан романтик муносабат билан суғорилгандир. Бу нарса айниқса немис файласуфлари Артур Шопенгауэр (Arthur Schopenhauer, 1788—1860) ва Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) асарларида сезилиб туради.

Умуман ҳинд ва хитой *фалсафаси* тўғрисида гапириш қанчалик асосли бўлади, деган савол ҳам қўйилиши мумкин. "Фалсафа" сўзи грекча сўз бўлиб, қадимги Грецияда вужудга келган интеллектуал фаолият турини англатади. Классик грек фалсафасига мувофиқ келадиган фаолият Ҳиндистонда ёки Хитойда мавжуд бўлганми? Масалан, ҳиндча тафаккур тарихида *афсонадан логосга* ўтилишини ажратиш учун асослар борми? Бундай саволларга бир хил маънода жавоб бериш қийин. Эҳтимол, бундай саволларни ифодалаш усулининг ўзи ҳаддан ташқари европалаштириб юборилгандир. Шунинг учун ҳиндча тафаккурни грек фалсафасидан олинган мезонлар билан эмас, балки унинг ўзининг шартлари асосида тадқиқ этиш зарур.

Бироқ ҳинд ва хитой фалсафасида асосланганликни даъво қиладиган ва бизнинг эътиборимизга сазовор муаммолар вужудга келган. Бунинг устига биз бундай анъаналарда "ички мантиқ"ни ва

кўп жиҳатдан грек фалсафаси тарихини эслатадиган баҳс-мунозараларни топамиз. Шу билан бирга, шуни қайд қилиш керакки, ҳинд фалсафаси ғарбий фалсафада аналоглари бўлмаган кўплаб ўзига хос хусусиятларни намоён этади. Улардан бири шундан иборатки, фалсафа билан дин ўртасидаги аниқ чегара ҳинд фалсафаси учун Ғарб фалсафасидаги сингари даражада характерли эмас. *Афсона билан логос, сўз билан иш* ўртасидаги фарқ ҳам Ҳиндистонда Европадагига нисбатан бошқача тарзда қўйилган. Тахминан Исо Масеҳ даврларида ёзилган ҳиндларнинг асосий асари *Бхагавадгита*дан олинган кичик бир парча бундай фарқни тасвирлайди ва фалсафа, ҳаёт ва диннинг ғоят кескин чегараланишига фойдали аниқлаштириш бўлиб хизмат қилади.

> "Икки йога турличадир", — тентак ақл берар, —
> Лекин шуни билки, бирига эришган оладир
> Ҳар иккисининг мевасини, чунки ҳадялар қўшилгандир
> Ҳам йоганинг билимлари, ҳам йоганинг амаллари"[9].

Ҳинд маданиятида фалсафанинг ролини тушуниш учун унинг тарихий ва диний асослари билан танишиш зарур. Айрим асосий маълумотларга тўхталиб ўтамиз. (Ҳинд фалсафасини яхшироқ тушуниб етишни хоҳловчи ўқувчи махсус асарларга мурожаат қилиши лозим).

Милоддан аввалги XIV—XII асрлар ўрталарида тахминан Карпат билан Урал оралиғидаги вилоятлардан этник гуруҳлар ҳозирги вақтда Покистоннинг бир қисми бўлган Инд водийси ҳудудига кўчиб ўта бошладилар. Улар ўзларини *арий*лар деб атаганлиги сабабли биз "арийлар"нинг Ҳиндистонга кириб борганлиги тўғрисида гапирамиз. Бир пайтлар арийларнинг маҳаллий аҳоли — дравидларга нисбатан бирмунча юксакроқ маданиятга эга бўлганлиги ҳақидаги фикр кенг тарқалган эди. Бироқ XX асрнинг 20-йилларида "харапп инд маданияти" деб аталадиган маданият кашф этилганидан сўнг бундай фикрнинг нотўғрилиги маълум бўлди. Ҳали арийлар кўчиб келмасидан илгари харапп маданияти Инд бўйида жойлашган ривожланган шаҳар маданиятидан иборат бўлган.

Неча асрлик ассимиляцияга қарамасдан ҳинд маданияти ва ижтимоий ҳаёт арийлар билан дравидлар ўртасидаги зиддият билан тавсифланар эди. Бунда табақачилик тизимининг арий келгиндилари томонидан жорий этилганлиги ҳам ўз ролини ўйнади. Кўпгина кўрсатмаларга кўра, олдинига оқ танли арийлар билан қора танли дравидлар ўртасида аниқ чегараланиш мавжуд бўлган. Кейинчалик Ҳиндистонда тўртта табақа юзага келди. Учта арий табақалари: 1) брахманлар ёки веда коҳинла-

---

[9] *Бхагавадгита*. С.Липкин таржимаси — қуйидаги китобда: *Махабхарата. Рамаяна*. М., 1974. — С.185.

Пифагорчилар таълимотида, шунингдек, жамиятга иерархик нуқтаи назар билан қараш, зоҳидларча турмуш тарзи юритиш ва фалсафий ҳамда математик билимларни эгаллашни амр қиладиган руҳнинг (salvation) халос бўлиши ҳақидаги таълимот ўртасида ҳам алоқа мавжуд бўлган.

ҲИНД ВА ХИТОЙ ТАЪЛИМОТЛАРИ ШАРҲИ

Ҳинд фалсафаси асослари

Маълумки, антик даврда Ҳиндистон билан Европа ўртасида тасодифий алоқалар мавжуд бўлган. Александр Македонскийнинг милоддан илгариги 327 йилдаги Ҳиндистонга юришини эслашнинг ўзи кифоя. Шунга қарамасдан, Шарқ билан Ғарбнинг ўзаро бир-бирига интеллектуал таъсири тўғрисида жуда кам нарса маълум. Греклар, албатта, Шарқдан жиддий импульслар олиб турган, бироқ уларда ҳиндларга оид нарсаларни ажратиб кўрсатиш қийин. Форслар орқали олинган ҳинд таълимотларининг грекларнинг орфик ва пифагорчилар мактабларига муайян таъсир кўрсатганлиги эҳтимолга яқиндир. Бироқ ушбу тарихий-фалсафий масала ҳали ҳам мунозарали масалалар қаторига киради. Шунга қарамасдан, антик даврнинг охиридан бошлаб ва XVIII асргача Европа ва Ҳиндистоннинг фалсафий ва диний анъаналари бир-биридан алоҳида тарзда тараққий этган. Биринчи марта европаликлар ҳинд таълимотлари билан Романтизм даврида танишишган. Бизнинг ҳинд фалсафаси тўғрисидаги тасаввуримиз ҳали ҳам Ҳиндистонга нисбатан романтик муносабат билан суғорилгандир. Бу нарса айниқса немис файласуфлари Артур Шопенгауэр (Arthur Schopenhauer, 1788—1860) ва Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) асарларида сезилиб туради.

Умуман ҳинд ва хитой *фалсафаси* тўғрисида гапириш қанчалик асосли бўлади, деган савол ҳам қўйилиши мумкин. "Фалсафа" сўзи грекча сўз бўлиб, қадимги Грецияда вужудга келган интеллектуал фаолият турини англатади. Классик грек фалсафасига мувофиқ келадиган фаолият Ҳиндистонда ёки Хитойда мавжуд бўлганми? Масалан, ҳиндча тафаккур тарихида *афсонадан логосга* ўтилишини ажратиш учун асослар борми? Бундай саволларга бир хил маънода жавоб бериш қийин. Эҳтимол, бундай саволларни ифодалаш усулининг ўзи ҳаддан ташқари европалаштириб юборилгандир. Шунинг учун ҳиндча тафаккурни грек фалсафасидан олинган мезонлар билан эмас, балки унинг ўзининг шартлари асосида тадқиқ этиш зарур.

Бироқ ҳинд ва хитой фалсафасида асосланганликни даъво қиладиган ва бизнинг эътиборимизга сазовор муаммолар вужудга келган. Бунинг устига биз бундай анъаналарда "ички мантиқ"ни ва

кўп жиҳатдан грек фалсафаси тарихини эслатадиган баҳс-мунозараларни топамиз. Шу билан бирга, шуни қайд қилиш керакки, ҳинд фалсафаси ғарбий фалсафада аналоглари бўлмаган кўплаб ўзига хос хусусиятларни намоён этади. Улардан бири шундан иборатки, фалсафа билан дин ўртасидаги аниқ чегара ҳинд фалсафаси учун Ғарб фалсафасидаги сингари даражада характерли эмас. *Афсона билан логос, сўз билан иш* ўртасидаги фарқ ҳам Ҳиндистонда Европадагига нисбатан бошқача тарзда қўйилган. Тахминан Исо Масеҳ даврларида ёзилган ҳиндларнинг асосий асари *Бхагавадгита*дан олинган кичик бир парча бундай фарқни тасвирлайди ва фалсафа, ҳаёт ва диннинг ғоят кескин чегараланишига фойдали аниқлаштириш бўлиб хизмат қилади.

> "Икки йога турличадир", — тентак ақл берар, —
> Лекин шуни билки, бирига эришган оладир
> Ҳар иккисининг мевaларини, чунки ҳадялар қўшилгандир
> Ҳам йоганинг билимлари, ҳам йоганинг амаллари"[9].

Ҳинд маданиятида фалсафанинг ролини тушуниш учун унинг тарихий ва диний асослари билан танишиш зарур. Айрим асосий маълумотларга тўхталиб ўтамиз. (Ҳинд фалсафасини яхшироқ тушуниб етишни хоҳловчи ўқувчи махсус асарларга мурожаат қилиши лозим).

Милоддан аввалги XIV—XII асрлар ўрталарида тахминан Карпат билан Урал оралиғидаги вилоятлардан этник гуруҳлар ҳозирги вақтда Покистоннинг бир қисми бўлган Инд водийси ҳудудига кўчиб ўта бошладилар. Улар ўзларини *арий*лар деб атаганлиги сабабли биз "арийлар"нинг Ҳиндистонга кириб борганлиги тўғрисида гапирамиз. Бир пайтлар арийларнинг маҳаллий аҳоли — дравидларга нисбатан бирмунча юксакроқ маданиятга эга бўлганлиги ҳақидаги фикр кенг тарқалган эди. Бироқ XX асрнинг 20-йилларида "харапп инд маданияти" деб аталадиган маданият кашф этилганидан сўнг бундай фикрнинг нотўғрилиги маълум бўлди. Ҳали арийлар кўчиб келмасидан илгари харапп маданияти Инд бўйида жойлашган ривожланган шаҳар маданиятидан иборат бўлган.

Неча асрлик ассимиляцияга қарамасдан ҳинд маданияти ва ижтимоий ҳаёт арийлар билан дравидлар ўртасидаги зиддият билан тавсифланар эди. Бунда табақачилик тизимининг арий келгиндилари томонидан жорий этилганлиги ҳам ўз ролини ўйнади. Кўпгина кўрсатмаларга кўра, олдинига оқ танли арийлар билан қора танли дравидлар ўртасида аниқ чегараланиш мавжуд бўлган. Кейинчалик Ҳиндистонда тўртта табақа юзага келди. Учта арий табақалари: 1) брахманлар ёки веда коҳинла-

---

[9] *Бхагавадгита*. С.Липкин таржимаси — қуйидаги китобда: *Махабхарата. Рамаяна*. М., 1974. — С.185.

ри; 2) жангчилар ва аслзодалар ва 3) ҳунармандлар ва деҳқонлардан иборат эди. Энг қуйи, тўртинчи табақа эркин бўлмаган кишиларни ўз ичига оларди. Вақт ўтиши билан ҳар хил этник гуруҳларнинг жиддий интеграцияланиши юз берди. Янги табақалар ҳам жорий қилинди, уларга арий бўлмаганлар ҳам кириши мумкин эди. Бунга ўхшаш жараёнлар Ҳиндистонда ҳозирги кунда ҳам давом этиб келмоқда.

Дин арийларни жипслаштириб турувчи куч эди. У *Веда*лар (тахминан милоддан илгариги 1200—800 йиллар) деб аталадиган энг қадимги санскрит матнларида қайд қилинган. Ведалар энг қадимги арийлик дунёқарашини ифодаларди. Грек, скандинавия ва славян афсоналарида бўлгани сингари унда ҳам худолар кўпинча табиий кучларга қиёс қилинарди. Бундай дунёқараш Коинот билан Тартибсизлик (Хаос) ўртасидаги азалий кураш билан тавсифланарди. Бу жангда худоларнинг узил-кесил ва абадий ғалаба қилиши кафолатланмайди. Тартибсизликка қарши курашда худолар одамларнинг ёрдамига муҳтож бўлган. Қурбонликлар ва тўғри бажариладиган маросимлар коинотдаги тартибни тутиб туришга катта ҳисса қўшиб туради.

Ведаларни фалсафа деб аташ мушкул. Биз улар билан танишишда муайян афсонавий оламга ғарқ бўламиз. Агар биз ҳинд маънавий ҳаётида *афсона*дан *логос*га ўтиш ҳақида гапирсак эди, унда уни матнларнинг янги ва анча тушунарли гуруҳлари (милоддан илгариги 800—300 йиллар) бўлган *Упанишадлар*га тегишли дейиш мумкин бўларди. Упанишадлар веда дунёқарашининг танқидий жиҳатдан идрок этилишидир. Эҳтимол, улар арий маданиятининг айрим жиҳатларига нисбатан норозиликни ифодалар. Энг янги тадқиқотлар уларда *ноарий* тенденцияларнинг таъсирини топмоқда. Бироқ бу мураккаб масала дин тарихчилари ихтиёрида қолдирилиши керак. Лекин, барибир, Упанишадлар янги диний ва метафизик таълимотни эълон қилади. Ведалар асосан мадҳиялардан иборат бўлса, унда Упанишадларга *далил-асослар* мувофиқ келади. Бу нарса мазлумларнинг ўз овозини чиқариш усулини топганлигини англатадими? Биз буни билмаймиз ва фақат тахминлар билан чекланишимизга тўғри келади.

Упанишадлар

"Упанишада" атамаси донишмандниng ўз шогирдларига таълим бериши жараёнини англатади. Вақт ўтиши билан бу атама шу жараёнда бериладиган мазмунни ифодалайдиган фалсафий матнни ҳам ифодалайдиган бўлди. Шундай қилиб, муайян маънода Упанишадларни Платоннинг диалоглари билан ўхшатиш мумкин.

Упанишадларнинг марказий мавзуларидан бири туғилиш ва

ўлимнинг абадий "алмашинуви" ғоясидир. Бундай ғоя тирик мавжудотларнинг ўлимидан кейин яна қайта тирилишини назарда тутадиган улар руҳларининг кўчиб юриши (реинкарнация) ҳақидаги таълимотга асос қилиб олинган. Туғилиш билан ўлим ўртасидаги абадий қайта тикланиб турадиган цикл *сансара (samsara)* дейилади. Айнан ана шундай циклда инсоннинг энг теран "моҳияти" (*атман*) такрор ва такрор қайта тикланаверади. Шарқшунослик адабиётларида нимани *атман* деб тушуниш масаласи хусусида мунозара кўпдан бери давом этиб келади. Упанишадларнинг айримлари, афтидан, атман ўзгармас ва субстанциал нарса ҳисобланади (Сократгача бўлган даврдаги фалсафа билан қиёсланг) ва идрок этувчи "Мен" ёки "эго"дан фарқ қилади. Биз кейинчалик кўриб чиқадиганимиздек, Упанишадларнинг буддизм томонидан танқид қилиниши ана шу баҳсли жиҳатга асосланган дир.

Упанишадларнинг бошқа бир муҳим қоидаси *атман* билан *брахман*нинг бир-бирига тенглаштирилишидир. "*Брахман*" сўзининг адекват таржимасини топиш қийин. Эҳтимол, уни абсолют, ҳамма нарсани қамраб олувчи ёки илоҳий сифатида тушуниш керакдир. Бу ҳолда *атман* билан *брахман*нинг бир-бирига тенглаштирилиши атман абсолют ёки илоҳий билан тенг дегани бўлади. Бунга ўхшаш қарашлар одам (ёки унинг руҳи) Худо (*unio mystica*) билан айни бир нарса бўла оладиган ғарб мистицизмида ҳам мавжуд. Бундай бирлик ҳинд фалсафаси ва Ғарб *мистицизми тарғиб қиладиган* зоҳидона турмуш тарзини назарда тутади. Ўрта асрларнинг кейинги даврида Майстер Экхарт (Meister Eckhart, тахминан 1260—1327) ғарб мистицизмининг энг йирик вакили эди.

Упанишад файласуфлари, шу тариқа, оламдан тескари ўгирилиб олишди. Уларнинг мақсади зоҳидларча *дунёдан қочиш* эди. Уларнинг эътиқодича, ҳақиқат матндами ёки табиатдами бўлишидан қатъи назар "ташқари"да эмас. У сенинг ичингда. Сен "ўз-ўзингни топиш"ни ўрганишинг керак. Мистицизм *ҳақида* кўп нарсани ўқиб олиш мумкин, лекин бу мистик кўра билишни эгаллашни англатмайди. У фақат сен томонингдан ва ўзингнинг шахсий саъй-ҳаракатларинг ёрдамида ишлаб чиқилади. Ҳиндистонда бунга ўхшаш мистик донишмандлик коҳинлар табақасига, ҳақиқий "брамин"ларга хос деб ҳисобланарди.

Атман билан *брахман* тўғрисидаги тезис атман абсолютга тенгдир, деб талқин этилиши мумкин. Фақат ана шундай шароитда индивид ўлимдан кейинги янги қайта тирилишларга қодир бўлади. Ҳинд фалсафасига биноан одам *сансара*дан, ҳаётлар ва ўлимлар "хороводи"дан халос бўлиши лозим. Бутун ҳинд фалсафаси мужассамлашишларнинг абадий циклидан халос бўлиш (*мокша — moksha*) йўлини излайди. Бундай қоида нафақат Упанишадларда, шу билан бирга буддизм фалсафасида ҳам етакчи ўрин тутади.

Ҳинд фалсафасининг бу циклдан халос бўлишга нима учун бунчалик алоҳида эътибор қаратганлигини қисқача кўриб чиқамиз. Шубҳасиз, бу унга хос бўлган, карма ҳақидаги таълимотда ифодаланган фаолият тушунчаси билан боғлиқ эди. Унга кўра, бизнинг хатти-ҳаракатларимиз навбатдаги ҳаётда "брамин" ёки калтакесак бўлиб қайта туғилишимизни белгилаб беради — бу миллион-миллион имконият ичидан бизнинг пешонамизга битиши мумкин бўлган атиги иккитагина тақдирдир!

Карма кўпинча бутун ҳинд фалсафасининг ўзаги бўлган асосий тушунча сифатида кўриб чиқилади. *Карма хатти-ҳаракат, амал*ни англатади. Кармача фикрлаш услуби деб аталадиган услуб айни бир вақтда фалсафанинг ахлоқий ва метафизик мезонларини очиб беради, улар ҳозирги Ғарб фалсафасида одатда бир-биридан ажратиб қўйилган. Бу карманинг реинкарнацияга, қайта туғилишга ишонч ва *ахлоқий сабаблилик* ғояси билан чамбарчас боғлангандир. Ахлоқий сабаблилик деганда коинотнинг адолат билан суғорилганлиги тушунилади. Биз ҳар бир киши ўзи хизмат қилган нарсасини оладиган оламда яшаймиз, лекин бу ерда яна кейинги ҳаётда яхшироқ ҳолатга эришиш имконияти ҳам мавжуд. Бошқача айтганда, саховатпеша киши учун яхшиликка, гуноҳкор одамга эса — ёмонликка томон истиқболлар очилади. Дунёдаги барча номукаммалликлар ва азоб-уқубатлар одамнинг ўз хатти-ҳаракатларининг оқибатидир. Бироқ муайян табақага мансублик одам учун яхши ва ёмон бўлиб ҳисобланадиган нарсани жиддий даражада тақдим этади. Шундай қилиб, Упанишадлар табақали тизимни легитимлаштиради. Одамлар муайян табақага мансуб бўлиш ҳуқуқини ўзларининг бундан олдинги ҳаётида "ишлаб топган".

Карма ҳақидаги тасаввур европача тафаккурга бутунлай ёт эмас. У, жумладан, "ҳар бир киши ўз бахтининг яратувчисидир" ва "нима эксанг, шуни ўрасан" каби мақолларда ифодаланган. Бироқ европача тафаккурда, ҳиндларникидан фарқли равишда, ахлоқий сабаблилик реинкарнация билан боғланмайди. Реинкарнация ғояси — бу специфик ҳиндча феномендир.

Шундай қилиб, ҳинд фалсафасида ахлоқий хатти-ҳаракатлар "айланиш"га киритилган: ... қайта тирилиш-ҳаёт-ўлим-қайта тирилиш-ҳаёт-ўлим... (*сансара*). Реинкарнация тўғрисидаги таълимотнинг ғарбдаги кўпгина талқинлари, айниқса, *Янги давр*га оидлари уни индивиднинг кўплаб ҳаётлари ёки ҳатто унинг абадий ҳаёти ҳақидаги ғоянинг ифодаси сифатида кўриб чиқишган. Масалан, Ницшенинг ҳинд фалсафаси кайфиятлари билан суғорилган ҳамма нарсаларнинг "абадий такрорланиши" тўғрисидаги назарияси борлиқни христианча тушунишга позитив муқобиллик сифатида кўриб чиқилиши мумкин [24-бобга қаранг]. Эҳтимол, реинкарнация ғоясини у ўлим олдидаги қўрқувни бартараф этиши ва бизга такрор ва такрор янгича яшаш, яъни амалда чексиз сонли умрларни яшаш имконияти-

ни бериши учун ҳам ижобий баҳоласа керак. Бироқ бундай мулоҳазалар шахсни кармага оид шакл ўзгаришлар занжирига сингдириб юборадиган ҳиндча дунёқарашга унчалик мувофиқ келмайди.

Дарҳақиқат, хатти-ҳаракатлар (шу жумладан, нутқ ва тафаккур), хоҳиш-истаклар (*desire*) ва эҳтиroслар муаммолари ҳинд фалсафаси учун асосий муаммолар бўлиб ҳисобланади. Реинкарнация ҳақидаги таълимотнинг таъкидлашича, бизнинг навбатдаги ҳаётдаги мавжуд бўлиш шаклимиз бу ҳаётдаги орзуларимиз ва эҳтиросларимизни акс эттиради. Бу ўринда ўз йўлида учрайдиган ҳамма нарсани еб, ҳазм қилиб юборадиган капалак қурти билан қиёслаш ўринли бўлиши мумкин. Капалак қуртиники каби хоҳиш-истакларга эга бўлган киши навбатдаги ҳаётида унга айланади. Капалак қурти ғарб менталитетининг тобора кўпроқ ва бетўхтов истеъмолга нисбатан тўйим билмас эҳтирос билан ифодаланадиган хусусиятининг образи бўлади. Шу сабабли капалак қуртига айланмаслик учун унга хос бўлган хатти-ҳаракатлар ва хоҳиш-истаклардан йироқ бўлиш керак.

Хоҳиш-истаклардан қандай қилиб халос бўлиш ва кармани назорат қилиш мумкин? Ҳинд фалсафасининг ғоят муҳим манбаи ҳисобланадиган *Бхагавадгита*нинг кичик парчасида *олов* таянч рамзига айланади. Бизнинг ишларимиз билим олови билан қамраб олиниши керак. Бунга зоҳидлик ва йога орқали эришиш мумкин. Фақат шу тарздагина кармадан халос бўлишга интилувчи киши пировард нажотга (*мокша*) эга бўлади. Бироқ бундай мақсад бизнинг кўпчилигимиз учун эришилмайдиган мақсаддир. Биз ҳаётлар ва ўлимлар циклидан қутулиб кета олмаймиз. Бизнинг "моҳиятимиз" миллионлаб турли қиёфаларда қайта туғилишдек таваккалчиликка боғланиб қолган. Шунга қарамасдан, гарчи ҳаммамизнинг бирданига *тақводор* бўлиб қолишимиз мумкин бўлмаса-да, лекин бу ҳаётда энг яхши тарзда иш тутиш учун ҳамма асосларга эгамиз. Карма фалсафасига биноан, яхшилик қиладиган ва яхшилик истайдиган киши навбатдаги ҳаётда яхши мавжудот бўлиб қайта туғилади ёки бирмунча юқорироқ табақага ўтади. Шундай қилиб, карма ҳақидаги таълимот, реинкарнация ғояси ва табақачилик тизими ҳинд фалсафасининг улкан қисми учун яхлит негизни яратди. Унинг доирасида ахлоқ ва ижтимоий тизим бир-бирини ўзаро қўллаб-қувватлаб туради.

Будда фалсафаси

Грецияда Сократгача бўлган фалсафа шаклланган давр билан тахминан бир вақтларда Ҳиндистонда буддизм, янги дин ва фалсафа шакллана бошлади. Ушбу контекстда "будда фалсафаси" ибораси у ёки бу даражада будда динининг ҳинд асосчиси Сиддхарта Гаутама (тахминан милоддан аввалги 563—483

йиллар) дахлдор бўлган диний эътиқодлар ва фалсафий қарашларни кўрсатади. Биз бу ерда кейинчалик бошқа маданиятларда ривож топган буддизмнинг бошқа шаклларини кўриб чиқиш имкониятига эга эмасмиз (буддизмнинг Ҳиндистонда етакчи позицияларни бой берганидан кейин Тибетда ва Шарқий Осиёда муҳим роль ўйнаганлиги билан қиёсланг).

Бошқа кўплаб ҳинд авлиёлари сингари Сиддхарта Гаутама ҳам уй-рўзғорини ва хотинини қолдириб, зоҳид ва донишманд сифатида зиёратга чиқиб кетган. Кўп йиллик зоҳидлик ва ўзўзини азоблашдан кейин у инсон ҳаётининг фундаментал масалалари юзасидан ҳали ҳам илгаригидек барибир тўла ғафлатда (*avidya*) эканлигини сезган. Шунинг учун у ўз-ўзини азоблаш амалиётидан воз кечиш ва анъанавий мушоҳадага қайтишга қарор қилади. Бироз вақтдан кейин Гаутаманинг онги тиниқлашиб кетади ва у бундай саволларга жавоб берадиган билимни эгаллайди. Кейинчалик у *Будда (Ойдинлашган)* номи билан машҳур бўлади.

Милоддан илгариги V асрда Ҳиндистонда Упанишадлар фалсафий ҳаётда муҳим ўрин эгаллаган бир пайтда унинг диний ҳаётида веда анъаналари устунлик қиларди. Янги будда таълимоти қадимги веда адабиётларига кескин қарши чиқди ва маросимлар ҳамда урф-одатларнинг ҳамма шаклларини инкор этди. Айни бир пайтда у Упанишадларнинг муайян бир қисмининг танқидий идрок этилиши бўлган эди.

Мантиққа зид-ку, лекин Будда спекулятив ва диний тафаккурга нисбатан ғоят салбий муносабатда эди. Ҳозирги шарҳчилар маълум даражадаги анахронизм билан уни "эмпирицист" ва "скептик" сифатида тавсифлашади. Эҳтимол, Буддага тегишли бўлган матнлар унинг кейинчалик илоҳийлаштириши учун асос бермайди. Маълум даражадаги эҳтиёткорлик билан буддизмни "атеистик" дин, яъни бир тизимли теологиясиз ёки Худо ҳақидаги таълимотсиз дин сифатида тавсифлаш мумкин.

Упанишадларнинг кўплаб парчалари сингари янги таълимот ҳам инсоннинг озод этилиши ёки халос бўлишига қаратилган. Озодлик ҳолатини Будда нирвана дейди. Бу атама кўп жиҳатдан бошқа анъаналардаги *мокша* атамасига мувофиқ келади. Буддани нинг ўзи эришгани каби нирванага эришишни хоҳлайдиган киши ўзини бу дунё билан боғлаб турган ҳамма нарсадан, шу жумладан, фалсафий ва диний таълимотлардан ҳам халос қилишга ўрганиши керак. Будда сол билан аналогиядан фойдаланиб, бундай талабнинг маъносини шундай тушунтиришга ҳаракат қилган. Тасаввур қилайликки, вазиятлар туфайли киши тошқин дарёнинг нариги қирғоғига сузиб ўтишга мажбур. У дарахт пояларини йиғади ва уларни новдалар билан боғлаб мустаҳкам сол ясайди, шу сол ёрдамида дарёнинг нариги қирғоғига эсон-омон етиб олади. У мақсадга эришгач, ўзига ўзи бу солнинг ҳақиқатан ҳам яхши ва фойдали бўлганлигини таъкид-

лайди. У солни ўзи билан бирга олиб кетишга қарор қилади ва миясига жойлаб, йўлга тушади. Шундай қилиб, у эндиликда унга ортиқ керак бўлмаган реал солни қирғоқда қолдириб кетади. Бундай аналогия маъноси шундаки, янги таълимот ҳам солга ўхшайди. Сол уни ўзи билан бирга олиб кетиш учун эмас, балки у ёрдамида дарёни кесиб ўтиш ва *нирвана*га эришиш учун мўлжалланган. Фалсафанинг мақсади ҳақидаги бунга ўхшаш тасаввурлар унинг тарихида бир неча марта пайдо бўлган. Уларга биноан, фалсафа *шунчаки эгаллаб қўйилса ёмон бўлмайдиган* нарса эмас, балки *воситадир*.

Будда таълимоти айни бир вақтнинг ўзида ҳам қийин, ҳам теран. Биз бу ўринда фақат унинг "тўртта яхши ҳақиқат" деган ном билан танилган асосий қоидаларини схематик тарзда тавсифлаб беришимиз мумкин.

1) Дунё азоб-уқубатларга тўлиб кетган. Туғилиш — азоб, қарилик — азоб, касаллик ва ўлим — азоб. Ўзинг ёмон кўрадиган одам билан учрашиш — азоб, севимли кишидан жудо бўлиш — азоб, хоҳлаган нарсани қондириш учун беҳуда кураш — азоб. Аслида хоҳиш-истаклар ва эҳтиролардан озод бўлмаган ҳаёт ҳар доим азоб келтиради. Бу азоб ҳақидаги ҳақиқат дейилади.

2) Инсон азобларининг сабаби шубҳасиз жисмоний мавжуд бўлиш иштиёқида ва дунёвий эҳтиросларнинг хомхаёллигидадир. Агар бундай эҳтиролар ва хомхаёлларнинг келиб чиқишини кузатилса, шу нарса маълум бўладики, улар ҳамма нарсани ютиб юборадиган, инстинктли тарзда келиб чиқадиган хоҳиш-истакларга асосланади. Масалан, яшашга нисбатан кучли иродага асосланадиган хоҳиш, агар ҳатто унинг излайдиган нарсаси баъзан ўлим бўлиб чиқса-да, ўзи хоҳлаган нарсани излайди. Бу азобларнинг сабаби тўғрисидаги ҳақиқат, деб аталади.

3) Агар инсоннинг барча эҳтиролари негизида ётган хоҳиш бартараф этилиши мумкин бўлса, унда эҳтирос ўлади ва одамнинг азоблари ниҳоясига етади. Бу азобларнинг тўхтатилиши ҳақидаги ҳақиқат, деб аталади.

4) Хоҳиш-истаклар ва азоблар бўлмайдиган ҳолатга эришиш учун муайян йўлга амал қилиш лозим. Бундай саховатли эски йўлнинг босқичлари қуйидагилардир: тўғри тушуниш, тўғри нутқ, тўғри тафаккур, тўғри феъл-атвор, тўғри турмуш тарзи, тўғри куч-ғайрат, фикрнинг тўғри йўналиши ва диққат-эътиборни тўғри қаратиш. Бу азобларнинг сабабидан халос бўлишнинг саховатли йўли ҳақидаги ҳақиқатдир[10].

А.Шопенгауэр тўртта яхши ҳақиқат ҳақидаги таълимотни

---

[10] "Тўртта яхши ҳақиқат"нинг бевосита, сўзма-сўз таржимасини қуйидаги асарларда Қаранг: Асвагота. *Жизнь Будды* Перевод К.Бальмонта. М.: 1913. Қаранг: *Антология мировой философии.* В четырех томах. Т.1, ч.1, М.: Мысль, 1969. — С.118. Перевод Е.С.Семека. "Тўртта ҳақиқат"нинг баён қилиниши вариантлари тўғрисида Қаранг: В.Кожевников. *Буддизм в сравнении с христианством.* Сергиев Посад. 1916. Т.2. — С.10. — С.К.

"пессимистик" талқин этган. У шарқ донишмандлиги билан бир тизимли негизда шуғулланган биринчи ғарблик файласуф эди. Шопенгауэр ҳам Будда сингари бошланғич нуқта сифатида ҳаётнинг азоб чекувчилик жиҳатини ва яшашликнинг шавқсизлигини олган. Унинг фикрича, бутун тирик мавжудот нооқилона, кўр-кўрона ва қондирилмас яшаш иштиёқи билан суғорилган. Ана шунинг учун ҳам бизнинг борлиғимиз қўрқув ва дардга тўла. Қониқмаганлик ва дард — булар бизнинг асосий ҳистуйғуларимиздир. Хоҳиш абадий яшаш иштиёқини қондиришнинг ўткинчи лаҳзасидагина пайдо бўладиган хомхаёлдир. Ҳаётий азоблардан халос бўлишга фақат яшашга бўлган иродадан воз кечиш йўли билангина эришиш мумкин. Бу борада Шопенгауэр Будда изидан боради. Шопенгауэр *яшашга бўлган иродани* кейинги хатти-ҳаракатлар учун ҳеч қандай сабаблар қолмайдиган тарзда қондирмоқчи бўлган. Бундай барча хоҳишлар жим бўлиб қоладиган пировард халос бўлиш, ақл-идрокнинг хотиржам ҳолатини Шопенгауэр *нирвана* тушунчаси ёрдамида баён қилади. Тўртта яхши ҳақиқат ҳақидаги таълимотнинг Шопенгауэрга доир талқини, эҳтимол, жуда ҳам пессимистик бўлиши мумкин, лекин унинг моҳиятни аниқлаштиришдан кўра кўпроқ қоронғилаштириши ҳам истисно этилмайди.

Шопенгауэр таъсирини бошдан кечирган Ф.Ницше буддизмга европача қиёфа бахш этди. Ницшенинг фикрича, буддизмнинг идеали инсонни "яхши" ва "ёмон"дан ажратишдир. Унинг назарида, буддизмнинг *азоб-уқубатларга қарши* курашга қўшган асосий ҳиссаси ана шундан иборат. Ницше фалсафасида буддизм унинг Платоннинг метафизикаси ва христианликни қабул қилмаслигида унга иттифоқдошлик қилади[11] . Хулоса қилиб шуни қайд этамизки, буддизмнинг ғарбдаги тадқиқотларида ҳали ҳам буддизмни тушунишда Шопенгауэр ёки Ницшенинг кўпроқ адекватлиги ҳақидаги масала мунозарали бўлиб келади.

Буддизмдаги яна бир мунозарали масала, айтайлик, "*ўзлик*" (*the-self*) ҳақидаги масаладир. Буддизмнинг фундаментал ғояларидан бири дунёни нарсалар ёки субстанциялар эмас, балки жараёнлар атамаларида идрок қилиш ҳақидаги талабдир. Бироқ унда биз "ўзлик"нинг, ёки аниқроғи — "Мен-ўзим"нинг ўзгармаслиги тўғрисида гапиришимиз мумкин эмас. "Ўзлик" индивидуал негизида ётадиган психик субстанция бўлиши мумкин эмас. Буддизмга биноан, биз *бошдан кечирадиган* нарсалар фақат ҳар қандай лаҳзада бизнинг индивидуаллигимизни ўзгартириши мумкин бўлган онгнинг жорий ва ўткинчи ҳолатларининг оқими ҳисобланади.

Ҳозирги шарҳчилар шунга асосланиб, Будда билан Юм

---

[11] Ф.Ницше. *Антихристианин*. Перевод В.Флёровой. — Қуйидаги китобда: Ф.Ницше. Сочинения. В двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1990. — С.645—646.

(Hume, 1711—1776) каби эмпирицизм файласуфлари ўртасида ўхшашлик хусусиятлари мавжуд дейишади. Юм буддизм билан таниш бўлмагани ҳолда шунга ўхшаш тарзда ментал субстанция ғоясини танқид қилган [15-бобга қаранг]. Бундан ташқари, ўтган аср охирида Ницше субстанция атамаларида тафаккур тақдим этилишининг шунга ўхшаш танқиди билан чиққан. Бизнинг давримизда у кутилмаганда премодернистик фалсафа билан постмодернистик фалсафанинг (pre-modern and post-modern philosophy) учрашадиган жойи бўлиб қолди.

Бхагавадгита

Бхагавадгита (Илоҳий қўшиқ) катта поэма *Махобхорат*нинг қисмларидан бири ҳисобланади. У ҳозирги Ҳиндистонда устун ўрин тутадиган дин — индуизмнинг асосий муқаддас матнидир. У Исо Масеҳ давридаги номаълум муаллиф томонидан ёзилган. Бхагавадгита Аржуна билан унинг извошчиси Кришна ўртасидаги диалог шаклидадир. Диалог жараёнида Кришна ўзини оламнинг ҳокими, Худонинг ўзи бўлган Вишнанинг тимсоли сифатида тасвирлайди.

Бхагавадгита ғарблик ўқувчи учун талқин этишнинг кўплаб муаммоларини келтириб чиқаради. Унда юз саҳифадан камроқ ҳажмда ахлоқ ва реалликни индуистик тушуниш учун марказий ҳисобланадиган масалалар тадқиқ этилади. Унинг фундаментал ғояси шундан иборатки, ҳақиқий тушуниш хоҳиш ва норозилик (нафрат) билан малолликка учрамаган хатти-ҳаракатлар учун асос ҳисобланади. Хоҳиш ва нафрат одамнинг ҳақиқий душманларидир. Аржуна ҳокимият ва шон-шуҳрат қозониш учун эмас, балки адолатли фазовий тартиботни тутиб туриш мақсадида амал қилади. Бундай тартиботнинг сақлаб қолиниши айнан шу индивидга боғлиқ

> "Ўз бурчини шахсан ўзи — ҳатто ёмон бўлса-да — ижро этиш,
> Ўзганинг бурчини аълоқадар ижро этгандан кўра муҳимроқдир.
> Ўз бурчини ижро қила туриб, ҳалок бўлмоқ — бу неъматдир,
> Ўзганинг бурчи учун хизмат қилиш — хатарли ишдир"[12].

Бу парча бурчнинг (*dutỳ*) қандайдир умумий этикасини ифодаламайди. Табақачилик тизими жаҳон тартиботининг бузилмас қисми бўлиб қолаяпти. Бинобарин, индивидуал бурч муайян табақага мансублик билан белгиланади. Вишну ушбу тизимнинг қонунийлигини аниқ асослаб беради:

> "Барча табақаларни аралаштириб юбориб,
> Мен одамларни қириб ташлаган бўлардим"[13].

---

[12] *Бхагавадгита.* – 184-бет.
[13] *Бхагавадгита.* – 182-бет.

*Бхагавадгита*нинг марказий қоидаси *халос бўлиш*нинг индуистик талқин этилишидир. Такрор ва такрор таъкидланадики, халос бўлиш индивиднинг қандайдир сабаблар ёки хоҳишлар билан боғлиқ бўлмаган ўз хатти-ҳаракатларини назорат қилишини назарда тутади.

"Ишни ўзи учун қисмат дея танлаган киши
Фақат ақл-идрок, ҳис-туйғулар, юрак ва жисми билан амал қилсин"[14].

Айни бир пайтда халос бўлиш нозўравонлик (*ahimsa*) билан боғлиқдир. Махатма Ганди (Mahatma Gandhi, 1869—1948) *Бхагавадгита*нинг ўз талқинида айнан шу зўравонлик билим олови билан йўқ қилиниши кераклигини таъкидлаган. Унинг фикрича, *Бхагавадгита* ҳаётий ҳикматлари ҳозирги кишига нисбатан ҳам қўлланилиши мумкин бўлган вақтдан ташқаридаги матндир.

Конфуций

Грек фалсафаси *полис* ҳаётининг маҳсули эди. Унинг ҳамма фуқаролари давлат-шаҳарларда яшаган. Грек полиси ўз-ўзига тўқ сиёсий тузилма эди. У ўз ҳудудида фалсафий баҳс-мунозаралар ва жадал интеллектуал фаолият учун етарли имкониятни яратиб қўйган. Полис, шунингдек, сиёсий ўзаро бир-бирига таъсирлар ва баҳс-мунозаралар учун *ижтимоий* кенглик яратган ва шу билан эркин ва тенг фуқаролар иштирок этган сиёсий *амалиёт (praxis)* нинг янги шаклларини мумкин бўладиган қилиб қўяди. Буларнинг ҳаммаси Платоннинг *Академияси* ва Аристотелнинг *Лицейи* типидаги кўпроқ ёки камроқ муддат давомида амал қиладиган доимий академик институтларнинг тараққий этиши учун шарт-шароитларни таъминлаган. Улар ўз-ўзини бошқарадиган муассасалар эди ва жиддий академик эркинликка эга бўлган.

На Ҳиндистон, на Хитойда бундай шарт-шароитлар бўлмаган. Хитой шаҳри ушбу сўзнинг қадимги маъносида *полис* бўлмаган. У шартномаларни тузишга ваколатли бўлган автоном ва юридик жиҳатдан мустақил тузилма ҳисобланади. Хитойча шаҳар марказдан бошқариладиган тизимнинг бир қисми бўлган. Буларнинг ҳаммаси инсоний феъл-атвор ва унинг турмушдаги негизлари меъёрлари муаммоларига йўналтирилган Хитой фалсафасига аниқ таъсир кўрсатган. У консерватив цивилизациянинг бир қисми бўлиб, *оммавий дискурс*га эмас, балки *диний матнлар* маданиятига таянарди. Хитой фалсафасида, Грецияда бўлгани сингари, спекулятив-бир тизимли фалсафа юритишга ва, Ҳиндистонда бўлгани каби, озод бўлиш ёки халос бўлишга

[14] *Бхагавадгита.* — 186-бет.

нисбатан қизиқиш унчалик баланд бўлган эмас. Аксинча, у кўпроқ амалий ва прагматик йўналишга эга эди.

Хитой файласуфлари асосан "камбағал аъёнлар"га (*poor nobility*) мансуб бўлган. Улар кўпинча ғоят улкан императорлик саройлари қошида амал қилган маъмурий тизим секторларида фаолият юритиш билан кун кўришарди. Кўпгина буюк хитой мутафаккирлари ана шу ижтимоий муҳитнинг самараси сифатида дунёга келган. Уларнинг деярли ҳаммаси маълумотли давлат хизматчилари, имтиҳонларни топширган ва давлат тизимида таълим олган *мандарин*лар бўлган. Шу маънода улар ҳозирги фалсафа профессорларидан қарийб фарқ қилишмаган! Ғарбда Конфуций (Кун-цзи, "устоз Кун") номи билан машҳур файласуф ҳам айни шу ижтимоий муҳитдан чиққан.

Конфуций (Confucius, милоддан аввалги 551—479 йилгача) тахминан Будда, Фалес ва Пифагор яшаган даврда яшаб ўтган. У ёзган матнлар сақланиб қолмаган, лекин унинг таълимотининг асосий қоидалари Конфуцийнинг шогирдлари билан суҳбатлари (саволлар ва жавоблар) ҳақидаги қисқача қайдлар тўплами — *Фикрлар ва суҳбатлар (The Analects)*да ёзиб қўйилган. Улар асосан тўғри феъл-атворнинг ижтимоий-этик муаммоларига бағишланган. Улардан Конфуций сиймоси анъаналарга қаттиқ риоя қилган мутафаккир сифатида гавдаланади. Масалан, у одам фақат анъанани астойдил ўрганиш ёрдамида ўз вазифаларини тўғри тушуниб етиши мумкин, деб ҳисоблайди. Анъана, шунингдек, мавжуд бетартиб ижтимоий шарт-шароитларни ислоҳ қилиш борасидаги уринишларга асос бўладиган меъёр тусини касб этади. Ана шундай ёндашув туфайли Конфуций таълимотида қадимги ёзма манбаларни ўрганиш марказий ўрин тутади. Ҳинд фалсафасида бўлгани каби оламдан қочиш эмас, балки *дунёга мослашиш* Конфуцийнинг асосий фикри бўлган.

Конфуций табиат фалсафаси ва дин фалсафасига унчалик қизиқиш намоён қилмайди. Сократга ўхшаб у ҳам инсонни диққат марказига қўяди. Бундай муносабат қуйидаги қоидада лўнда баён қилинган: "Инсонпарварликни севадиган кишилар [ҳисоблайдики], ана шу фазилатдан юксак нарса бўлмайди"[15]. Тўғри феъл-атвор мезонлари Конфуций *Исо Масеҳ*нинг Тоғ тепасидаги хутбасини эслатадиган сўзлар воситасида баён қиладиган *инсонпарварлик (humanity)* тушунчасида мужассам бўлган. Талаба "Цзи-гун сўради: "Бутун умр бўйи бир сўзга амал қилиб яшаш мумкинми?". Устоз жавоб беради: "Бундай сўз — *муҳаббатдир*. Ўз-ўзингга раво кўрмайдиган нарсани бошқаларга раво кўрмагин"[16]. Яқин кишига муҳаббат ғояси конфуцийчиликда кўпинча *меъёр тамойили* дейилади: биз бошқаларга раво кўрмайдиган нарса биз уларга нисбатан амалга оширадиган нарсанинг меъёри бўлиши керак.

Конфуцийнинг инсонпарварлик ва раҳмдиллик ҳақидаги таълимоти универсалистлик маъносида талқин этилмаслиги керак.

---

[15] Конфуций. *Лунь Юй*. Перевод Ю.Кривцова. — В кн. *Древнекитайская философия*. Собрание текстов. В двух томах. М., 1972—1973. Т.1. — С.148.

[16] *Бхагавадгита*. — 167-бет.

У жамиятнинг қатъий иерархик тузилишини ҳимоя қилади. Унинг учун шахс мажбуриятлари бу шахснинг ижтимоий ҳолати билан белгиланади. Конфуцийнинг фикрича, яхши ҳаёт "инсонга хос бўлган бешта муносабат"да: ҳукмдор — давлат хизматчиси, ота-ўғил, эр-хотин, қария-ёш, дўст-дўст муносабатларида намоён бўлади. Ҳар бир киши ўзининг хусусий мажбуриятларига эгадир. Ҳукмдорнинг фуқаролари билан муносабатлари қуйидаги сентенцияда аниқ ифодаланган: "Ҳукмдорнинг моҳияти шамолга ўхшайди, оддий одамларнинг моҳияти эса кўкат сингаридир. Шамол кўкат узра эсиб ўтганида унинг танлаб ўтириш имконияти йўқ, балки таъзим бажо келтириши лозим". Бу сентенция меъёр тамойилига илова тарзида тушунилиши мумкин. У бундай контекстда, эҳтимол, ҳукмдор бўлган киши ўзидан ўзи: "Мен ўз фуқароларимдан қандай феъл-атворни хоҳлаган бўлардим?", деб сўрашини англатиши мумкин. Агар жавоб уларнинг бўйсунишидан иборат бўладиган бўлса, унда бу меъёр тамойилининг ҳукмронлик ва итоаткорлик анъанаси билан узвийлигини англатади.

Конфуций бир тизимли фалсафани ривожлантирмаган. У аввало одамлар ўртасидаги муносабатлар борасида фойдали маслаҳатлар берган ва кўплаб панд-насиҳатларни ифодалаган. Унинг атрофида амалда йўналтирилган "конфуцийчилик"ка асос солган маслакдошларининг кенг доираси пайдо бўлди. То бизнинг замонамизгача ҳам у Хитой маданияти ва жамиятида муҳим роль ўйнаб келаяпти. Амалий фалсафанинг сентенциялар, ҳикматли гаплар ва қисқача тарихлар шаклида ифодаланиш услуби ҳозирги Хитой учун ҳам хосдир. Мао Цзе-дуннинг (1893—1976) цитаталаридан иборат *Маонинг Қизил китоби* [*Mao's Red Book. Quotes by chairman Mao Tse-tung*] бунга мисол бўлиб хизмат қилиши мумкин.

Кейинчалик конфуцийча этика Мэн-Цзи (Mencius ёки Meng Zi, тахминан милоддан аввалги 371—289 йиллар) томонидан ривожлантирган. Конфуций каби у ҳам инсон туғма равишда яхши бўлади ва бундай яхшилик тарбия йўли билан ривожлантирилиши мумкин, деб ҳисоблаган. У ҳам ўз давридаги кўплаб хитойлик файласуфларга ўхшаб ўз умрини турли императорлик саройларида ўтказган ва шаҳзодаларга иккита энг муҳим саховат — инсонпарварлик (*жэнь*) ва адолат (*и*) дан таълим берган.

Даосизм фалсафаси

Конфуцийчилик амалий ва сиёсий жиҳатдан этик фалсафани ривожлантирган бўлса, даосизм (ёки таосизм) мистицизм ва холистик фикрлаш билан тавсифланган. Лао-Цзи (Lao Tzu) одатда Хитойнинг маданий ҳаётида даосизм тенденцияларининг энг йирик вакили сифатида кўриб чиқилади. Чжуан-Цзи (Chuang Tzu, милоддан аввалги 369 йилгача) яна бир нуфузли

даосист мутафаккир бўлган. Лао-Цзининг ҳаёти ҳақида маълумотлар кўп эмас. Фақат шу нарса маълумки, у Конфуцийнинг катта замондоши бўлган. У ёлғиз яшаган ва машҳурликдан ўзини йироқ тутган, деб ҳисобланади. Лао-Цзининг номи *Дао дэ цзин (Йўл ва унинг саховати ҳақидаги китоб ёки Дао ва дэ ҳақидаги китоб)* деган асар билан боғлиқдир, лекин бу асарни унинг ёзганлиги аниқ эмас. Эҳтимол, бу асар унинг мухлислари томонидан битилгандир.

Дао дэ цзин даосизм фалсафасига доир классик матндан иборат. Уни тушуниш қийин ва талқин қилишда эса катта муаммолар кўндаланг бўлади. Гераклит сингари Лао-Цзини ҳам кўпинча "сирли" ва "уқиб бўлмайдиган" деб аташади. *Дао дэ цзин* табиат ёки борлиққа оид хитой фалсафасига қўшилган катта ҳисса бўлди. Бу уни амалий йўналишдаги конфуцийчилик фалсафасидан фарқлайди. У, шунингдек, одатда конфуцийчилик анъаналарига ўхшаган айрим марказий фалсафий қоидалардан ҳам яққол ажралиб туради.

Лао-Цзи учун "*дао*" тушунчаси фундаментал тушунча ҳисобланади. Дао тўғрисида у "ноаниқ", "чексиз", " ўзгармас", "макон ва замонда чексиз", "тартибсизлик ва шакл" ҳисобланади, дейилади. Бунга ўхшаш сўзлар воситасидаги ифодалашлар фақат ўзлари ифодалайдиган нарсаларнинг аломати бўлиши мумкин. Қатъийроқ қилиб айтганда, тил бундай ҳолда адекват бўла олмайди, чунки у ҳатто салбий таърифлар орқали ифодалашда ҳам даонинг нима бўлишини дарҳол фараз қилади. Ғарб тафаккурида бунга ўхшаш ёндашув *салбий (апофатик) теология*га ўхшайди, унга кўра биз Худо тўғрисида ижобий фикр билдиришга ожизмиз. Биз фақат Унинг нима бўла олмаслигини таъкидлашимиз мумкин. Шу билан бирга Лао-Цзининг дао ҳақидаги фикрлари грек натурфалсафаси қўллаган саволлар ва жавоблар типлари билан кўплаб умумийликка эга фикрларга ўхшаб туюлади. Масалан, Анаксимандр "илк ибтидо" ноаниқ ва чексиз *апейрон*дир, деб ҳисоблайди. Бу ерда, шубҳасиз, *дао* билан *апейрон* ўртасида муайян семантик ўхшашликни кўриш мумкин. Лао-Цзи ҳам Анаксимандрга ўхшаб дао Осмон ва Ердан илгари мавжуддир, дао жамики мавжудотнинг туғилиши ва йўқ бўлиб кетиши манбаидир, деб таъкидлайди. У дао "олам онаси", жамики мавжуд нарсаларнинг бошланғич нуқтаси сифатида гавдаланадиган образларни қўллайди. Даонинг борлиқнинг мавжудлиги, барча мавжуд нарсаларнинг негизи ҳисобланадиган мавҳум бошланғич қудрат каби тақдим этилиши унинг эҳтимол тутилган изоҳи бўлади. Бироқ бошқа ўринларда Лао-Цзи "борлиқ номавжудотдан ҳосил бўлади", дейди. Эҳтимол, у даонинг буюмга ёки қандайдир мавжуд бўлмаган нарсага айланиб қолишига йўл қўймаслик учун бошланғич қудрат ёки "мавжудот"нинг "номавжудот" билан боғланиши кераклигини назарда тутгандир. Бунга ўхшаш талқин этишлар анча ноаниқлик билан

боғлангандир, лекин шундай бўлиши мумкин деб ҳисобланса, Лао-Цзи дао муаммоси хусусида Сократгача бўлган файласуфларнинг субстанция муаммоси атрофида юритган фикрларига ўхшаш мулоҳазаларни ўртага ташлайди.

Лао-Цзининг ўзгаришга нисбатан нуқтаи назари илк грек фалсафаси билан яққол бир хилликларга эгадир. Эҳтимол, у бизнинг мавжуд бўлишимизда қандайдир асосий адолат тамойили амал қилади, деб ҳисоблаган. Бундай тамойилга биноан қандайдир бир ҳолат ниҳоятда ўзгача тусга эга бўла бошласа, унда тескари таъсирланиш юз беради: "Бахт-саодат ҳисобланган нарса бахтсизликка айланади, бахт-саодат эса бахтсизлик узра қурилган бўлади". Қандайдир бир ҳолат ўз чегарасига етиб борганида у ўзининг зид тусини эгаллайди. Ҳаддан ташқари бахт-саодат қайғу-аламга ўрин бўшатади. Бахти қаролик шодлигу севинчлар билан ўрин алмашади. Бинобарин, қандайдир бир ҳолат ўзининг табиий чегараларидан четга чиққанида, *ҳаддан зиёдлик (hyblis)* тантана қилганида бунга аралашадиган қандайдир бир куч мавжуд бўлиши керакки, у лозим бўлиши керак ёки лозим бўладиган тартиботни қайта тиклайди. Гераклит ҳам шунга ўхшаган фикрларни изҳор этган. Унинг парчаларидан бирида [D:94] у Қуёш ўз меъёридан чиқиб кетмайди, дейди. Мабодо у шундай қиладиган бўлса, Қуёшни Эриниялар, адолат маъбудаси Дикенинг хизматчилари жазога дучор қилишади. Эҳтимол, Лао-Цзи ва Гераклит тартибга солинган мавжудликни қўллаб турадиган фазовий адолат тамойилини татбиқ этишган бўлса керак.

Тасаввур қилиш мумкинки, Лао-Цзининг "жумбоқлилиги" конфуцийчиликнинг прагматик ижтимоий-этик максималарига зид келган. Лао-Цзи ҳам конфуцийчасига мандаринларни тарбиялаш анъаналарига қарши чиққан ва агар одамлар камроқ билимга эга бўлиб, унинг чўққисига интилишмаса, яхши бўларди, деган фикрни илгари сурган. Одамнинг ғоят юксак билимдонлиги фақат унинг қалбининг гумроҳ бўлишига олиб келади.

2-б о б. Софистлар ва Сократ

Софистлар

Грек файласуфлари мушоҳада юритган дастлабки нарса табиат, *physis* бўлган эди. Шунинг учун грек фалсафасининг тахминан милоддан аввалги 600 йилдан 450 йилгача бўлган вақтдаги грек фалсафасининг бошланғич даври *натурфалсафа даври* деб аталади. Бироқ 450 йиллар атрофида Афина демократиясининг шаклланиши билан айни бир вақтда фалсафий мушоҳада юритишлар предметининг ҳам *ўзгариши* содир бўлди. Бундай ҳолатга илк грек фалсафаси *ривожланишининг ички динамикаси* ва *сиёсий вазиятлар* сабаб бўлган эди.

Олдинига бундай ўзгаришларнинг ички сабабларини кўриб чиқамиз. Тасаввур этайликки, биз фалсафани ўрганувчилар сифатида ана шу замонга тушиб қолдик. Бизнинг бундай сафаримизгача *кўплаб турлича нуқтаи назарлар* амал қилган бир ярим асрлик фалсафий анъаналар мавжуд бўлган. Уларнинг айримлари бир-бирига зид келади, лекин уларнинг *ҳаммаси* ҳам *ҳақиқат* учун даъво қилади. Бундай ҳолда бизда табиий тарзда пайдо бўладиган фикр — бу ўринда ҳамма нарса ҳам *бинойидек* эмас, деган фикр бўлади. Ҳолбуки, жуда деганда мавжуд таълимотлардан фақат биттасигина ҳақиқий бўлиши мумкин.

Ўша пайтнинг ўзида ғоят кўпчилик айни шундай хулосага келишган ҳам. Фалсафани ўрганувчилар секин-аста скептик бўла боришган, яъни ҳар қандай нуқтаи назарнинг асосли эканлигига шубҳа билан қарашган. Зеро, бир файласуф *энг дастлабки нарса сув* деса, иккинчиси — *апейрон* (чексиз нарса), учинчиси — *олов*, тўртинчиси эса — *атомлар*, деб уқтиради. Айрим файласуфлар *тўртта энг дастлабки нарса* бор деса, бошқалари — *чексиз миқдордаги нарсалар* бор, деб таъкидлайди. Нари борса, бундай фикрларнинг фақат биттаси тўғри бўлиши мумкин. Хўш, унда бошқаларнинг хатоси нимадан иборат?

Айнан бир нарсанинг ўзи ҳақидаги бир-бирига мувофиқ келмайдиган фикрлар тафаккур ёрдамида олинган. Бинобарин, нима учун ва қандай қилиб бундай бўлганлигини тушуниб олиш учун тафаккурнинг ўзи нима эканлигини англаб етиш керак бўлади. Ана шу тарздаги фикрлашлар натижасида фалсафий диққат-эътибор маркази табиатдан *инсоний фикрлаш* томонга ўтди. Ҳақиқий билимни олиш шартлари тўғрисидаги масала кўндаланг қилиб қўйилди.

Шундай қилиб, даъво қиладиган ва кўпинча суст асослан-

ган натурфалсафий қуруқ гап-сўзлардан билим ва билим назариясининг скептик танқидига, "онтология"дан (грекча *logos* — назария, *to on* — объектив мавжудот) ёки объектив мавжудот ҳақидаги таълимотдан "эпистемология"га (грекча *episteme* — билим) ёки билим ҳақидаги таълимотга ўтиш юз берди.

Инсон нафақат объектларни диққат билан кузатади ва сўнгра улар ҳақидаги фикрларини шакллантиради. Инсон унинг ўзи учун муаммо бўлиб қолди. Тафаккур ўз-ўзига мурожаат этадиган бўлди. Инсон ўз-ўзини таҳлил қиладиган, яъни ўзини ва ўз тафаккурини таҳлил этадиган бўлиб қолди.

1600 йилдан кейин инглиз эмпирицизмида ҳам худди шунга ўхшаш ҳолат юз берди ва ҳамма нарсани қамраб оладиган тизимларни барпо этишдан (Декарт, Спиноза) билимнинг скептик танқидига (Локк, Юм) томон ўтиш содир бўлди.

Шундай қилиб, милоддан илгариги 450 йиллар атрофида инсон ўзини ўзининг манфаатлари марказига қўйиб қўйди. Грек фалсафасида *антроцентрик давр* (грекча *anthropos* — инсон) деб аталадиган давр бошланди.

Ана шу эпистемологик тўнтариш билан бир қаторда бу даврни ажратиб кўрсатиш учун яна бошқа бир асос ҳам мавжуд. Бундай асос *фалсафанинг инсонга мурожаат этиши* билан боғлиқ бўлиб, *этик-сиёсий масалалар*нинг аниқ қўйилишида ўз аксини топган эди[17]. Инсон нафақат фикр юритувчи, шу билан бирга *амал қилувчи субъект* сифатида ҳам ўзи учун муаммо бўлиб қолди.

Этик-сиёсий масалаларга диққат-эътибор грек жамиятидаги сиёсий ўзгаришлар билан боғлиқ эди. Метрополиядан эмиграция қилиш ва колонияларга асос солиниши туфайли греклар бошқача урф-одатлар ва феъл-атворларга эга бўлган ўзга халқларга рўпара бўлишди. Масалан, греклар бир марта мурдаларни ейдиган одамлар ҳақидаги гапларни эшитиб, даҳшатга тушдилар. Ўз навбатида, бундай одат тўғрисида гапириб берган ажнабийлар грекларнинг ўз мурдаларини оловда куйдиришларини эшитиб, лол қолишган. Улар айни шу мурдаларнинг куйдирилиши фактини эшитиб қаттиқ норози бўлишган.

Ўзларининг нуқтаи назаридан олиб қараганда мутлақо номақбул урф-одатлар ҳақида эшитган замондош кишилар бундай урф-одатларга амал қиладиган кишилар билан этик-сиёсий баҳсга кириб ўтиришмайди. Тадқиқотчилар ва сайёҳлар ўзлари учун нооддий маданиятларга дуч келганда одатда ўз урф-одатлари ва феъл-атворларининг асосли ёки асоссизлиги тўғрисидаги масала устида бош қотиришмайди. Айнан грекларнинг бундай оғир масалаларни ўртага ташлаши уларнинг ўз маданияти-

---

[17] "Этик-сиёсий" иборасини биз қадимги полисда, одатда, этик билан сиёсий нарсаларнинг ўзаро боғлиқ бўлганлигини таъкидлаш мақсадида чизиқча орқали ёзаяпмиз. 8-бобда Аристотель ва Макиавеллининг таққосланиши билан қиёсланг.

нинг қанчалик нооддий бўлганлигини кўрсатади. Чунки бутун инсоният тарихида "даҳшатли урф-одатларга амал қиладиган" ва ўзимизга мутлақо ўхшамайдиган "ажнабийлар"ни йўқ қилиб ташлашга интилиш энг кўп тарқалган таомил бўлган-да! Ҳар қандай ҳолатда ҳам ажнабийларнинг додини бериб қўйиш керак! Бироқ греклар бошқача йўл тутишган. Улар масалани шу тарзда қўйишган: эҳтимол бошқалар эмас, уларнинг ўзлари ноҳақдир? Ва, энг муҳими, улар бу масалани аниқ ва холис йўсинда муҳокама қилишга ўтишди.

Гарчи бошқа халқлар билан алоқаларга сиёсий сабаблар асос бўлса-да, бироқ *рационал муҳокама қилиш* қобилияти бундан олдинги бир юз эллик йиллик фалсафий анъаналарнинг мероси ҳисобланарди. Милоддан аввалги 450-йилларга келиб греклар мураккаб масалаларни аниқ ва изчиллик билан муҳокама қилишни ўрганиб олишган эди.

Дастлабки грек файласуфларининг ҳамма ўзгаришлардаги доимий асос, ранг-баранглиқдаги бирлик ҳақидаги масала билан шуғулланишгани сингари уларнинг ворислари ҳам урф-одатлар ва таомилларнинг ранг-баранглиги орқасида пинҳон бўлган *битта универсал умумий ахлоқ* ва *битта универсал умумий сиёсий идеал* тўғрисида фикр юритишган. Формал жиҳатдан бу айни бир масаланинг ўзидир.

Бироқ бундай саволга жавоблар турлича эди. Айрим кишилар битта универсал умумий ахлоқ ва битта сиёсий идеал мавжуд, деб ҳисоблашарди. Улар Худо ёки табиат томонидан *белгилаб қўйилган*. Бошқалар эса ахлоқ жамият ёки алоҳида бир одам томонидан *дунёга келтирилган* ва универсал ҳамда ягона тўғри ахлоқ ва сиёсий идеал мавжуд эмас, деб фараз қилишарди. Антропоцентрик даврнинг охирига келиб (тахминан милоддан аввалги 400 йиллар) ахлоқ ва ҳуқуқ билан боғлиқ масалаларни ҳал этишда алоҳида кишининг фикридан ўзгача мезон мавжуд эмас, деб таъкидлаш одат тусини олган эди. Ахлоқ ва ҳуқуқ ҳам дид ва ҳузур-ҳаловат шакллари тўғрисидаги фикрлар каби ғоят хилма-хилдир.

Бундай нуқтаи назарни анча изчиллик билан ҳимоя қилган кишиларни *софистлар* (грекча *sophistes* — донолар) деб аташган. Уларни кўпинча хуш кўришмасди, чунки ҳукмдорлар бундай нуқтаи назар жамият негизларини барбод қилиши мумкин, деб чўчишарди. Хўш, софистлар грек жамиятида қандай ўринни эгаллашган?

Олдинига шуни таъкидлаш фойдалики, софистлар бошлаб берган ахлоқ ва ҳуқуқ ҳақидаги баҳс-мунозаралар кўплаб муаммолар ва уларнинг ечимларини очиб берди, улар билан биз ҳамон шуғулланиб келамиз. Ахлоқ ва ҳуқуқни асослаш муаммоси бунга мисол бўлади, улардаги таъкидлар норматив тусга эгадир, яъни улар кўрсатмани ёки муқаррарликни ифодалайди.

Муайян ахлоқий меъёрни (яъни қандайдир норматив фикрни) дедуктив йўл билан, яъни унинг хулосаси ёрдамида асослашда бундай бирмунча юксак

даражадаги норматив фикрни бошланғич пункт сифатида назарда тутиш керак бўлади. Ана шунда биз бундай меъёрни асослаб беришимиз мумкин, лекин бунда базавий норматив фикр асосланмасдан қолаверади. Биз уни асослашга ҳаракат қилар эканмиз, ана шу вазиятнинг худди ўзини ҳосил қиламиз ва ҳоказо. Буларнинг ҳаммаси бизнинг ўз соямизни босиб ўтишга бўлган уринишга ўхшаб кетади. Ҳар қандай ҳолатда ҳам биз энг сўнгги меъёр деб ҳисоблайдиган энг юксак меъёр асосланмасдан қолади. Бошқача айтганда, ҳар доим ҳам бошланғич меъёрнинг асосланганлиги ҳақидаги саволни бериш мумкин бўлади. Шуни қайд қиламизки, бундай ҳолат нафақат меъёрларнинг асосланиши билан боғлиқ дедуктив далиллаш усуллари, балки барча ана шундай усуллар билан ишлашда мавжуд бўлади.

Бунинг устига, ахлоқ ва ҳуқуқ билан боғлиқ фикрлар баён қилувчи (дескриптив) ва изоҳловчи фикрларнинг тасдиқланишига ўхшаб идрок этиш ва кузатиш ёрдамида асосланиши мумкин эмас. "Рогарнинг сочлари малладир" деган фикр сўз кетаётган муайян Рогарга оддий бир назар ташлаш йўли билан асослаб берилиши (тўғри деб эътироф этилиши) ёки рад этилиши (ёлғон деб эътироф қилиниши) мумкин.

1

асослаш	*Биринчи мисол*		*Иккинчи мисол*	сўроқлаш
		Худо шуни хоҳлайди	Ҳар бир киши тенг ҳуқуқларга эга	
	↑ Бирмунча юксак даражадаги меъёрлар	Муҳтожларга ёрдам бериш зарур	Мавжуд қонунлар инсон ҳуқуқларига мувофиқдир	
	↓ Бирмунча паст даражадаги меъёрлар	Бошқа мамлакатлардаги оч болаларнинг қорнини тўйдириш зарур	Ирқий камситиш амалдаги қонунларга зиддир	
			Бошқа ирқдагиларни камситиш мумкин эмас	

Бироқ "Рогар харид қилиш учун кетиши керак" деган фикр бирон нарсани кузатиш йўли билан асосланиши ёки рад қилиниши мумкин эмас.

Бошқача айтганда, формал фанлар ёндашуви (дедукция) ҳам, экспериментал фанлар ёндашуви (идрок этиш ва кузатиш) ҳам этик-сиёсий меъёрларни ва улар сабабли вужудга келадиган муаммоларни муҳокама қилишда етарли бўлмайди. (Шуни қайд қиламизки, уларни кўриб чиқишга нисбатан бошқача ёндашувлар ҳам маълумдир[18]). Бироқ норматив фикрларни дедукция, идрок этиш ва кузатиш ёрдамида асослаш борасидаги муваффақиятсиз уринишлар кўпчилик софистларнинг ахлоқ ва ҳуқуқ турли шахсий ва ижтимоий вазият-

[18] Масалан, 18-бобга қаранг.

ларга боғлиқдир, яъни нисбийдир деган фикрларини янада тушунарлироқ қилиб кўрсатади.

Софистларнинг қандай одамлар бўлганлигини тушуниб олиш учун фалсафа тарихидан бироз йироқлашиш ва грек полисига ва унинг институтларига эътибор бериш керак бўлади.

Илгари қайд қилиб ўтилган эдики, грек полиси аҳолисининг сонига кўра ва ҳудудининг ҳажми бўйича унчалик катта бўлмаган жамият бўлган. Бундай ўзига хос хусусиятлар, бошқа хусусиятлардан фарқли равишда, милоддан аввалги IV асрда Афинада бевосита[19] демократиянинг пайдо бўлиши учун шарт-шароитларни яратди. Барча эркин афиналик фуқаролар (тахминан 300 минг аҳолидан 40 мингга яқини) шаҳар йиғинида (грекча ekklesia)[20] қатнашиш ҳуқуқига эга эдилар. Уларнинг 15—20 % ҳар хил қўмиталар ёки кенгашларда бир ёки бир неча лавозимларни эгаллаган, деб тахмин қилинади. Бинобарин, кўпгина афиналиклар сиёсий фаолиятда фаол иштирок этишган.

Афиналиклар уларнинг ўзлари, халқ ўз-ўзини бошқаришга қодир деб фараз қилишган. Шунинг учун махсус тайёрланган сиёсатчилар ва экспертларга эҳтиёж йўқ эди. Сиёсат кундалик турмушнинг таркибий бир қисми ҳисобланарди. У ҳар бир фуқарога тегишли бўлиб, ҳар бир афиналик фуқаронинг ишига айланган эди.

Афина демократияси нафақат янгича ҳодиса, шу билан бирга, бевосита демократиянинг фақат муайян шарт-шароитларда мумкин бўлишининг исботи бўлиб қолди.

Афина демократиясининг[21] амал қилиши аъзолари ўртасидаги алоқалар ташқи тусга эга бўлган ва фақат унинг фаолият соҳасини қамраб оладиган ҳозирги корпорациянинг фаолиятига нисбатан аъзолари яқин қон-қариндошлик ришталари билан боғланган кўп аъзоли оиланинг турмушига кўпроқ ўхшар эди.

Афинача бевосита демократия сиёсий институтларининг тузилишини қисқача кўриб чиқамиз. Бизни тафсилотлар эмас, балки ана шу институтларнинг сиёсий ҳаётдаги ўрни қизиқтиради.

Биринчидан, бу йиғилиш — ёши 20 дан ошган ҳамма афиналик эркин эркак фуқаролар иштирок этиши мумкин бўлган йиғилишдир. Йиғилиш бир йилда 10 марта йиғилар, кенгаш, халқ қонун суди (маслаҳатчилар суди — гелиэй) ва ҳарбий ҳайъат аъзоларини сайлар ва назорат қилар эди. Улар асосий сиёсий органлар ҳисобланар эди. Бундан ташқари, кичик этник гуруҳлар муайян тарздаги ўзини-ўзи бошқариш ҳуқуқига эга эдилар. Ҳарбий ишлар учун масъул бўлган 10 та стратег қуръа бўйича сайланмас ва ўз лавозимига яна қайтадан сайланиши мумкин эди. Афиналик фуқаролар бунга ўхшаш фаолият билан шуғулланиш учун кам сонли кишилар зарур фазилатларга эга бўлади, деб фараз қилишарди (шу сабабли билимли ва тажри-

---

[19] Бевосита ёки билвосита демократия деганда ҳар бир эркин киши қатнашадиган бошқарув шакли тушунилади. Бундай демократия халқ ҳокимиятчилик ваколатларини ўз вакилларига бериш тарзида бошқарув органларини сайлайдиган вакиллик демократиясидан фарқ қилади.

[20] Бу ҳар бир кишининг бундай ҳуқуқдан фойдаланганлигини англатмайди.

[21] Унинг тизими умумий йиғилишдан, шунингдек, бошқарув ва суднинг сайлаб қўйиладиган органларидан ташкил топар эди, уларга яна қайтадан сайланиш учун чеклашлар мавжуд эди. Бир томондан, уларнинг ишида қўплаб афиналиклар иштирок эта олиши мумкин эди, ва, бошқа томондан эса, сайлаб қўйиладиган лавозимларни эгаллаган шахсларнинг кўпчилиги тез-тез алмашиниб туриши керак эди. Ҳар қандай афиналик эркин эркак фуқаро бундай лавозимларга сайланиши мумкин эди. (Бироқ, ҳар бир фуқаронинг йиғилишда иштирок этиши мумкин эди, деган гап демак ҳар бир фуқаронинг ҳам аслида унда иштирок этганлигини, иштирок этувчилар орасида эса ҳамма ҳам бирдек фаол бўлганлигини англатмайди).

бали кишиларни яна қайтадан сайлашар эди). Кенгаш аъзолари қуръа бўйича сайланарди. (Қуръа ҳар бир кишининг қанчалик оммавийлиги ёки оммавий эмаслигидан қатъи назар бир хил имкониятга эга бўлишини кафолатларди). Ана шу туфайли "ҳар бир киши сайланиш учун лозим даражадаги фазилатларга эгадир!" деган фикр келиб чиққан. (Афиналиклар муайян ҳимоя тизимини ҳам барпо этишган — ўзининг етарли билимга эга эмаслигига иқрор бўлганлар қуръа ташланиши босқичигача етиб бора олмаган. Албатта ўттиз ёшдан ошган эркаклар сайланган). Халқ суди ҳам кенгашники каби тартибда сайланган.

Кенгаш 500 кишидан иборат бўлган. Агар йиғилишни конгресс ёки парламент билан таққосланадиган бўлса, унда кенгаш ҳукумат ролини бажарарди. Кенгаш ижрочи орган ҳисобланган, лекин йиғилиш кенгаш киритган таклифларни ман қилиш ва ўзгартириш ҳуқуқига эга бўлган. Йиғилишнинг ўзи қонун чиқарувчилик ташаббусига эга бўлмаган, бироқ кенгашдан қонун чиқарувчилик таклифини ишлаб чиқишни сўраши мумкин бўлган.

Кенгашнинг 500 аъзоси Афинадаги 10 та ҳудудий округдан тенг-баравар равишда сайланган. Ҳар бир округ (уларнинг ҳар биридан 50 вакил қатнашган) бошқа округлардан келган назоратчилар билан биргаликда алоҳида қўмитани ташкил этган. Қўмиталар 59 нафар аъзодан (50 + 9) иборат бўлган ва ўз таркибига кўра ўз ваколатлари муддатининг ҳар бир ўндан бир қисми ўтгач, алмашиниб туришган. Қўмитанинг раҳбари қайта сайланиш ҳуқуқисиз бир кунлик муддатга сайланган.

Маслаҳатчилар суди 6 минг аъзодан иборат бўлган, улар сайлаб қўйиладиган шахслар ва қонунларнинг ижро этилиши устидан назорат юритадиган қўмиталар бўйича бўлиб қўйилган. Суд қарорлари устидан шикоят қиладиган инстанция йўқ эди.

Афина демократияси органлари ва уларни сайлаш усуллари

САЙЛОВ	ЙИҒИЛИШ	Ҳамма эркин эркаклар
	қуръа	қуръа
↓	↓	↓
10 НАФАР СТРАТЕГ	БЕШ ЮЗ АЪЗОЛИК КЕНГАШ	МАСЛАҲАТЧИЛАР СУДИ
	↓	
	50 + 9 лик ҚЎМИТА	10 та округ, уларнинг ҳар бири муддатнинг ундан бир қисми
	↓	
	РАҲБАР	Ҳар куни янги, қайта сайланиш ҳуқуқисиз

Бунга ўхшаш тизим умумий таълимнинг анча юксак даражасини талаб қилар эди. Ҳар бир кишининг жамиятни бошқариш ишларида қатнашишга қодир бўлиши бу учун унинг етарли тайёргарликка эга бўлишини тақозо қилар эди. Айнан шу софистлар "халқни маърифатли қилиш" функциясини бажа-

ришган[22]. Улар сиёсий фаолиятда қатнашиш учун зарур фанлар: далиллаш-асослаш санъати, риторика, фуқаролик ҳуқуқи, инсон табиатини тушуниш ва шу каби фанлардан таълим беришарди. Шуни қайд қилиб ўтамизки, натурфалсафа сиёсий ҳаётда қатнашиш учун зарур фанлар қаторига кирмас эди.

Ҳозирги тил билан айтганда, софистлар айни бир вақтнинг ўзида ўқитувчилар, журналистлар ва зиёли кишилар ҳам бўлганлар. Улар халқ, аввало, уларнинг меҳнатига ҳақ тўлаш қобилиятига эга сиёсий фаол фуқаролар ўртасида билим ва маданиятни оммалаштиришган.

Софистлар худди тадқиқотчилар бўлгани каби даражада эпистемологик ва этик-сиёсий масалалар билан ҳам шуғулланишган. Софистлар бундай масалалар юзасидан айнан бир хилдаги нуқтаи назарни эгаллашмаган. Масалан, кейинги босқичдаги софистларнинг кўпчилиги эпистемологик масалалар бўйича скептицизм ("биз ҳеч қандай муайян нарсани билишимиз мумкин эмас") ва этик-сиёсий масалалар бўйича релятивизм ("умумий маънодаги ахлоқ ва ҳуқуқ мавжуд эмас") тарафдори бўлишган. Кўпгина софистлар ҳуқуқ ва адолат деб аталадиган нарса аслида атиги беихтиёр тарзда қарор топган анъана ёки у ёки бошқа ҳукмдорнинг тасодифий кўрсатмалари қабул этишга мажбур қиладиган нарсани ифодалайди, деб таъкидлашган.

Ҳуқуқ бўлиб ҳисобланадиган нарсанинг ўзи аслида йўқ. Биз ҳуқуқ деб атайдиган нарса аслида ҳамиша зўрларга хизмат қилади. Куч-қудрат ҳуқуқни яратади. Яна шундай дейиш мумкинки, "ҳуқуқ" дегани — бу заифлардан иборат бўлган кўпчилик ўзини ҳимоя қилиш учун ҳаракат қиладиган нарсадир. Айрим софистлар одам аслида ўзи интиладиган нарсани ичида пинҳон тутган нарсани "ахлоқан тўғри" деб атайди, дейишган. Ҳар хил кишилар учун ҳар хил нарсаларнинг ёқиши сабабли "яхши ахлоқ" турлича белгиланиши мумкин. Бинобарин, универсал умумий маънодаги тўғри ахлоқ мавжуд эмас. Фақат ҳар хил эгоистик майллар ва хуш кўрмасликлар мавжуддир.

Лекин софистлар фақат бундай релятивистик фикрлари сабабли эътибордан қолишгани йўқ. Софистларнинг ҳақ олиб бажарадиган иши одамларни далиллаш-асослашга ва мунозараларни олиб боришга ўргатишдан иборат эди. Софистлар ҳам адвокатлар сингари айни бир хилдаги фикрни ёқлаб ёки унга қарши бўлиб далиллаш санъатини ўргатишарди. Чунки вазиятга қараб уларнинг айрим шогирдлари (ёки ҳатто битта шогирди) муайян ҳолатни асослашдан, бошқалар эса уни инкор этишдан манфаатдор бўлиши мумкин эди. Софистлардан ўрганиб олинадиган далиллай билиш қобилиятининг мақсади тўғри ёки одил жавобни топиш эмас, балки баҳсда ёки суд жараёнида ютиб чиқишдан иборат эди. Шу сабабли софистлар ўргатадиган да-

[22] Софистлар таълим учун *ҳақ* олишган. Шу сабабли биринчи навбатда бадавлат кишилар ундан фойда олишган.

лиллаш усуллари ана шундай мақсадга эришиш учун мослаштирилган бўлиши лозим эди. Мана шунинг учун ҳам софистлар рационал далиллаш санъатидан кўра кўпроқ баҳсларда фойдаланиш мумкин бўлган маккорлик ва муғомбирлик усулларини ўргатишарди. Пировард оқибатда улар моҳир сўз ўйинчиларига, яъни, ҳозирги пайтда айтиш мумкин бўлганидек, ҳақиқий "сафсатабозлар"га айланиб қолишди.

Горгий, Фрасимах ва Протагор энг машҳур софистлардан эди.

Ҳаёти. Горгий (Gorgias, тахминан милоддан аввалги 483—374 йилларда яшаб ўтган) машҳур нотиқ сифатида танилган.

Асарлари. Унинг асарларидан бир неча парчалар бизгача етиб келган. Энг сўнгги босқичлардаги скептик Секст Эмпирик (Sextus Empiricus, II асрнинг иккинчи ярми — III асрнинг бошлари) Горгийнинг "Табиат тўғрисида ёки Мавжуд бўлмаган нарса тўғрисида" деган асарини эслатиб ўтади. Бундан ташқари, Платон "Горгий" деб номланган диалог ҳам ёзган.

Олдинига Горгий натурфалсафа билан шуғулланган, лекин элеатлар таълимоти билан танишганидан кейин унга нисбатан скептикларча муносабатда бўлган. У эслатиб ўтилган асарида ҳаракатланиш ва ўзгариш билан боғлиқ зиддиятлар хусусида фикр юритар экан (Ахиллес ва тошбақа апориясига қаранг), ҳақиқатнинг бўлиши мумкинлигини инкор қилади. Агар мавжудот номавжудот билан умуман алоқаси бўлмаган нарса бўлиб, ўзгариш ва ҳаракатланиш номавжудотга дахлдор бўладиган, барча ҳодисалар эса ҳаракатланадиган ва ўзгарадиган бўлса, унда биз бундай далил-асослардан фойдаланиб ҳар қандай ҳодиса ҳам мавжудотдир, деган фикрни айта олмаймиз. Ғоят кескин таърифларни қўллаган ҳолда айтиш мумкинки, Горгий шундай деб таъкидлайди: 1) ҳеч қандай нарса мавжуд эмас; 2) мабодо қандайдир бир нарса мавжуд бўлганида ҳам уни билиб олиш мумкин эмас ва 3) ҳатто билиб олиш мумкин бўлса-да, барибир бундай билимни бошқаларга бериб бўлмайди.

Ҳақиқатдан ҳам Горгий шу тарзда фикр юритганми ёки бундай қоидалардан ўзи риториканинг одамларни ҳаттоки энг бемаъни фикрларни ҳам эътироф этишга ишонтира олишини кўрсатиш учун қўлланадиган риторик машқларнинг бошланғич нуқтаси сифатидан фойдаланганми, деган савол мунозарали бўлиб қолаяпти. Эҳтимол, у мавжудот, номавжудот, ўзгариш, шунингдек, бизнинг ўзгаришларни қайд қила билиш қобилиятимиз тўғрисида фикр юритишнинг элеатча усулига асосланиб, фалсафа ғиж-ғиж зиддиятлардан иборат, деган хулосага келган бўлиши ҳам мумкин.

Агар бундай талқин қилиш тўғри бўладиган бўлса, унда бундай учта қисқача қоида "фалсафа бемаъниликдир" деб хулоса чиқаришга олиб келиши мумкин. Ҳақиқий билим бўлиши мумкин эмаслиги сабабли Горгий риторикани соф сўз орқали

ишонтириш санъати деб билган. Рационал мунозара ва рационал қайта ишонтириш шубҳа остига олинган. Фақат одамларнинг бир-бирига сўзлар воситасида таъсир кўрсатиши эътиборга сазовор бўлган.

Горгий учун нутқ санъати, риторика далил-исботларни излаш ва рационал тарзда қайта ишонтириш воситаси эмас, балки асосан сўзлар орқали ўзаро келишиш воситаси эди. Горгийнинг фикрича, унинг асосий вазифаси тингловчиларни ўз фикрлари ва нуқтаи назарларини ўзгартиришга мажбурлашдан иборат бўлган. Соддароқ қилиб, шундай дейиш мумкинки, у тингловчиларга уларнинг фикр-қарашларини ўзгартириши мумкин бўлган ҳақиқий билимни етказишга уринмаган. Унинг учун ҳақиқатни ёлғондан, асосланганликни мантиқсизликдан фарқлаш эмас, балки кўпроқ тингловчиларга таъсир кўрсатиш даражаси муҳим эди. Риторика суҳбатдошлар энг яхши далилни эътироф қилиш учун бир-бири билан хушмуомала сўз юритадиган мулоқотда мақбул ва ўз вақтидаги далил-асосни излаш усули эмас, балки маккорлик воситасига айланди.

Ҳаёти. Фрасимах Сократнинг замондоши бўлган. Милоддан аввалги 470-йиллар атрофида туғилган деб тахмин қилинади.

Асарлари. Унинг асарларидан бир неча парчалар сақланиб қолган. Платон у тўғрисида "Давлат" деган диалогида ҳикоя қилади, унда Фрасимах мунозаранинг қатнашчиларидан бири сифатида иштирок этади.

Фрасимах ўзининг ҳуқуқ ва адолат тўғрисидаги қарашлари билан танилган. ҳуқуқ — зўрларга хизмат қиладиган нарсадир. *ҳуқуқ — бу куч-қудратдир*. Бундай тушунчага зид келадиган фикр аҳмоқона гўлликнинг ўзи, холос.

Фрасимах умумий аҳамиятга эга ҳуқуқий тартиботнинг мавжудлиги ҳақидаги фикрни кескин танқид қилади. У мавжуд (позитив) ҳуқуқни зўрлар манфаатларининг ифодаси сифатида талқин қилади.

Фрасимахнинг бундай фикрлари Платоннинг *Давлат* деган диалогида баён қилинган. Кейинчалик биз Платоннинг бу фикрларни қай тарзда инкор этганлигини кўриб ўтамиз.

ПРОТАГОР

Ҳаёти. Протагор (Protagors, тахминан милоддан аввалги 481—411 йилларда яшаб ўтган) асосан бир неча грек шаҳарларидаги, жумладан, Сицилия ва Италиядаги ўқитувчилик фаолияти сабабли танилган. У Афинада бошқалар қатори Перикл ва Еврипид билан ҳам мулоқотда бўлган (тахминан милоддан аввалги 484—406 йилларда).

Асарлари. Платоннинг диалогларидан бири Протагорга бағишланган ва унинг номи билан аталади. Сақланиб қолган парчалар ичида қуйидаги гап Протагорнинг энг машҳур фикрларидан бири ҳисобланади: "Инсон қандай бўлса шу ҳолида мавжуд бўлган жамики нарсаларнинг ва йўқлиги билан маълум номавжуд нарсаларнинг мезони ҳисобланади".

Протагорнинг "инсон жамики нарсаларнинг мезонидир" деган фикри эпистемологик қоида сифатида, яъни айнан: нарсалар инсоннинг нигоҳи қаршисида ўзларини айни мавжуд ҳолидаги тарзда кўрсатмайди, деб ҳам талқин қилиниши мумкин. Инсон олдида нарсаларнинг фақат муайян жиҳатлари ёки хусусиятлари зоҳир бўлади.

Бу қоидани мисол ёрдамида изоҳлашга ҳаракат қиламиз. Дурадгорнинг қўлидаги болға — бу михларни қоқадиган асбобдир. У қулай ёки ноқулай, оғир ёки енгил бўлиши мумкин. Физик учун болға қулай ёки ноқулай эмас, балки ундай ёки бошқача молекуляр тузилишга, оғирлик, мустаҳкамлик ва шу каби ундай ёки бундай физик хусусиятларга эга физик объект сифатида тадқиқот объекти ҳисобланади. Сотувчи учун дўкон пештахтасидаги болға — бу муайян қийматга ва уни сотиш натижасида олиниши мумкин бўлган фойдага эга бўлган товардир. У осон, эҳтимол, қийин, сотилиши ва сақланиши мумкин бўлган товар. Бизнинг талқин қилишимизча шундай бўлади.

Агар Протагор ана шу нарсани назарда тутган бўлса, унда унинг бу фикрини шундай тушуниш мумкин: нарсалар ҳар доим одамларнинг назарида вазиятлар ва улардан фойдаланишнинг муайян усули орқали белгиланадиган жиҳати билан зоҳир бўлиши сабабли ҳам инсон жамики нарсаларнинг мезони бўлиб ҳисобланади. Нарсаларга нисбатан бундай нуқтаи назар бизнинг нарсаларни билишимиз ҳар доим уларнинг кўриб чиқилиши истиқболига боғлиқдир, деб қарайдиган эпистемологик перспективизмга олиб келади.

Бундай перспективизмдан нарсаларга қараш усулларининг ранг-баранглигини (кўплигини) тасдиқлайдиган эпистемологик плюрализм келиб чиқади.

Бунга ўхшаш перспективизм, шунингдек, релятивизм бўлиб ҳам ҳисобланади: бизнинг нарсаларни билишимиз бизнинг фаолиятимиз ва биз турган вазият билан белгиланади. Билим вазиятга қараб нисбий (релятив) бўлади.

Хўш, бу бизнинг ҳақиқатни ёлғондан ажратишга қодир эмаслигимизни билдирадими? Бундай саволга ижобий жавоб бизнинг инсонни жамики нарсаларнинг мезонидир, деб талқин этадиган фикримизга тўғри келмайди. Дарҳақиқат, иккита дурадгор тахминан бирдек қўлларга ва қарийб бир хилдаги кучга ва шу кабиларга эга бўлган бир шароитда улар албатта муайян ишни бажариш учун қайси болғанинг кўпроқ тўғри келиши хусусида бир фикрга келиши мумкин. Иккита олим уларга тақдим этилган болғанинг салмоғи ва қаттиқлиги ҳақида бир хил фикрга келадилар ва ҳоказо. Бошқача айтганда, турли вазиятлар ва касб-ҳунарлар билан боғлиқ бўлган бундай перспективизм (плюрализм, релятивизм) типи ҳақиқат билан ёлғоннинг орасидаги тафовутнинг йўқотилишига олиб келмайди. Дурадгор болға тўғрисида ҳақиқатни ҳам, ёлғонни ҳам гапириши мумкин. Олимлар, сотувчилар ва шу кабилар ҳақида ҳам шундай фикрни айтиш мумкин. Муайян вазиятда турган объект (масалан, болға) тўғрисида фикр юритиш билан биз бу объект айни шу вазиятда турган ҳолат тўғрисида гапирганимизда ҳақиқатни айтиб турган бўламиз. Биз бу ўринда бирон

бир тасаввур этилаётган объект хусусида эмас, балки айнан шу объектнинг ўзи, масалан, болға ҳақида гапириб турибмиз.

Бироқ, агар объект ўзини фақат муайян истиқболлардагина зоҳир этадиган бўлса, унда унинг биз бир истиқболдан бошқасига ўтишда гапирадиган айни бир объект, масалан, болға эканлигини қандай таъкидлашимиз мумкин? Бу саволга аслида турли истиқболларнинг бир-бири билан ўзаро кесишиб ўтишини кўрсатиш билан жавоб беришимиз мумкин. Дурадгор нафақат дурадгор бўлиб қолади. У оила аъзоси сифатида, масалан, ота, ўғил ёки ака-ука бўлиши мумкин. У, масалан, унга зарур материалларнинг етказиб берувчилари ёки у сайёрлайдиган буюмларнинг харидорлари билан харидор ёки сотувчи сифатида бозор муносабатларига киришиши мумкин. Шу маънода турли истиқболлар ўртасида ўзаро кесишишлар ва ҳаракат қилиб ўтишлар мавжуд. Биз бунинг ердамида "айни бир" объектни, масалан, болғани турлича контекстларда идентификациялаштиришимиз мумкин.

Хўш, биз буларнинг ҳаммасини қандай асосда гапиришимиз мумкин? Перспективизмнинг ўзи ҳақида ҳозиргина айтган фикримизнинг ўзи муайян истиқболга боғлиқ бўлган ҳақиқат бўла оладими? "Ҳа" деб жавоб бериш билан биз юқорида айтилган гапларнинг ҳаммасини нисбийга чиқарамиз ва скептицизм позициясига ўтамиз. "Йўқ" деб жавоб қилиш билан эса биз перспективизмни ўзимизнинг нарсаларни билишимиз билан чеклаб қўямиз: бизнинг назарий фикр юритишимиз ҳақида гап кетганида у бирон-бир истиқболга боғлиқ бўлмайди, балки мантиқий умумий аҳамиятлилик касб этади.

Лекин энг сўнгги фикр Протагорнинг позициясига тўғри келмайди. Унинг асарларидаги парчалардан бири [D:6] шуни кўрсатадики, у перспективизмга назарий мушоҳадаларни ҳам киритиш учун уни нарсаларнинг идрок этилиши доирасидан чиқиб кетадиган даражагача кенгайтирмоқчи бўлган. "*ҳар қандай нарса тўғрисида бир-бирига зид бўлган иккита фикр мавжуддир*"[23]. Протагор бундай қоида орқали одамлар аслида бирон бир мушоҳада объекти хусусида бир келишувга кела олмайдилар, деб таъкидламоқчи бўладими? Бундай одамларнинг ҳақиқатни гапираяптими ёки ёлғонни айтаяптими эканлигининг фарқи йўқ. Ёки Протагор ҳар қандай нарса тўғрисида бирдек ҳақиқат бўлган бир-бирига зид иккита фикрни шакллантириш мумкин демоқчи бўладими (айнан бир хил маънодаги ва айнан бир нарса тўғрисида)?

Биринчи жавоб фалсафий жиҳатдан қизиқарли эмас. У ишларнинг ҳақиқий аҳволининг "одамлар бир-бирига мухолифдир" қабилидаги андак догматик ифода этилишига ўхшаб қолади. Лекин иккинчи жавоб фалсафий жиҳатдан муаммоли бўлиб туюлади. Муайян бир предмет тўғрисида айнан бир хил маънода ҳақиқий ҳисобланадиган иккита бир-бирига зид фикр мавжуд бўлади, дейилганида нима назарда тутилади? Хўш, бундай қоидани унинг ўзига нисбатан ҳам қўлласа бўладими? Агар қўллаш мумкин бўлса, унда унга зид келадиган, лекин, бари-

[23] *Антология мировой философии.* В четырех томах. М.: Мысль, 1969. — Т.1. Часть 1. Парча таржимаси А.Маковельскийники. — С.318.

Протагорнинг "инсон жамики нарсаларнинг мезонидир" деган фикри эпистемологик қоида сифатида, яъни айнан: нарсалар инсоннинг нигоҳи қаршисида ўзларини айни мавжуд ҳолидаги тарзда кўрсатмайди, деб ҳам талқин қилиниши мумкин. Инсон олдида нарсаларнинг фақат муайян жиҳатлари ёки хусусиятлари зоҳир бўлади.

Бу қоидани мисол ёрдамида изоҳлашга ҳаракат қиламиз. Дурадгорнинг қўлидаги болға — бу михларни қоқадиган асбобдир. У қулай ёки ноқулай, оғир ёки енгил бўлиши мумкин. Физик учун болға қулай ёки ноқулай эмас, балки ундай ёки бошқача молекуляр тузилишга, оғирлик, мустаҳкамлик ва шу каби ундай ёки бундай физик хусусиятларга эга физик объект сифатида тадқиқот объекти ҳисобланади. Сотувчи учун дўкон пештахтасидаги болға — бу муайян қийматга ва уни сотиш натижасида олиниши мумкин бўлган фойдага эга бўлган товардир. У осон, эҳтимол, қийин, сотилиши ва сақланиши мумкин бўлган товар. Бизнинг талқин қилишимизча шундай бўлади.

Агар Протагор ана шу нарсани назарда тутган бўлса, унда унинг бу фикрини шундай тушуниш мумкин: нарсалар ҳар доим одамларнинг назарида вазиятлар ва улардан фойдаланишнинг муайян усули орқали белгиланадиган жиҳати билан зоҳир бўлиши сабабли ҳам инсон жамики нарсаларнинг мезони бўлиб ҳисобланади. Нарсаларга нисбатан бундай нуқтаи назар бизнинг нарсаларни билишимиз ҳар доим уларнинг кўриб чиқилиши истиқболига боғлиқдир, деб қарайдиган эпистемологик перспективизмга олиб келади.

Бундай перспективизмдан нарсаларга қараш усулларининг ранг-баранглигини (кўплигини) тасдиқлайдиган эпистемологик плюрализм келиб чиқади.

Бунга ўхшаш перспективизм, шунингдек, релятивизм бўлиб ҳам ҳисобланади: бизнинг нарсаларни билишимиз бизнинг фаолиятимиз ва биз турган вазият билан белгиланади. Билим вазиятга қараб нисбий (релятив) бўлади.

Хўш, бу бизнинг ҳақиқатни ёлғондан ажратишга қодир эмаслигимизни билдирадими? Бундай саволга ижобий жавоб бизнинг инсонни жамики нарсаларнинг мезонидир, деб талқин этадиган фикримизга тўғри келмайди. Дарҳақиқат, иккита дурадгор тахминан бирдек қўлларга ва қарийб бир хилдаги кучга ва шу кабиларга эга бўлган бир шароитда улар албатта муайян ишни бажариш учун қайси болғанинг кўпроқ тўғри келиши хусусида бир фикрга келиши мумкин. Иккита олим уларга тақдим этилган болғанинг салмоғи ва қаттиқлиги ҳақида бир хил фикрга келадилар ва ҳоказо. Бошқача айтганда, турли вазиятлар ва касб-ҳунарлар билан боғлиқ бўлган бундай перспективизм (плюрализм, релятивизм) типи ҳақиқат билан ёлғоннинг орасидаги тафовутнинг йўқотилишига олиб келмайди. Дурадгор болға тўғрисида ҳақиқатни ҳам, ёлғонни ҳам гапириши мумкин. Олимлар, сотувчилар ва шу кабилар ҳақида ҳам шундай фикрни айтиш мумкин. Муайян вазиятда турган объект (масалан, болға) тўғрисида фикр юритиш билан биз бу объект айни шу вазиятда турган ҳолат тўғрисида гапирганимизда ҳақиқатни айтиб турган бўламиз. Биз бу ўринда бирон

бир тасаввур этилаётган объект хусусида эмас, балки айнан шу объектнинг ўзи, масалан, болға ҳақида гапириб турибмиз.

Бироқ, агар объект ўзини фақат муайян истиқболлардагина зоҳир этадиган бўлса, унда унинг биз бир истиқболдан бошқасига ўтишда гапирадиган айни бир объект, масалан, болға эканлигини қандай таъкидлашимиз мумкин? Бу саволга аслида турли истиқболларнинг бир-бири билан ўзаро кесишиб ўтишини кўрсатиш билан жавоб беришимиз мумкин. Дурадгор нафақат дурадгор бўлиб қолади. У оила аъзоси сифатида, масалан, ота, ўғил ёки ака-ука бўлиши мумкин. У, масалан, унга зарур материалларнинг етказиб берувчилари ёки у сайёрлайдиган буюмларнинг харидорлари билан харидор ёки сотувчи сифатида бозор муносабатларига киришиши мумкин. Шу маънода турли истиқболлар ўртасида ўзаро кесишишлар ва ҳаракат қилиб ўтишлар мавжуд. Биз бунинг ердамида "айни бир" объектни, масалан, болғани турлича контекстларда идентификациялаштиришимиз мумкин.

Хўш, биз буларнинг ҳаммасини қандай асосда гапиришимиз мумкин? Перспективизмнинг ўзи ҳақида ҳозиргина айтган фикримизнинг ўзи муайян истиқболга боғлиқ бўлган ҳақиқат бўла оладими? "Ҳа" деб жавоб бериш билан биз юқорида айтилган гапларнинг ҳаммасини нисбийга чиқарамиз ва скептицизм позициясига ўтамиз. "Йўқ" деб жавоб қилиш билан эса биз перспективизмни ўзимизнинг нарсаларни билишимиз билан чеклаб қўямиз: бизнинг назарий фикр юритишимиз ҳақида гап кетганида у бирон-бир истиқболга боғлиқ бўлмайди, балки мантиқий умумий аҳамиятлилик касб этади.

Лекин энг сўнгги фикр Протагорнинг позициясига тўғри келмайди. Унинг асарларидаги парчалардан бири [D:6] шуни кўрсатадики, у перспективизмга назарий мушоҳадаларни ҳам киритиш учун уни нарсаларнинг идрок этилиши доирасидан чиқиб кетадиган даражагача кенгайтирмоқчи бўлган. "*Ҳар қандай нарса тўғрисида бир-бирига зид бўлган иккита фикр мавжуддир*"[23]. Протагор бундай қоида орқали одамлар аслида бирон бир мушоҳада объекти хусусида бир келишувга кела олмайдилар, деб таъкидламоқчи бўладими? Бундай одамларнинг ҳақиқатни гапираяптими ёки ёлғонни айтаяптими эканлигининг фарқи йўқ. Ёки Протагор ҳар қандай нарса тўғрисида бирдек ҳақиқат бўлган бир-бирига зид иккита фикрни шакллантириш мумкин демоқчи бўладими (айнан бир хил маънодаги ва айнан бир нарса тўғрисида)?

Биринчи жавоб фалсафий жиҳатдан қизиқарли эмас. У ишларнинг ҳақиқий аҳволининг "одамлар бир-бирига мухолифдир" қабилидаги андак догматик ифода этилишига ўхшаб қолади. Лекин иккинчи жавоб фалсафий жиҳатдан муаммоли бўлиб туюлади. Муайян бир предмет тўғрисида айнан бир хил маънода ҳақиқий ҳисобланадиган иккита бир-бирига зид фикр мавжуд бўлади, дейилганида нима назарда тутилади? Хўш, бундай қоидани унинг ўзига нисбатан ҳам қўлласа бўладими? Агар қўллаш мумкин бўлса, унда унга зид келадиган, лекин, бари-

---

[23] *Антология мировой философии.* В четырех томах. М.: Мысль, 1969. — Т.1. Часть 1. Парча таржимаси А.Маковельскийники. — С.318.

бир, шунда ҳам ҳақиқий ҳисобланадиган фикрни шакллантириш мумкин-ку. Бундай ҳолда аслида нима бу қоидани тасдиқлай олади? Шубҳасиз, бундай қоида скептик ўзини ўзи барбод қилишга асос бўлади.

Тўртинчи парчада Протагор, шунингдек, қуйидагича фикрни ифодалайди: "худолар тўғрисида мен уларнинг на мавжудлиги, на мавжуд эмаслиги ёки уларнинг қандай тусда эканлиги ҳақидаги билимга эга бўла олмайман. Чунки кўп нарса: идрок этилмаслик ва инсон ҳаётининг қисқалиги (буни) билишга тўсқинлик қилади"[24].

Бу парча инсон билимининг чегаралари ҳақидаги фикрни ўз ичига олади. Бу ўринда Протагор худоларнинг мавжуд ёки мавжуд эмаслиги ва уларнинг қандай тусга эгалигини биз била олмаймиз, деб таъкидлайди. Бироқ бу парча инсоннинг билишга доир имкониятларини шубҳа остига олмайди, чунки бу парчанинг ўзи, яъни унда ифодаланган шубҳа, ўз навбатида, шубҳа остига олинади.

Биз "инсон — жамики нарсаларнинг мезонидир" деган қоидани нарсалар ҳар доим ҳар сафар инсон турган вазиятга боғлиқ бўладиган усулда зоҳир бўлади деб тушунтирадиган тезис сифатида талқин этдик. Шуни қайд қилиш керакки, биз ҳамиша бир вазиятдан бошқача вазиятга ўтиб турамиз. Бироқ, агар истиқбол ижтимоий ёки иқтисодий мақомга боғлиқ бўладиган бўлса, унда турли истиқболлар ўртасидаги ўтиш бир ижтимоий-иқтисодий синфдан бошқасига ўтиш сингари мушкул бўлади. Натижада биз жамиятдаги коммуникацияларнинг принципиал қийинчиликлари ҳақидаги фикрга келамиз.

Агар турли гуруҳлар ёки синфларнинг вакиллари бир-бирини тушуна олишмаса, унда эркин фикр алмашишлар жараёнида сиёсий консенсусга эришиб бўлмайди. Бунинг устига, агар гуруҳлар манфаатлари тубдан бир-бирига қарши турадиган бўлса, унда сиёсат тўқнашувлар ва ўзаро бир-бирини тушунишнинг йўқлиги билан тавсифланади. Сиёсат фақат синфлар билан биргаликда ижтимоий манфаатлар ва тушуниб етишдаги тафовутлар келтириб чиқарадиган зиддиятлар ҳам бартараф этилганидагина рационал дискурс ва бошқарув сифатида амал қилади.

Шундай қилиб, Протагорнинг инсоннинг нарсаларнинг мезони сифатида бўлиши тўғрисидаги тезиси турлича талқин қилишларга эга бўлиши мумкин. Уларнинг Протагорга тегишли деб билинишининг асосли ёки асоссиз эмаслиги ҳақидаги масалани муҳокама қилиб ўтирмасдан, биз уларнинг эпистемологик ва сиёсий жиҳатдан қизиқарли бўлганлари хусусида тўхталиб ўтдик.

Биз бундан олдинги синфий тафовутларга асосланадиган талқин қилишни ўзгартиришимиз мумкин. Бунинг учун синф деган сўзнинг ўрнига миллат, халқ, давр деган сўзларни қўйиш мумкин. Натижада нарсаларни алоҳида тарзда кўра билиш ҳар қандай миллатга (ҳар қандай халқга ва ҳар қандай даврга) хослиги тўғрисидаги таълимот олинган бўлар эди. Шунда миллатлар билан халқлар ёки ўзимиз умр кечираётган давр билан ўтмиш ўртасида ўзаро бир-бирини тушуниш муаммоси юзага келган бўлар эди.

---

[24] Ўша жойда, 318-бет. "Масаланинг ноаниқлиги" деган ибора аслидаги русча таржимасига нисбатан "идрок этилмаслик" деган ибора билан алмаштирилди. Таржимоннинг фикрича, немисча Nichtwahrnehmbarkeit сўзи ишлатилган Дильс-Кранц нашрига асосланган бундай алмаштириш парчадаги мазмунни бирмунча адекват ҳолда етказади. — В.К.

Бундай фикрни янада давом эттира бориб, фундаментал истиқболлар ёш, жинс ёки ирқга боғлиқ деб таъкидлаш билан авлодлар ўртасидаги зиддият, жинслар ўртасида ўзаро бир-бирини тушунишнинг етишмаслиги ёки ирқ вакиллари ўртасидаги мулоқотнинг қийинчиликлари тўғрисидаги назарияларни оламиз. Киплингнинг машҳур иборасида "Шарқ билан Ғарб ҳеч қачон бир-бирига дуч келмайди", деб айтилгани сингари ёш билан қари, эркак билан аёл, қора билан оқ ҳеч қачон бир-бирининг ўрнини боса олмайди. Агар истиқболларнинг тафовутлари ижтимоий ёки маданий эмас, балки биологик тусга эга бўлса, масалан, ирқ билан боғлиқ бўладиган бўлса, унда аслида ўзаро бир-бирини тушунишга келиб бўлмайди — чунки бундай тафовутлар бизнинг хромосомаларимизга қараб белгиланади! Бу ерда на таълим, на баҳс-мунозаралар ёрдам бера олмайди. Экстремал вазиятларда бунга ўхшаш зиддиятларнинг ҳал этилиши радикал шакл касб этиши мумкин. Масалан, Гитлернинг "яҳудийлар масаласи" деб аталадиган масалани "тамомила ҳал қилиб ташлаш"дек ниятини кўлланса, бошқа ирқ ёки фан вакилларининг йўқ бўлиб кетиши хавфи муаллақ бўлиб туради.

Энди биз шундай саволни ўртага қўйишимиз керак. Ҳар қандай гуруҳ ёки ирқнинг дунёни тушуниши унга хос бўлган истиқболларга боғлиқлиги ҳақидаги назариянинг ўзи муайян бир халқ ёки муайян ирқнинг истиқболларига боғлиқ бўладими?

Дунёни идрок этишнинг ўзига хос алоҳида усулларига эга халқлар ва ирқлар ҳақидаги шунга ўхшаш назарияларнинг умумий аҳамиятга эгалигини биз умуман қандай исботлаб беришимиз мумкин? Буни биз қаёқдан биламиз? Бундай назарияларни шакллантиришда қандай далилларга асосланилади? Ва, умуман, шу муносабат билан халқ ва ирқ деган тушунчалар орқали биз нимани идрок этамиз?

Шуни қайд қилиш керакки, ҳозиргача биз якка шахслар ҳақида эмас, балки одамлар *гуруҳлари* тўғрисида сўз юритдик. Биз нарсаларнинг ҳар хил касбий гуруҳлар (синфлар, халқлар, авлодлар, жинслар ва ирқлар) назарида турлича бўлишини эслатиб ўтган эдик. Бироқ Протагорнинг инсоннинг жамики нарсаларнинг мезони бўлиши ҳақидаги фикри ўз тажрибасига эга бўлган ва алоҳида вазиятларга тушиб қолганида нарсаларнинг ўзига хос тарзда кўра оладиган *якка шахсларга* нисбатан қўлланиладиган тарзда ҳам талқин этилиши мумкин. *Якка шахс, алоҳида инсон* жамики нарсаларнинг мезони бўлади.

Дарҳақиқат, дунёни бахтиёр ва бебахт кишилар, руҳий касалликка чалинганлар ва жазавага тушган бандаларнинг ҳаммаси ҳам бир хилда идрок этавермайди. Психологик нуқтаи назардан олганда, бундай тафовутлар муайян маънода мавжуд бўлади. Лекин агар Протагорнинг фикрини ҳар қандай нарсанинг идрок этилиши унинг у ёки бошқача истиқболига боғлиқ бўлади, деган фикр якка шахснинг турлича қизиқишлари ва вазиятларига қараб белгиланади деб тушунадиган бўлсак, унда бундай фикрнинг қўлланилишида унинг ўзига нисбатан ҳам зиддият пайдо бўлади. Бундай фикр фақат муайян шахс олдида кўндаланг бўлган муаммонинг ифодаси бўлиб қолмайдими?

Шу пайтгача инсоннинг жамики нарсаларнинг мезони бўлиши ҳақидаги фикр нарсаларнинг якка шахслар томонидан қан-

дай тасаввур этилиши ҳақидаги масала сингари *эпистемологик* қоида сифатида талқин қилиб келинган. Лекин уни меъёрлар ҳақидаги фикр сингари *норматив* тезис тарзида ҳам талқин қилиш мумкин. Инсон жамики нарсаларнинг мезонидир, чунки нарсалар эга бўлган қиммат ёки моҳият у ёки бу маънода инсонга тегишли бўлади. Масалан, айтиш мумкинки, нарсалар шунчаки ўз-ўзича яхши ёки ёмон бўлиб қолмайди. Улар фақат алоҳида бир шахсга ёки шахсларнинг алоҳида гуруҳига нисбатан бундай тус касб этади.

Бундай хулоса, яхшилик ва ёмонлик — фақат субъектив ҳоллардир, деган маънони англатмайди. Агар нон кесадиган пичоқ яхши пичоқ дейиладиган бўлса, унда, албатта, пичоқнинг айрим хусусиятлари назарда тутилади. У айнан яхши бўлган пичоқдир. У нонни кесиш учун яхши. Бизнинг пичоқ ҳақидаги фикрларимиз ва бизнинг пичоқга нисбатан туядиган ҳисларимиз яхши жиҳатга эга эмас.

Шундай эътироз билдириш мумкинки, нонни одам кесади ва бу ишнинг яхши ёки ёмон бажарилиши ҳам одамга боғлиқ бўлади. Бунга шундай жавоб бериш мумкин: нарсалар нонни кесиш учун яраши ёки ярамаслигидан қатъи назар, қандай бўлса шу ҳолича мавжуддир.

Бироқ одам нонни кесиш учун ишлатиладиган пичоқни ўзи махсус ясаган. Бунда нон кесадиган пичоқ айнан шу нонни кесиш учун ишлатиладиган пичоқ сифатида нонни яхши ёки ёмон тарзда кесиши мумкин бўлган ҳолатда қўлланилиши олдиндан фараз этилган нарсадир. Унинг нонни кесиш учун яхши пичоқ сифатида амал қилиши кераклиги ушбу нарсанинг негизида белгилаб қўйилган.

Қандай бўлса шу ҳолида мавжуд бўлган нарсалар билан яхши ёки ёмон нарсалар ўртасидан қатъий чегара, яъни дескриптивни нормативдан фарқлашнинг қанчалик муаммоли эканлиги мана шу қисқача муҳокамадан ҳам кўриниб турибди.

Норматив сўзи одатда меъёрлар, яъни муайян нарсанинг қандай бўлиши шартлиги ёки кераклигини белгилайдиган андозалар, қоидалар ва одатлар тўғрисидаги мушоҳадалар контекстида қўлланилади. Шу муносабат *билан инсоннинг* жамики нарсаларнинг мезони бўлиши ҳақидаги фикр нимани ифодалаши мумкин бўларди?

Эҳтимол тутилган жавобларнинг бири қуйидагидан иборат. Қоидалар ва одатлар табиат ёки Худо томонидан эмас, балки одамларнинг ўзлари томонидан белгилаб қўйилган. Айнан одамларнинг ўзлари инсон феъл-атвори учун мезонни белгилайди. Қандай этик ва сиёсий меъёрларнинг умумий аҳамиятга эгалигини на бирон табаррук зот, на бирон-бир табиий ҳодиса белгилаб бера олмайди. Буни инсон ўзи амалга оширади.

Хўш, инсоннинг ўзи нима? Бундай сўз ҳамма одамларни ҳам англатадими? Чунки айрим якка шахслар меъёрлар масаласида ҳамиша ҳам бир хилдаги фикрда бўлавермайди-ку. Унда биз одам тўғрисида гапирганда кимни ёки нимани назарда тутамиз? Биз то якка шахс билан тарихий-ижтимоий ҳамжамият, инсон билан табиат, инсонийлик билан илоҳийлик ўртасидаги ўзаро боғланишларнинг қандай идрок этилишини тушуниб етмагунимизгача, шубҳасиз, бу жавобнинг моҳиятини англай олмаймиз. Агар одамлар ҳақиқатан ҳам ижтимоий яхлитликнинг органик қисмлари бўлади, улар табиатнинг бир қисми ҳисобланади ёки инсонийлик илоҳийликка асосланади деб фараз қилинадиган бўлса, ўнда инсоннинг норматив масалаларда мезон бўлиб ҳисобланиши ҳақидаги фикр меъёрларнинг социумга, табиатга ёки муқаддас нарсаларга боғлиқ эканлиги тўғрисидаги тезисга зид келмайди.

Яна шундай саволни қўйиш мумкин: инсонга ижтимоий, альтруистик ёки эгоистик инсоний хусусиятларнинг қайси бири ҳақиқатан ҳам хос бўлади? Уни ўз-ўзидан юз берадиган импульслар ва табиий ҳис-туйғулар тавсифлайдими ёки бурч ҳисси ва тарбия таъсирида ҳосил қилинган хусусиятлар тавсифлайдими? Ёки норматив масалаларда мезон ролини ўйнайдиган танқидий рационаллик инсонийлик моҳиятини ташкил қиладими?

Юқорида айтиб ўтилганлардан шундай хулоса келиб чиқади. Инсоннинг нима эканлиги ва унинг жамият, табиат ва анъаналар билан қай тарзда боғланганлигини олдиндан асосли равишда аниқлаб олмасдан "инсон ўзининг феъл-атвори учун ўзи мезон бўлади" дейиш беҳуда бўлар эди.

Бизнинг Протагор фикрларининг фақат бир парчаси хусусидаги бирмунча эркин фикр-мулоҳазаларимиз бунда вужудга келадиган масалаларнинг қанчалик мураккаб эканлигини кўрсатади. Биз қўллайдиган сўзлар ва уларни қўллаш усуллари кўпинча шунчалик ноаниқ бўладики, улар ёрдамида нима ҳақида гапирилишини аниқлаб олиш учун тушунчаларнинг алоҳида таҳлили (концептуал таҳлил) керак бўлади. У фалсафанинг марказий вазифаларидан биридир. Софистлар ва Сократда, Локк ва Маърифат даври файласуфларида, шунингдек, ҳозирги мутафаккирларда зоҳир бўладиган рационал тушунтириш ва муҳокама қилишга интилиш ана шу вазифанинг ечимига қаратилгандир.

Урф-одатлар ва хатти-ҳаракатларнинг норматив асослари моҳиятини аниқлайдиган мунозара жараёнида турли меъёрлар ва қоидалар айрим базисли меъёрлар даражасигача кўриб чиқилади. Бундай меъёрлар қандай бўлса шу ҳолида қиммат касб этадиган меъёрлар деб ҳисобланади. Масалан, биз йўл қурилишини яхши ёки фойдали иш ҳисобланади, деб гапирамиз, чунки йўл (кўп жиҳатдан) қандай бўлса шу ҳолида қимматли деб ҳисобланадиган қандайдир яхши (эзгу) нарсага хизмат қилади. Агар масала биз йўлни нима учун қураётганлигимиз ҳақида бўлганида эди, унда биз йўл атрофида истиқомат қиладиган кишилар фаровонлигининг юксалиши сингари янада фундаментал қадриятни кўрсатган бўлардик.

Бироқ бирон бир нарсанинг қандай бўлса шу ҳолида яхшилик (эзгулик) бўлишини қандай исботлаш мумкин? Бошланғич меъёрларни қандай асослаш мумкин? Протагорнинг юқорида келтирилган — диний агностицизм ҳақидаги, ҳар доим қарама-қарши фикрни илгари суриш мумкин эканлиги ва инсоннинг жамики нарсаларнинг мезони бўлиши ҳақидаги — учта фикри унинг бошланғич меъёрларнинг асосланганлиги муаммосига унинг қарашлари қандай бўлганлигини фараз қилиш имконини беради. Афтидан, бу фикрларнинг биринчиси Протагорнинг бу муаммони илоҳийликка — худоларнинг хоҳиш-иродаси, уларнинг ниятлари ва феъл-атворларига мурожаат этиш йўли билан ҳал қилиш мумкин, деб ҳисобламаганлигини кўрсатади. Бунинг сабаби оддий — биз худолар ҳақида бирон бир аниқ тасаввурга эга эмасмиз.

Протагор бизнинг худолар ҳақида бирон бир аниқ тасаввурга эга эмаслигимиз ҳақидаги қоида тасдиғи учун иккита далилни илгари суради: 1) илоҳийлик ҳиссий идрок этиш доирасидан четда туради ва 2) инсоннинг ҳаёти ғоят бебақодир. Биринчи далил илоҳийликнинг мавжудлигини инкор қилмайди, балки унинг ҳиссий идрок этилмаслигини тасдиқлайди. Бунда ҳиссий идрок этиш инсон тажрибасининг ягона фундаментал шакли деб ботиний равишда фараз қилинади. Масалан, платончилар бунга қарши эътироз билдиришган бўлар эди. Инсон ҳаётининг бебақолиги ҳақидаги иккинчи далилдан, афтидан, шундай ху-

лоса чиқариш мумкин: мабодо ҳаёт бундан кўра узоқроқ давом этганида эди, унда биз илоҳийлик тўғрисида кўпроқ нарсани билиш қобилиятига эга бўлган бўлардик. Унда бундай далил илоҳийликнинг мавжудлигини ва инсоннинг узоқроқ ҳаёт кечириши билан у ёки бу усул орқали у ҳақидаги билимларнинг теранлаштирилишини мумкин деб ҳисоблайди.

Ҳар қандай фикр учун унга тамомила зид фикрнинг мавжудлиги ҳақидаги тезисни ушбу контекстда, бошқа барча фикрлардан фарқли равишда, мавжуд меъёрларни муҳокама қилмасдан қабул қилиш амалиётининг билвосита танқиди сифатида талқин этиш мумкин. Бундай ҳолда нафақат қабул қилинган, шу билан бирга муқобил ахлоқий ва сиёсий меъёрларни ҳимоя қилувчи далилларни бирдек муваффақият билан келтириш мумкин. Шуни қайд қиламизки, бунга ўхшаш хулоса анъанавий меъёрлар ҳам бошқа барча ҳар қандай анъаналар сингари яхши нарсадир деган маънодаги анъанани далиллайдиган фикр бўлиб чиқиши мумкин.

Сўнгра, агар агностик тезис этик-сиёсий меъёрларни илоҳийлик нуфузи орқали асослашга қарши далил сифатида талқин этиладиган бўлса, унда ҳар қандай масала бўйича бир-бирига зид фикрларнинг мавжудлиги ҳақидаги тезисни, афтидан, этик-сиёсий меъёрларнинг бевосита ҳукмрон анъаналар орқали асосланишига қарши қаратилган далил сифатида талқин қилиш мумкин бўлади.

Инсоннинг жамики нарсаларнинг мезони бўлиши ҳақидаги фикрнинг эҳтимол тутилган яна бир талқинидан шу нарса келиб чиқадики, меъёрларнинг умумий аҳамиятга эгалиги ҳақидаги масалада айнан жамият энг юқори инстанция бўлади[25].

Бундай талқиннинг маъноси шундан иборатки, қадриятлар ва меъёрлар бошқа жамиятлар учун эмас, балки уни белгилаб

---

[25] Агар, бир томондан, муҳокама қилинаётган предмет фойдасига билдириладиган ва унга қарши фикрларни ва, бошқа томондан, мунозарага асос бўлган шартларни фарқлайдиган бўлсак, унда айтиш мумкинки, ҳар бир фикр учун унга зид фикрнинг мавжудлиги ҳақидаги тезис муаммоларнинг рационал муҳокама қилиниши учун шарт-шароитлар яратадиган муайян жамият *ичида* тўғри бўлади. Бундай ҳолда пировард инстанция сифатидаги жамият ҳақидаги тезис норматив муаммолар ечимида жамиятни инсоний феъл-атвор, яъни қандай бўлса шу ҳолида муҳокама қилинаётган предметнинг бир қисми ҳисобланмайдиган ҳолат соҳаси тарзида талқин этади. Ижтимоий меъёрлар унда шоҳмотдаги қоидаларга ўхшаб кетади. Биз бундай қоидалар туфайли қайси юришнинг яхши ёки ёмон юриш бўлишини биламиз. Бироқ қоидаларнинг ўзи жуда бўлмаганида биз шоҳмот ўйини билан банд вақт ичида муҳокама предмети ҳисобланмайди! Лекин ижтимоий меъёрлар билан бўлган ҳолатда "соҳа" билан "мазмун", шартлар билан оқибатлари ўртасидаги фарқ муаммолигича қолаверади. Масалан, жамиятда идрок этган ёки идрок этмаган тарзда ўзлари яшаб турган жамиятга қарши чиқувчи гуруҳлар мавжуд бўлиши мумкин. Хусусан, эзилган синф бошқа нарсалардан ташқари шартларнинг ўзларининг, яъни жамиятни тутиб турган асосий меъёрларнинг ўзини муҳокама қилишдан манфаатдордир. Бундай гуруҳлар ҳукмрон "қоидалар"ни "муҳокама объекти"га айлантириб ва шу билан жамиятни ўзгартириб, янгича "феъл-атвор қоидалари"ни яратишга интилади. Бошқача айтганда, "қоидалар" билан "мазмун" ўртасидаги нисбат ҳаракатчан ва сиёсий муҳим ҳисобланади. Қоидаларни ўз фойдасига ўзгартира олишга қодир киши шу туфайли улкан ҳокимиятга эга бўлади.

қўйган жамият учун умумий аҳамиятга эга бўлади. Бундай талқин айни бир пайтнинг ўзида ҳам мутлақ, ҳам нисбий моҳият касб этади. Меъёрлар ва қадриятларнинг муайян тизими уни қабул қилган жамиятда мутлақ (умумий аҳамиятга эга) бўлиб ҳисобланади, лекин *бошқа* жамиятларда ўзгача меъёрлар ва қадриятлар умумий аҳамиятга эга бўлади. Биз шоҳмот ўйинини ўйнаётганимизда шоҳмот қоидаларига амал қилишимиз керак. Лекин биз преферанс ўйнаётганимизда бошқача ўйин қоидаларига риоя этишимиз лозим. Худди шу тарзда, Афинадаги муайян қонунларнинг умумий аҳамиятга эга бўлганлиги Эронда бутунлай бошқача, эҳтимол, уларга қарама-қарши қонунларнинг амал қилишига зид келмайди[26].

Бу ўринда, жумладан, юридик қонунларга нисбатан иккита асосий нуқтаи назарнинг бир-бирига қарама-қарши қўйилишини кўриш мумкин. Уларнинг биринчисига кўра, ушбу даврда қабул қилинган қонунлар ёки "позитив" ҳуқуқ умумий аҳамият касб этади. Иккинчисига биноан, умумий аҳамиятга эга қонунлар "позитив" ҳуқуқдан фарқ қилади, чунки табиий умумий инсоний ҳуқуқга асосланади. Ҳозирги мунозараларда *ҳуқуқий позитивизм* ва *табиий ҳуқуқ концепцияси (табиий-ҳуқуқий концепция* ёки *назария)* тўғрисида сўз юритилади. Сўнгра, биз шуни кўрамизки, Сократ ва Платон табиий ҳуқуқ концепциясининг муайян варианти асосида софистлар ифодалаган "позитивистик" тенденцияларга қарши чиқарган.

---

[26] Агар бундай тезис қабул қилинадиган бўлса, унда бошқа ҳамма нарсалардан ташқари унинг педагогика, қонунчилик ва сиёсий назария учун оқибатларини назарда тутиш керак бўлади.

Ана шу тезисдан келиб чиқиб, педагог талабаларга улар истиқомат қиладиган жамият меъёрлари ва қоидаларидан таълим бериши керак. Агар талабалар ҳарбийлаштирилган жамиятда яшашса, унда педагог уларга ушбу жамиятдаги мавжуд меъёрларни ўргатиши лозим. Агар улар савдо-сотиққа асосланган жамиятда яшашса, унда у ана шу жамият меъёрларидан таълим бериши зарур.

Ушбу тезисга мувофиқ, юридик амалиёт мавжуд қонунларга асосланиши лозим. Жамиятда айнан универсал қўлланиладиган қоидалар низоли масалаларни ҳал этиш учун асос ҳисобланади. Шунинг учун болаларни қурбонликка келтириш бир жамиятда жазога сабабчи бўлса, бошқа жамиятда бу мажбурий қоида бўлиши мумкин. Юридик қонунлар гарчи уларни қабул қилган жамият учун умумий аҳамиятга эга бўлса-да, лекин унинг шарт-шароитлари билан мувофиқлаштирилади.

Бинобарин, ҳукмдорлар жамиятда қабул қилинган меъёрлар асосида ўз фуқароларининг салоҳатли бўлишларини назарда тутадилар. Ҳукмдорлар ушбу жамиятнинг меъёрларига асосланадиган кучни қўлланиш ҳуқуқига эгадирлар. Қонунлар орқали бошқариладиган жамиятда куч ишлатишнинг қўлланилиши қонунларга мувофиқ амалга оширилиши лозим. Айни бир пайтда қонунларга риоя этилмайдиган мустабидчилик давлати раҳбари ушбу жамият қабул қилган шарт-шароитлар асосида ўзбошимчалик билан куч ишлатиш "ҳуқуқи"та эга бўлади. Бир жамиятнинг меъёрлари (қонунлари, қоидалари) асосида бошқа жамият меъёрларини (қонунлари, қоидаларини) танқид қилиш преферанс ўйини қоидалари асосида шоҳмотдаги қоидаларни танқид қилиш каби бемаъни нарсадир. Бироқ, ҳақиқатан ҳам барча жамиятларда қўлланилиши лозим бўлган меъёрлар асосида бир жамият доирасидаги хатти-ҳаракатларни танқид қилиш мумкин эмасми? (Мабодо ўша пайтда Германиянинг қонунчилик ҳужжатларида яҳудийларнинг оммавий қирғин қилинишни ҳозиргидек тегишли қонун мавжуд бўладиган бўлса, бу борада билдирилган айбларни аслида тўғри этиш мумкинмиди?)

Буларнинг ҳаммаси "Инсон у ёки бу усул билан универсал меъёрларга қўшила оладими? У анъаналар ва қарашларга боғлиқ бўлмаган қандайдир умумий тўғри ва ҳақиқий нарсани билишга қодирми?" деган саволни кўндаланг қилиб қўяди.

Софистлар этика, ижтимоий фанлар ва эпистемология билан боғлиқ, ҳозирги вақтда ҳам долзарб бўлиб қолаётган бир қатор масалаларни ифодалаб беришган эди. Улар, аслида, бутун бир муаммоли соҳалар бўлиб, улар *нисбий* ва *абсолют; ҳуқуқ* ва *ҳокимият; эгоизм* ва *альтруизм; индивид* ва *жамият; ақл-идрок* ва *ҳис-туйғулар* каби асосий атамалар билан тавсифланади.

Сократ ва Платон софистлар билан баҳсларда фаол қатнашишди. Жумладан, платонча ғоялар назарияси битта универсал ахлоқий-сиёсий тартиботнинг мавжуд бўлиши ҳақидаги саволга *ижобий* жавобни асослашга уриниш сифатида кўриб чиқилиши мумкин. Шу маънода ғоялар ҳақидаги таълимот софистларнинг этик-сиёсий скептицизмига қарши контрдалилдир.

ЗАМОН (милоддан аввалги йиллар)	ДАВР ВА ШАХСЛАР	ЎРГАНИШ ПРЕДМЕТИ	ФАЛСАФА ЮРИТИШ УСЛУБИ
600—450	*Натурфалсафа* Фалесдан бошлаб то муросасозларгача Фалес (624—546) Анаксимандр (610—546) Анаксимен (585—525) Пифагор (тахминан 580—500) Гераклит (тахминан 500) Парменид (тахминан 500) Эмпедокл (492—432) Анаксагор (498—428) Демокрит (460—370)	"Ташқи" (табиат)	Тасдиқловчи
450—400	*Антроцентрик* Софистлар Горгий (483—374) Фрасимах (470—410?) Протагор (481—411) Сократ (470—399)	Ички (билиш, ахлоқий меъёрлар)	Скептик
400—300	*Бир тизимга солувчи* Платон (427—347) Аристотель (384—322)	Ички ва ташқи	Баланслаштирилган

Платон ва Аристотель Пелопонесс урушидан (милоддан аввалги 431—404 йиллар) қарор топган Афина полисидаги сиёсий шарт-шароитларда ижод қилишган. Бу давр сиёсий беқарорлик ва анъаналар ва жамиятнинг интеллектуал танқид қилиниши билан тавсифланган.

СОКРАТ

Ҳаёти. Сократ (Socrates) тахминан милоддан аввалги 470 йилда туғилган ва 399 йилда вафот этган. Унинг фаол фалсафий фаолияти натурфалсафа даврига (милоддан аввалги 450—400 йиллар) тўғри келади. Софистларга замондош бўлган Сократ дастлабки афиналик файласуф эди ва бутун умр бўйи она шаҳрида яшаган. Унинг отаси тоштарош, онаси эса доя бўлган. У аслзода ва бадавлат бўлмаса-да, ҳеч қачон ўзининг моддий аҳволини яхшилашга уринмаган. Сократ Ксантиппага уйланган ва уч фарзанди бўлган.

Сократ, Платоннинг диалогларида тасвирланганидек, ғарбий дунё руҳига энг кўп таъсир кўрсатган кишилар сирасига киради. Сократ инсоний шахс сифатида у юксак маънавияти, камтарин ва оддий турмуш тарзи, зукколиги, самимийлиги, хушфеъллиги ва ҳазил-мутойибага мойиллиги каби хусусиятлари билан ажралиб турар эди. Бироқ афиналик фуқаролар Сократ уларни кўчада ёки бозорда йўлдан тўхтатиб, суҳбатга солиб, қийин саволларга тутадиган ҳолатларда муайян даражада ноқулай вазиятга тушиб қолишарди. Бир қатор сабабларга кўра, Сократ ҳам софистлар каби ўзининг ёшлик даврини хазон қилиб, жамият учун хавфли одамга айланмоқда, деган қараш ҳам шаклланган эди. Сократ суд ҳукмига биноан ўлим жазосига маҳкум қилинди ва заҳар ичиб, бу ҳукмни бажо келтирди.

Асарлари. Сократ ҳеч нарса ёзмаган. Унинг таълимоти (мабодо умуман унинг таълимоти хусусида гапириш мумкин бўлса) ҳақидаги бизнинг билимимиз у ҳақида бошқаларнинг ёзган асарларига асосланади. Асосан, булар Платон асарлари бўлиб, Сократ унинг диалогларида асосий роль ўйнайди. Шунинг учун Сократнинг аслида нималарни гапирганлигини ва Платоннинг диалогларида Сократ фикрлари билан Платон фикрлари ўртасидаги чегарани аниқлаш анча қийин вазифадир. Ана шу жиҳатни эътиборга олиб, Сократ фалсафасини Платоннинг баён қилгани тарзда талқин этишга ҳаракат қиламиз.

Софистларда бўлгани сингари, Сократнинг ҳам диққат марказида натурфалсафий муаммолар эмас, балки эпистемологик ва этик-сиёсий муаммолар турган[27]. Эпистемологияда уни тушунча (таъриф) ларнинг диалог ёрдамидаги таҳлили қизиқтирган. Унинг этик-сиёсий соҳадаги мақсади софистлар скептицизмини рад қилишдан иборат бўлган. Бу ерда унинг асосий тезиси: умумий неъмат (олий эзгулик) ва адолат ҳисобланадиган қадриятлар ва меъёрлар мавжуддир, дейишдан иборат эди!

Чамаси, Сократ этикасининг асосий тамойилларини схематик жиҳатдан шундай ифодалаш мумкин. "Саховат" ва "билим" бир хилдир. Ниманинг "адолатли" эканлигини ҳақиқат-

[27] 60-бетдаги изоҳга қаранг.

дан ҳам биладиган киши адолатли иш тутади. Адолатлиликнинг нима эканлигини биладиган ва адолатли иш тутадиган киши "бахтиёр" бўлади. *Инсоннинг аслида нима эканлигини* билишнинг ўзи ҳақиқий билим эканлиги сабабли ахлоқан (адолат билан) иш тутиш дегани одамнинг *инсоннинг аслида нима эканлиги ҳақидаги* қоидага мувофиқ иш юритишини англатади.

Грекча *апеме (арете)* сўзи саховатни ифодаларди. Дастлабки пайтларда бундай сўз айрим хатти-ҳаракатлардан: "яхшиси ноқулай вазиятларга тушмаслик керак", "пулларни беҳудага сарфламаган яхши" ва шу кабилардан ўзини тутиш қабилидаги тор насиҳатгўйлик маъносини назарда тутар эди. *Апеме* шаклидаги яхшилик кўпроқ инсоннинг бошқа кишилар билан бўлган ҳамжамиятда ўзининг ҳақиқий салоҳиятини намоён этиши билан боғлиқдир. Шу маънода саховат тақиқловчи эмас, балки позитив маъно касб этган. Рус тилидаги "благо" (эзгулик) сўзи каби *апеме* сўзининг ҳам асосий моҳияти, ахлоқий мукаммаллик ёки инсоннинг унинг тақдирига битилган роль ёки функциянинг эҳтимол тутилган усулларидан энг яхшисини қўлланиб амалга оширишда эришадиган мукаммаллик бўлишидан қатъи назар, мукаммаллик ғояси билан боғлангандир. *Апеме*га эга бўлган киши ўз ишини таомил тақозо этадиган даражада бажаради. Агар ўқитувчи зарур бўлгани тарзда ўқита олса, у *апеме*га эга бўлган бўлади. Агар темирчи яхши асбобларни тайёрлайдиган бўлса, у *апеме*га эга бўлган бўлади. Инсон агар унга ато этилган барча қобилиятларга мувофиқ келадиган даражада ўзини намоён қилган, яъни инсон шаънига мувофиқ бўлган чинакам намунани ўз тимсолида намоён қилган бўлса, унда у саховатли инсон бўлади.

Афтидан, "саховатлилик муаммоси" бизни кўпроқ бизнинг ҳар биримиз жамиятдаги ўз ўрнини, ўз турмуш тарзини, ўз муҳитини, ўз ишини, ўз оиласини ва шу кабиларни топиши керак бўлган ёшлик чоғимизда диққат-эътиборимизни ўзига тортади. Агар биз адашадиган бўлсак, унда бизнинг ҳаётимиз узил-кесил издан чиқади. "Саховатли" бўлиш керак деганда бизнинг ҳаётдан ўз ўрнимизни, ўз турмуш тарзимизни топишимиз зарурлиги ва шу кабилар назарда тутилади. "Саховатли" бўлиш кераклиги ҳақидаги талаб яна шунингдек инсоннинг муайян турдаги хатти-ҳаракатлар ва амаллардан ўзини тутиши кераклигини ҳам англатади (яъни у апете маъносидаги "саховат" анча кенг, қамровли тушунча ҳисобланадиган нарсага нисбатан чекланган маънода "саховатли" бўлиши лозим).

Сократ учун саховат "билим"нинг (грекча *episteme)* муайян эквиваленти ҳисобланади. Бироқ унинг билим хусусидаги тушунчаси анча мураккабдир. Ҳозирги атамалардан фойдаланган ҳолда, Сократда аслида унинг учун ажралмас бўлиб ҳисобланган билимнинг учта алоҳида турини ажратиб кўрсатиш мумкин. Билим — бу *бизнинг ўзимиз ва ўзимиз ўзимизнинг мавжудлигимизни кўрадиган вазиятлар ҳақидаги билимдир.* Сократ учун ха-

рактерли нарса шу эдики, у бундай билимни тажрибага мурожаат этиш йўли билан изламаган. У бундай билимни, асосан, *тушунчаларни таҳлил этиш (концептуал таҳлил этиш)* ва биз инсон ва жамият хусусида эга бўлган ноаниқ тушунчаларни аниқлаштириб олиш ёрдамида олишга интилган. Адолатлилик, мардлик, саховатлилик ва яхши ҳаёт тушунчалари шулар қаторига киради[28]. Лекин бу етарли бўлмайди.

Саховат *бизнинг таомилга биноан* яшашимизни англатади. Биз бу ўринда *мақсадлар* ёки *қадриятлар* тўғрисида гапираяпмизки, улар ҳақидаги билимни эксперимental ёки формал фанлар ёрдамида олиб бўлмайди. Бошқача айтганда, биз *эзгуликни идрок этишимиз* (грекча to agathon), меъёрларни англаб етиш, яъни норматив тушунчага эга бўлишимиз керак. Лекин, барибир, ҳали бу ҳам етарли бўлмайди.

Билим инсон билан "якдил бўлиб кетиши" керак, яъни у инсон шунчаки мен амал қиламан деб *гапирадиган* фикр эмас, балки у ҳақиқатда *риоя этадиган* билим бўлиши лозим[29].

Шундай қилиб, билим уч қисмни: 1) фактуал билимни (мавжудлик ҳақидаги); 2) норматив билимни (нарсаларнинг аслида қандай *бўлиши кераклиги* ҳақидаги) ва 3) инсон чинакамига амал қиладиган билимни ўз ичига олади.

Бундай чегаралаш муайян аниқлаштиришни тақозо этади. Сократ билимни тушунчаларни аниқлаштириш ёрдамида ўзини ўзи билиш сифатидаги билим сифатида кўриб чиққан эди. Бу инсоний жонзот ва жамият аъзоси тарзида ўзини ўзи билишни англатарди. Бунда Сократ муайян киши эгаллаган билим аниқлаштирилиши ва яна ўз ўрнига жойлаштирилиши керак, деб ҳисоблаган эди. Бундай ҳолда ўзини ўзи билиш билимнинг юқорида келтирилган барча учта жиҳатини муайян тарзда бирлаштиради.

Бундай талқин қилиш доирасида Сократнинг софистларга эътирозлари билимнинг юқорида кўрсатилган жиҳатларининг иккинчиси билан боғлангандир. *Умумий неъмат ҳисобланадиган нимадир* мавжуддир! Ва бундай умумий неъмат идрок этилиши мумкин.

Сократнинг фикрича, диалог жараёнида адолатлилик, мардлик, яхшилик, ҳақиқат, реаллик ва шу каби тушунчаларни таҳлил этиш ёрдамида вужудга келадиган тушуниш мустаҳкам ва ўзгармасдир. Биз тушунчаларни таҳлил этар эканмиз, нарсаларнинг аслида қандай ҳолда бўлишини идрок қилишимиз мум-

---

[28] Биз бу ўринда ижтимоий фанлардаги иккита тадқиқотчилик йўналиши: эмпирик жиҳатдан йўналтирилган ва назарий жиҳатдан йўналтирилган йўналишлар ҳақида гапираяпмиз. Сократ иккинчи, яъни назарий йўналишга (концептуал таҳлил этишга) мансуб эди.

[29] Бундай тафовут психоанализ амалиёти орқали ўз тасдиғини топади. Одатда, агар психоаналитик гапираётган нарса ҳақиқатан ҳам мижоз бошдан кечираётган нарса бўлмаса, унинг *такрорланиши* мижозга унчалик фойда етказмайди.

кин. Бу мавжуд нарсалар ва мақсадлар ҳамда қадриятлар ҳақидаги билимларга тегишлидир (ниманинг эзгулигини ва адолатлилигини ҳамда унинг *нима қилиши кераклигини* идрок этиш).

Биз Сократнинг инсон фақат бир ақл-идрок ёрдамида тушунчаларни таҳлил этиш билан эзгуликнинг нима эканлигини тўлиқ идрок этишга қодир деб ҳисоблаган ёки ҳисобламаганлигини билмаймиз. Баъзан Сократ у билан ўзининг ички нидоси суҳбатлашиши ҳақида гапирган. У буни *иблис (daimon)* деб атайди. Греклар бундай номдан инсон ҳаёти ва табиатга таъсир кўрсатадиган шахсий қиёфага келтирилмаган илоҳий кучни ифодалаш учун фойдаланишган. Унда шундай бўладики, Сократ нафақат ақл-идрок, шу билан бирга интуитив ҳис этиш йўли билан қўшиладиган илоҳий заковат ёрдамида этикани пировард асослашга интилади. (Айни шу ўринда Платон: *яхшилик ғоя* сифатида мавжуд бўлади, деган ғоялар назариясини ишлатади). Сократ ўз суҳбатларида деярли ҳеч қачон ўз виждонига қараб иш тутаётганлиги ҳақидаги фикрдан нарига ўтмайди. Нима учун иблиснинг уни умумий ахлоқга қўшиб қўяётганлиги тўғрисидаги масала асосан очиқ ҳолда қолаверган.

Гарчи Сократ, эҳтимол, ахлоқнинг табиати тўғрисидаги онтологик масалага энг сўнгги фалсафий жавобни бермаса-да, у маънавийлик муаммосини эпистемологик негизга, яъни айнан: яхшилик қилиш учун яхшиликнинг нима эканлигини *билиш* кераклигига жиддий кўмаклашган. Сократнинг фикрича, *яхшилик умумий тушунча* ҳисобланади. Бинобарин, яхшилик, бахт-саодат, неъмат ва шу каби умумий тушунчаларнинг концептуал таҳлили тўғри, саховатли ҳаёт учун муҳим ҳисобланади. Чунки яхшилик қилиниши бизнинг бундай умумий этик тушунчаларнинг нима ато этишини билишимизни назарда тутади. Ҳар қандай алоҳида хатти-ҳаракат уларни ана шундай универсал этик тушунчалар билан қиёслаш йўли билан баҳоланади. Бундай тушунчаларнинг *умумийлиги* ҳақиқий билимни (нафақат алоҳида ва тасодифийни, шу билан бирга умумийни ҳам билишни) ва объектив ахлоқни (ҳамма одамлар учун умумий аҳамиятга эга) кафолатлайди.

Сократ одамлар билан *суҳбатлашар экан,* уларни ўзларининг хатти-ҳаракатлари ва ҳаётий вазиятлари хусусида ўйлашга, шунингдек, уларнинг амаллари ва сўзларини белгилайдиган асосий тамойиллари ва қарашлари ҳақида фикр юритишга мажбур этишга интилган. Ифодали қилиб айтганда, Сократ одамларни "уйғотишга" ҳаракат қилган. Бундай ёндашув билимнинг учинчи жиҳатига мос келади. Худди психиатр сингари, Сократ ҳам одамлар билан суҳбат юритганда уларнинг ўзлари эшитган нарсаларни лозим даражада тушуниб олмасдан фақат такрорлаши бйлан қониқмаган. Сократга хос доялик санъатига ўхшаган диалогни олиб бориш усулига кўра йўналтириладиган суҳбат мақсади унинг суҳбатдошларидан ҳозирги вақтда айтиладига-

пидек "шахсга доир билим"ни билиб олишдан иборат бўлган. Кейинчалик биз шуни кўрамизки, аслида экзистенциалистлар (масалан, Кьеркегор) ҳам шунга интилишган[30].

Сократ учун суҳбат давомида унинг суҳбатдошининг гап нима ҳақида бораётганлигини шахсан англаб етишига эришиш

---

[30] 22-бобга қаранг.

Шахсни ишонтиришнинг бу томони педагогик жиҳатдан муҳимдир. Педагогика *айнан шу нарсанинг* ўзлаштирилиши лозим бўлган нарса эканлигини ҳисобга олиши керак. Масалан, адабиёт ёки фалсафа тўғрисида гап кетганида бундай фанларнинг мақсади нафақат улар ҳақида нимандир ўқиб олишдан, шу билан бирга, бошқа ҳамма нарсалардан ташқари теғишли асарларда акс эттирилган ҳаётий истиқболларни ўз онгига *сингдириб олишдан* ҳам иборатдир. Бундай фанларга нисбатан педагогик зиддиятлар қўлланилиши унчалик тўғри бўлмайди. 1, Ўқувчига нисбатан авторитар ёндашув (унинг ўқитувчи шакл берадиган бир лой парчасига ўхшатилиши. Ўқитувчи қанчалик кўп куч-ғайрат сарфлагани сари пировард натижа шунчалик яхши бўлади!). Бунинг ўқувчининг ўзига ўхшаш деб уйлаши мумкин бўлган билимга ва унда ҳиссий идрок этишнинг шаклланишига олиб келиши амри маҳол. 2) Либерал услуб ўқувчини сув ва озуқа моддалари билан таъминланадиган, лекин бунда унинг ўсишига аралашилмайдиган ўсимликка ўхшатиб талқин қилади. Бироқ бирон-бир одам ҳам ўзининг ичида бундан илгариги икки минг йиллик маданий анъаналарни ўзининг "кўкартириши"га қодир эмас. Шу сабабли сократча педагогикага мурожаат этишдан бошқа чора қолмайди. 3) Бундай педагогикага ўқитувчи билан ўқувчининг биргаликдаги мавжуд бўлиши ва "биргаликдаги фалсафа юритиши" хосдир. Уларнинг ҳар иккаласи ҳам предметни биргаликда муҳокама этиш жараёнида унга янада теранроқ кириб боришга ўрганишади ва бундай усулни излашади. Мунозарани ўқувчи нуқтаи назаридан бошлаб унинг ўзи билан бир хил деб ҳисоблайдиган ҳиссий идрок этишга эришишини кутиш мумкин. Бундай идрок этиш "зўрлаб сингдириш" ёки дастурлаштирилган бўлиб ҳисобланмайди. У ўзи алоҳида ажратилган ҳолида, ўз-ўзича эмас, балки предмет ҳақидаги биргаликдаги диалог жараёнида пайдо бўлади.

Биз ўз атамаларимиздан фойдаланиб, Сократ ўз суҳбатдоши ўзи билан бир хил деб ҳисоблаши мумкин бўлган билишга интилган деганда *индокринацияни* назарда тутмаймиз. У инсоннинг ташқи таъсир остида муайян нуқтаи назарни ҳақиқий нуқтаи назар сифатида қабул қилишини, бунда ушбу нуқтаи назарнинг ҳақиқий ёки ҳақиқий эмаслигини ўзи шахсан белгилаш имкониятига эга бўлмаслигини англатади. Индоктринацияни қўллайдиган шахс муҳокама предметини атайлаб бир томонлама тарзда тасаввур қилади ва у ҳақда айтилганларни тўлиқ ҳақиқат деб талқин қилади. Бу унинг суҳбатдошини эшитганларининг ҳақиқийлигини ўзининг баҳолаши имкониятидан маҳрум қилади.

Бир одам бошқа бир одам таъсирида нарсалар ҳақиқатдан ҳам улар тўғрисида гапираётгани сингари тусадир деб ўйлаганида, эҳтимол, уларнинг ҳар иккаласи ҳам етарлича оқиб бўлмайди ёки самимий эмас. Бунда агар биз индокринация деганда ўзимиз айнан шундай деб тушунадиган бир томонлама ва асоссиз қарашларни сингдиришни тушунадиган бўлсак, унда гап индокринация ҳақида бормайди.

Афтидан, айрим кишилар бошқа бир шахсга таъсир кўрсатаётган шахс ўзи гапираётган нарсани ҳақиқат деб фараз қиладиган вазият индоктринация деб аталадиган тасаввурни қўллашлари мумкин эди.

Эҳтимол, кўплаб *оралиқ* позициялар мавжуд бўлиши мумкин. Бошқа кишига нимандир уқтираётган киши ўзи гапираётган нарсанинг ишончли эканлигига тўлиқ эмас, балки қисман комил бўлиши мумкин.

Ишонтирилаётган киши ўзига таъсир кўрсатилаётганлигини англаб турадиган ёки бошқаларга таъсир кўрсатувчи киши буни ошкора сездириб бажарадиган вазиятларда кўрсатиб ўтилган маънодаги индоктринация тўғрисида гапириш қийин. Афтидан, индоктринация ҳолати таъсир кўрсатилаётган кишининг буни идрок этмаслигини назарда тутади. Ҳатто ўйин қатнашчиларига дўқ-пўписа ва риторика воситасида таъсир кўрсатиладиган "очиқ қарталар" билан ўйин ҳолатида ҳам индоктринация ҳақида сўз юритиш мумкин эмас.

Яна, шунингдек, "таъсир кўрсатиш" сўзининг қўлланилишини ҳам аниқлаштириш керак. Пухта ўйланган ва тўғри далиллар кишини ўз қарашларини ўзгартирадиган ҳолатда биз унинг "таъсир остида турганлиги" ҳақида гапиришимиз мумкин эмас. У таълим олаяпти ёки муҳокама этилаётган предмет ҳақида янада чуқур билимларга эга бўлаяпти дейиш тўғрироқ бўлади.

очиқ мулоқот учун шарт-шароитлар яратишга уриниб, ритори-кани қўллаганида кучли қаршиликка дуч келган[33].

Айрим кишилар томонидан Сократнинг эзмалиги ёки ортиқча риторик ифодалаш шакллари тарзида талқин қилинадиган нарса уларнинг кўпинча вазиятнинг уни очиқчасига ва оқилона мунозарада муҳокама этиш учун ниҳоятда ноаниқ бўлиб қолганлигини англашлари сифатида изоҳланиши мумкин. Натижада Сократ суҳбат шаклини ва риторик воситаларни қўллаш билан суҳбатдошлар ўртасида эркин диалектик фикрлаш жараёнининг ривожланиши учун асос бўладиган умумий ўзаро бир-бирини тушуниш базасини яратишга ҳаракат қилган.

Илмий ишларда бўлиши лозим бўлгани каби муҳокама предмети мантиқига қатъий риоя қилмайдиган, балки мулоқот вазиятини баён қилувчи Платон диалоглари ҳам ана шундай ҳолатни кўрсатади. Икки ёки ундан ортиқ кишилар уларни қизиқтирувчи масалани оқилона муҳокама этишлари учун улар ўртасида муҳокама предмети тафсилотлари ва моҳиятини энг яхши тарзда тушуниб олишга имкон берадиган умумий ўзаро бир-бирини тушуниш вужудга келиши керак. Оддий насрий матн билан танишар экан, ўқувчи уни ҳар доим ҳам бу асар ёзилаётганида кўзда тутилган нуқтаи назардан туриб идрок этавермайди. Шу маънода диалогик шакл, эҳтимол, ўқувчи билан муаллиф ўртасида ўзаро бир-бирини тушунишни ҳосил қилиш учун анча кўп имкониятларни беради.

Бу шуни англатадики, мунозара шаклидаги оғзаки нутқ ёзилган матн ва оғзаки монологдан яхшироқдир. Маълумки, Сократнинг ўзи ҳеч нарса ёзмаган, лекин кўпгина мунозараларда иштирок этган. Платоннинг фикрича [*Еттинчи мактуб* ёки *Федр*], у қийин предметнинг ёзма баёни даргумон ишдир, деб фараз қилган.

Шу пайтгача бизнинг схеманинг биринчи тезиси, яъни айнан:

"Эзгулик" муайян маънода "билим"дир (ва маълум маънода уни ўрганиш мумкин)[34], диққат-марказимизда бўлиб келган эди.

---

[33] Мунозара пайтида Сократ зиддиятлар ва ноаниқликларни кўрсатиш билан унинг ҳамсуҳбатлари эга бўлган реаллик манзарасини "барбод этган". У ўз шериклари-нинг ижтимоий ва ахлоқий тасаввурлари асоссиз ва етарли эмаслигини кўрсатган. Шундай қилиб, бир сўзлари билан у тингловчиларга назарий тадқиқотнинг самаралигини очиб берган. Бошқалар эса бундай самаралиликни инкор қилишган. Бир томондан, улар учун нохуш нарсалар маълум бўлган. Бошқа томондан эса, афиналик ҳукмдорлар ҳукмрон фикрларнинг барбод қилиниши давлат учун хатарли деб фараз қилишган. Агар ҳатто одамлардаги фикр-мулоҳазалар ҳеч қандай реал асосга эга бўлмаса-да, улар, барибир, жамиятнинг амал қилиши учун зарурдир (ҳозирги тил билан айтганда, ярим ҳақиқат ёки мафкура жамиятнинг амал қилиши учун зарур бўлиши мумкин).

[34] Шуни эслатиб ўтамизки, Сократ *яхшилик, саховат* тушунчаларини *неъмат*нинг кенг маъносида, яъни инсон маънавий салоҳияти, энг юксак маънавий мақсадларни энг яхши тарзда бажариш орқали эришиладиган ахлоқий мукаммалликнинг олий тимсолининг кенг маъносида қўллаган эди. — С.К.

Бу тезис қуйидаги иккинчи тезисни изоҳлайди:

"Тўғри билим албатта ахлоқий хатти-ҳаракатларга олиб келади"[35].

Агар бизнинг эътиқодимизга айланган билим назарда тутилса, иккинчи тезис янада тушунарли бўлади. Агар сиз тўғри билимга эга бўлсангиз, унда сиз унга мувофиқ, яъни адолатли бўласиз. *Таърифга биноан* инсоннинг яхшиликни била туриб, айни бир пайтда унга мувофиқ амал қилмаслиги мумкин эмас. Агар сиз шахсан яхшилик билимини (вазиятни тўғри билиш ва яхшиликни тўғри тушуниш билан бирга) эгаллаган бўлсангиз, унда сизнинг ахлоқан иш юритишингиз мантиқий жиҳатдан ҳақиқатдир. Ёки аниқроқ айтганда: сизнинг одилона (ахлоқан) иш тутишингиз билимнинг дарҳақиқат сиз томонингиздан шахсан эгалланганлигининг исботи бўлади.

Учинчи тезис албатта ҳайратга солади:

"Ахлоқий (одил) хатти-ҳаракатлар албатта бахт-саодатга етказади".

Ҳолбуки, қонунга итоаткор ва ахлоқий иш юритган Сократ ўлим жазосига маҳкум этилган. Хўш, бу бахтми? Шубҳасиз, Сократ бахт-саодат (грекча *euditmonia)* деганда ҳузур-ҳаловатдан бошқа нарсани тушунган. Сократ фикрича, жисмоний азоб-уқубатлар ва ўлим бахт-саодатга зомин бўлмайди. Бахтли бўлиш дегани унинг учун дунёда ўзига хос тарзда умр кечириш, соф виждон ва ўз-ўзига ҳурматга эга бўлишни англатарди. Шундай қилиб, бахт-саодат инсоний барқарорлик ва асиллик билан боғлангандир. Саховатни ўзида мужассам этган ва шу тариқа *асил* инсон бўлган киши "бахтиёрдир". Бахт-саодат, асиллик ва саховат, бинобарин, ўзаро бир-бири билан боғлиқдир (бахт-саодат билан эзгуликнинг тўғри идрок этиш ва тўғри амаллар билан боғлангани сингари). Бизга нима бўлишидан қатъи назар, бундай ҳолат бизнинг қай даражада бахтли эканлигимиз ҳақидаги масалага дахл қилмайди. (Бу ерда Сократ этикасининг стоицизмни эслатувчи хусусиятлари намоён бўлади).

---

[35] Сократ конитив *рационалист* деб ҳисобланиши мумкин, чунки у ақл-идрок ирода ва ҳис-туйғулар олдида устунликка эга деб фараз қиларди. Айнан шу ақл-идрок эзгуликни биринчи бўлиб билади, ирода ва ҳис-туйғулар эса ақл-идрок кўрсаттан нарсаларга эришиш учун қўлланилади. Ақл-идрокга эмас, балки ирода ва ҳис-туйғуларни устун деб билувчи *волюнтаризм* бундай позициянинг тескариси бўлади. Аввало, биз ниманидир хоҳлаймиз (уни "яхшилик" деб атаб), сўнгра ақл-идрок унга эришиш (шунингдек, *хоҳланадиган нарсани асослаш*, "рационаллаштириш" учун) *воситаларини* топади.

3-б о б. Платон — идеал давлат: таълим ва бутун ҳокимият «экспертларга»

Платоннинг давлат ҳақидаги таълимоти сиёсий назарияга қўшилган илк жиддий ҳиссадир. Бу таълимот Сократнинг этикаси билан Платоннинг ғоялар назарияси синтези сифатида кўриб чиқилиши мумкин. Уларнинг биринчисини асос сифатида қабул қилиб, Платоннинг ғоялар назариясини кўриб чиқамиз, сўнгра давлат ҳақидаги таълимотга ўтамиз.

Ҳаёти. Платон (Plato) тахминан милоддан аввалги 427 йилда Афинада туғилган ва 347 йилда шу ерда вафот этган. У келиб чиқиши бўйича аслзодаларга мансуб бўлиб, унинг уруғи она томонидан қонуншунос Солонга бориб тақаларди. Оилавий анъанага риоя этиб, уни сиёсий фаолиятга тайёрлашган. Бироқ тақдир бошқача ҳукм чиқарди. Афина демократияси Спартадан мағлубиятга учради ва Афинадаги ҳокимият қисқа муддатга ўттизта тиранга ўтди. Ўз навбатида, уларнинг ўрнини янги демократик ҳокимият эгаллади, бу ҳокимият 399 йилда Сократни ўлим жазосига ҳукм қилди, Платон эса унинг шогирди ва издоши бўлган. Эҳтимол, шунинг учун Платон сиёсий фаолиятда, жуда бўлмаганда, ўша пайтда Афинада мавжуд бўлгани каби турдаги бундай фаолиятда иштирок этмасликка қарор қилган. У бунинг ўрнига сиёсатни қандай қилиб қайта қуриш мумкинлиги билан қизиқа бошлаган. Платон Сократнинг софистлар релятивизмини назарий жиҳатдан инкор қилишга доир ишини давом эттирган, у бундай оқимни ижтимоий инқирознинг намоён бўлиш шаклларидан бири деб қараган эди. Платон идеал давлатнинг оқилона сиёсатини қуриш учун асос бўлиши мумкин бўлган тамойилларни очиб бериш вазифасини ўз олдига мақсад қилиб қўяди. У сиёсий фаолиятда иштирок этиш ўрнига сиёсатнинг ўзи нима ва у қандай бўлиши керак, деган масалани тадқиқ этишга киришди. Бунда Платон ушбу принципиал масалалар хусусида мушоҳада юритар экан, грекча *полис*ни назарда тутган эди.

Платон ўзининг сиёсат ҳақидаги ғояларини бир неча марта амалга оширишга уриниб кўрди. Шундай бир уриниш Сицилиянинг Сиракузи шаҳрида ҳукмронлик қилган тиран Дионисий I (тахминан милоддан аввалги 430—367 йиллар) ҳокимияти қошида, бошқаси — унинг ўғли Дионисий II нинг (милоддан аввалги 367—344 йиллар) ҳокимлиги даврида амалга оширилган. Унинг ҳар иккала уриниши ҳам тўла мағлубиятга учради ва Платон Афинага соғ-омон қайтиб кетишга базўр муваффақ бўлди.

Платон Сиракузига қилган саёҳатидан ташқари Жанубий Италия бўйлаб ҳам сафар қилди ва бу ерда пифагорчилар билан танишди. Афтидан, бу учрашув унга жиддий таъсир кўрсатган. Уларни қуйидаги: 1) математика барча нарсаларнинг ички моҳиятидир; 2) олам дуалистик тусдадир, бу ғояларнинг ҳақиқий борлиги билан ғояларнинг сояси сифатидаги ҳиссий борлиққа бўлинишда акс этади; 3) руҳ абадийдир ва бир жисмдан бошқа жисмга кўчиб юради, деган умумий қарашлар бирлаштирган. Платон ва пифагорчиларга, шунингдек, назарий фан, диний мистишизмга бўлган қизиқиш ва аскетик ахлоқ бирдек хос эди.

Милоддан аввалги 388 йилда Платон Афинадаги мактаб — Академияга асос солди. У ўзи жойлашган жой — ярим худо Академга бағишланган қайин-

кўр номи билан аталган эди. Академия 900 йилдан зиёд амал қилиб турди ва император Юстиниан I нинг (483—565) фармонига кўра 529 йилда ёпилди. Бу Рим империясининг таназзулга учраган даврида дастлабки христиан монастирларининг оммалашиши билан қарийб бир вақтда юз берди. 1100-йилларда илк университетлар (Болонья, Париж) ташкил этилган вақтгача айни шу монастирлар жамоалари Ўрта асрлардаги Европа маданий институтларининг асосий таянчи бўлган эди. Шундай қилиб, Платон Академиясидан бошлаб ҳозирги университетлар ва "ўқитувчилар ҳамда олимлар сифатидаги академиклар" бир қисми бўлган узлуксиз анъанага асос солинган .

Афинадаги Академияда нафақат фалсафа, шу билан бирга геометрия, астрономия, география, зоология ва ботаникадан ҳам таълим бериларди. Бироқ сиёсий таълим марказий ўринни эгаллаган эди. Таълим лекциялар, мунозаралар ва биргаликдаги суҳбатларга асосланарди. Ҳар куни гимнастика машғулотлари ўтказилар эди.

Асарлари. Сократгача бўлган олимлар асарларининг фақат бир неча парчаларигина бизнинг давримизгача етиб келган. Платондан 30 га яқин кичик ва катта диалоглар, шунингдек, бир қатор хатлар сақланиб қолган. Бундан ташқари, Платонга *бағишланган* иккиламчи адабиётлар ҳам мавжуд.

Платон таълимотини қайта тиклашнинг қийинлиги сақланиб қолган асарларнинг *камлиги* билан эмас, балки *диалоглар* ёзилган услуб билан боғлиқдир. Уларда узил-кесил хулоса ва қоидалар йўқ. Платоннинг ўзи эса уларда жуда камдан-кам намоён бўлади. Бундан ташқари, Платоннинг умри мобайнида унинг қарашларининг ўзгариб борганлигини ҳам ҳисобга олиш керак. Одатда Платон диалоглари ичидан уч гуруҳни ажратиб кўрсатишади: 1) илк, "сократча" диалоглар; 2) Платоннинг етук доктринасини акс эттирувчи диалоглар (*Давлат* шунга киради) ва 3) сўнгги даврдаги диалоглари, *қонунлар* шуларга мансубдир.

Платон ўзи ҳабардор қилмоқчи бўлган нарсаларнинг қийинлигини шу тарзда шарҳлайди: "...У [фалсафа] билимнинг бошқа соҳаларидаги каби баён қилишга йўл қўймайди; бироқ фақат унинг предмети ва шу предмет билан ҳаёт ҳақидаги узоқ муддатли суҳбатдан кейингина гўё тўсатдан дилда машъаладан нур чақнаб кетгандек бўлади..." [The Seventh Letter 341, Translation by J.Harward, Gambridge University Press, 1952]. Платон ўз қалбининг тўрида жойлашган *билимни* бундан бехабар одамга аниқ бера олишига ишонмайди. Фалсафий идрок этиш йўли олис ва қийин. У кўп вақтни ва катта куч-ғайратни талаб қилади. Бу йўлда бошқа ҳақиқат изловчилар билан муҳокамалар ва суҳбатлар зарур. Лекин, барибир, шунда ҳам биз дастурлаштирилган ўқув жараёнида билим олиш ҳолатида бўладиганидек ҳақиқатни автоматик тарзда идрок эта олмаймиз. Ҳақиқатнинг воқе бўлиши, мабодо бундай воқе бўлиш умуман мумкин бўлса, дилда нурнинг чақнагани сингари юз беради.

Платоннинг ушбу фикрларига жиддий муносабат билдириб, улардан иккита оқибатни чиқариб олишимиз мумкин. Биринчиси бизнинг фалсафий муаммоларни кўриб чиқиш усулимизнинг тавсифномасига, иккинчиси эса — билим ва оқилликка эришишда содир бўладиган аломатларга тегишлидир. Биз қўллайдиган педагогик соддалаштиришлар, албатта, ниҳоятда ноплатонча бўлади! Бироқ улар доноликкa элтадиган йўлни танлашда ёрдам беради, деб умид қиламиз.

Платоннинг фикрича, бундай *йўл сабр-тоқат ва меҳнатни* тақозо этади. У имтиҳон билан якунланадиган ўқув жараёнидан фарқли равишда ҳеч қачон тугалланмайди. Бу йўл бизнинг ўзимизнинг ҳаётимиздир. Биз бошқалар билан биргаликда орттирадиган ҳақиқат биз билан ҳамқадам бўлмаганларга шунчаки берилиши мумкин эмас. Ҳақиқат бу йўл бўйлаб сафарга чиқмаганлар учун қоронғилигича қолаверади. Демак, биз айтишимиз мумкинки, Платон "йўл, ҳақиқат ва ҳаётнинг" бирлигини таъкидлайди

Билиш ва борлиқ

Биз Сократнинг инсон ва жамият ҳақидаги тушунчаларимизни танқидий таҳлил этиш ва тушунтириб бериш йўли билан объектив билим олиш мумкинлигига ишонганлигини гапириб ўтган эдик. Булар аввало эзгулик, яхшилик, адолат ва билиш тушунчаларидир. Концептуал таҳлил ёрдамида аслида нимани, айтайлик, адолат ва эзгуликнинг *мавжудлигини* аниқлаш мумкин. Агар биз муайян бир ҳаракатнинг яхшими ёки ёмон эканлигини аниқламоқчи бўлсак, унда биз уни намуна ёки меъёр, яъни яхшилик билан қиёслашимиз керак бўларди. Ҳаракат яхшиликка мувофиқ келадиган даражада яхши бўлади. Яхшилик ва адолат каби умумий тушунчаларни белгилаш йўли билан биз умумий ва ўзгармас бўлган нарсага сингиб борамиз. Бироқ бу нимага олиб келади? Биз сингиб борадиган *қайсидир нарса*нинг ўзи нима? У объектив мавжудми? Биз уни атрофимизда мустақил тарзда мавжуд бўлган объект сингари кўрсата олишимиз мумкинми? Ёки у бир ёки бир неча инсон субъектларидан четда мавжуд бўлмайдиган муайян хаёлий объектми? Бунга ўхшаш саволлар сократча концептуал таҳлил ва умумий этик меъёрларнинг мавжудлиги ҳақидаги фикр муносабати билан кўндаланг бўлади.

Юқорида қайд қилиб ўтилган эдики, афтидан, Сократ умумий этик-сиёсий меъёрларни қандай қилиб фалсафий жиҳатдан асослаб бериш мумкинлиги хусусида етарлича аниқ позицияда турмаган[36]. Яна шундай дейилган эдики, Платон *яхшиликнинг ғоя каби* (грекча eidos, ғоя) идрок этилиши жавоб беради, деб фараз қилган. Шу муносабат билан ғоялар назарияси "объектив" этикани ҳимоя қилишнинг асосий воситаси сифатида кўриб чиқилиши мумкин. Платон унинг ёрдамида Сократга оид софистлар релятивизми танқидини янада кучайтиради.

Платоннинг ўзи "платонча ғоялар назарияси"га аслида қанчалик амал қилганлиги хусусида муайян шубҳалар мавжуд. Чунки унинг ўзи ана шу назарияга *қарши* жиддий далил-асосларни илгари сурган. Эҳтимол, Платон "платончи"дан кўра Августинга ўхшаб кўпроқ "неоплатончи" бўлгандир. Шуни унутмаслик керакки, Платоннинг ўз позицияси ривожланишда бўлган. Олдинига, Платон тушунчаларни тушунтириб бериш ва идрок этиш устида иш олиб борар экан (Сократ диалоглари), у Сократга яқин турган. Сўнгра Платон ғоялар мустақил равишда мавжуддир, деган қарашни исботлашга уринган. Бу уни ғоялар назарияси таърифига (масалан, *Давлат* диалогида) олиб келди. Ниҳоят, тушунчалар таҳлили

---

[36] 1-бобдаги 1-изоҳга қаранг.

ва умумийлик муаммоларининг ички динамикасидан жўшқинликка берилган Платон диалектик эпистемологияни илгари сурди (*Парменид* диалоги).

Платон аслида нимани назарда тутган бўлиши мумкинлиги хусусида ҳар хил талқинлар мавжуд. Аристотелнинг фикрича, у ғоялар тўғрисидаги таълимотнинг назариячиси бўлган. Вернер Йегернинг (Werner Jaeger, 1888-1961)[37] фикрича, у гуманист бўлган. (*Paideia* деб аталадиган анъана инсоннинг шахс гармоник жисмоний ва маънавий шаклланиши билан боғлиқ умумий таълими ва тарбиясини олдинги планга суради. — С.К.). Неоплатонча анъанага кўра, Платон ўз диалоглари таркибида ифода этилмайдиган нарсани тасаввур этишга уринган диалектик-рационал спиритуалист бўлган. Шунингдек, у ёки бу талқин қилишнинг фалсафий аҳамиятига турлича нуқтаи назарлар мавжуд.

Кейинги ўринларда биз Платоннинг фалсафий қарашлари тараққиёти ва платоншуносликнинг турли йўналишларига тўхталиб ўтирмаймиз-да, ғоялар ҳақидаги таълимот муаммоларининг бирмунча соддароқ баёни билан чекланамиз.

Ғоялар назарияси ҳам "Нима реал мавжуддир?" деган онтологик масалани асос қилиб олган натурфалсафий таълимотларга ўхшаб талқин этилиши мумкин. Сократдан илгариги олимларнинг жавоби ҳар хил элементлар ёки бошланғич нарсаларнинг мавжудлигини таъкидлашдан иборат бўлган. Бошқа файласуфлар, пифагорчиларга ўхшаб, Платон *ғоялар* деб атаган нарсалар — тузилмалар ёки шаклларнинг мавжудлигини фараз қилишган. Айнан ғоялар бирламчи реаллик, яъни субстанция ҳисобланади.

Ғоялар ҳақидаги таълимотни янада тушунарлироқ қилиш учун оддий ҳаётий вазиятни кўриб чиқамиз. Айтайлик, биз белкурак ёрдамида ариқ қазияпмиз ва бизнинг танишимиз *нима қилаётганлигимизни* сўрайди. Бизнинг "ариқ қазияпмиз" ёки "белкурак билан тупроқни чиқариб ташлаяпмиз" деб жавоб беришимиз тайин. Бизнинг нима қилаётганлигимиз тўғрисидаги савол математика дарсида ҳам берилиши мумкин. Бироқ унга жавоб бериш анча қийинроқ бўлади. Бундай саволга "ручка билан қоғоз устида ёзаяпмиз" ёки "бўр билан мактаб тахтасида ёзаяпмиз" каби унчалик қониқарли бўлмаган жавобларни бериш мумкин. Чунки инглиз тили ёки чизмачилик дарсларидаги машғулотлар пайтида бизнинг нима қилаётганлигимиз ҳақидаги саволга ҳам худди шундай жавоб қилиш мумкин. Бунда биз математика билан шуғулланаётган ва грамматикани ўрга-

---

[37] Қаранг: W.Jaeger. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 Vols. Oxford, 1939—1944. Иккинчи томнинг русча таржимасини Қаранг: В.Йегер. *Пайдейа*. М.Ботвинник таржимаси. — М., 1997; W.Jaeger. *Die platonische Philosophie als Paideia*. — In W.Jaeger. *Humanistische Reden und Vortrage*.— Berlin, 1960. — S.142—157. — С.К. ва В.К.

наётган вақтда "айни бир ишнинг ўзини" бажармаслигимиз шубҳасиздир. Ушбу ҳолларнинг ҳар бирида турли ўрганиш предметлари мавжуд. Бироқ, масалан, математика предметининг ўзи нимадан *иборат?* Бу саволга — *"тушунчалар тизимидан иборат"*, деб жавоб бериш мумкин. Биз ушбу жавобимиз билан ғоялар ҳақидаги таълимотга олиб борадиган йўлга қадам қўямиз. Бу таълимот ҳиссий идрок этиладиган нарсалардан (бўр парчалари, сиёҳ, қоғоз, мактаб тахтаси ва шу кабилар) ташқари гарчи биз ҳиссий идрок этолмасак ҳам, лекин англаб турадиган ниманингдир мавжудлигини тасдиқлайди. Бу нимадир "ғоялар", масалан, доира ғояси, учбурчак ғояси ва шу кабилар ҳисобланади.

Бироқ биздаги бундай математик ғоялар *мавжуд бўлади* деган ишонч қаердан пайдо бўлади? Лекин бундай ғоялар эмас, балки фақат мактаб тахтасидаги бўрнинг изи мавжудлиги тўғри эмасми? Башарти, математика дарси тугаганидан сўнг биз тахтани артган чоғимизда математик ғоялар *йўқ бўлиб кетмайдими?* Бу ҳақиқатга зид туюлади. Ундай бўлса, эҳтимол, математика фақат бизнинг *"ичимиздагина"* мавжуддир? Бироқ, математика дарсида ўттиз нафар ўқувчининг айримлари бошқаларга нисбатан тезроқ илғаб оладиган бўлса-да, лекин уларнинг ҳаммаси *айнан бир предметнинг ўзини,* масалан, Пифагор теоремасини ўрганиши мумкинми? Шубҳасиз, математика бизнинг "ичимизда" бўлиши мумкин эмас. Математика бизнинг ҳаммамиз ҳаёлан ўйлаётган нарсамизга диққат-эътиборимизни йўналтирадиган нарсадан иборат бўлиши керак.

Математика ҳақиқатлари *умумий аҳамият касб этадиган*, яъни ҳамма учун таъсир кучига эгадир. Улар, шунингдек, алоҳида субъектга боғлиқ ҳам бўлмайди. Улар бизнинг ҳаммамиз "ўз диққат-эътиборимизни йўналтирадиган" нарсалардир.

Ана шундай оддий саволлар ва далил-асослар ёрдамида биз Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимотини тушуна борамиз. Доира ёки учбурчак каби ғоялар ҳиссий идрок этиладиган эмас, балки ақл-идрок (Verstand) ёрдамида тушуниб етиладиган, интеллигибел ҳоллардир. Айрим идрок этиладиган доиралар ва учбурчаклар, таъбир жоиз бўлса, тегишли ғояларнинг ўтиб кетувчи тасаввурларидан иборатдир. Бундай ўзгариб турувчи ва алоҳида тасаввурлардан фарқли равишда ғоялар ўзгармас ва умумий тусда бўлади.

Жавобни тушуниб олиш учун яна *савол — далил — асос — жавоб — оқибат* дан иборат фалсафий сўроқлаш чизмасидан фойдаланамиз. Платон жавоби оқибатларидан бири қуйидаги фикрдан иборатдир. Агар олам ҳақиқатан ҳам "қўшалоқ" бўлса, яъни *мавжудликнинг икки хил усули* (ҳиссий нарсалар ва ғоялар) бор бўлса, унда шунинг ўзи билан *умумий аҳамиятга эга этика (маънавият) учун шарт-шароитлар яратилади.* Бундай ҳолда биз "яхшиликнинг *қандайдир объектив* мавжуд нарса эканлигини

қай тариқа таъкидлаш мумкинлигини муайян тарзда изоҳлаймиз. Яъни у ғоя шаклида мавжуддир.

Шу пайтгача "қайси нарсани мавжуд деб ҳисоблаш мумкин?" деган онтологик савол математика контекстида кўриб келинди. Лекин бошқа бир мисолга мурожаат қилинса, Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимоти янада тушунарлироқ бўлади.

Агар "қандай ҳаракат олижаноб иш бўлади?" деб савол берилса, унда бунга жавоб сифатида бир қатор аниқ вазиятларни кўрсатиш қийин эмас. Масалан, муз остига тушиб кетган кишини қутқариш олийҳиммат ишдир. Хўш, тегишли ҳаракатнинг яхшилиги нимадан иборат бўлади? Ёрдам бериш учун уринишдами? Муз устига зинапояни ирғитишдами? Зинапоя бўйлаб эмаклаб боришдами? Биз бундай вазиятда яхшиликни *батафсил тасаввур этиш* ёки *кўришга* ожизмиз. У қандайдир биз ҳиссий идрок эта оладиган нарса эмас. Лекин, барибир, биз ушбу ҳаракатнинг олижаноб иш эканлигига ишончимиз комил. Нима учун? Бу саволга Платон шундай жавоб берган бўларди: шунинг учунки, биз олижаноб иш тўғрисидаги ғоямизга эгамиз ва бу ғоя бундай ҳаракатни олижаноб иш сифатида тушуниб олишимизга ёрдам беради.

Яна шундай савол бериш мумкин: "Тушунчанинг ўзи нима?" Бундай саволнинг фалсафа тарихидаги энг мунозарали саволлар қаторига киришини кейинги ўринларда ҳали кўрамиз [масалан, 6-бобдаги универсалиялар тўғрисидаги Ўрта асрлардаги баҳс-мунозараларга қаранг]. Биз уни қуйидаги тарзда соддалаштиришимиз мумкин. Петрнинг оти ҳақида гап кетганида кўрсатиш мумкин бўлган аниқ от назарда тутилади (фазо ва замондаги ҳиссий идрок этиладиган феномен). Бошқа томондан, биз умуман от ҳақида гапирганимизда, шуни айтиш мумкинки, биз "от" тушунчаси тўғрисида гапирамиз. Ҳар бир тил бу тушунчани ифодалаш учун ўз сўзларини қўллайди: от, лошадь, horse, Pferd, hest, cheval, hestur ва ҳоказо. Платон фараз қилган эдики, тушунчалар (масалан, "от" тушунчаси ёки от, лошадь, horse, Pferd, hest, cheval, hestur ва шу кабиларни қўллаганимизда биз "назарда тутадиган" ёки "кўрсатадиган" нарса) бундай тушунча орқали идрок этиладиган айрим аниқ объектларга нисбатан мустақил мавжуд бўлади. Бизнинг мисолда *Equus caballus* биологик турининг айрим вакиллари улар қаторига киради. Шу тарзда талқин этиладиган тушунчаларни Платон ғоялар деб атайди.

Пепел деган лақабли от ҳақида гапирганимизда биз одатда *нима ҳақида* гап кетаётганини англаб турамиз, яъни айнан: бу отлар зотининг вакили ва биз аниқ биладиган Пепелдир. У биз қўлимизни тегиришимиз ва кўрсатишимиз мумкин бўлган объектдир. "От", аксинча, кўриш ва кўрсатиш мумкин бўлган отхонада ёки отчопарда учратиладиган объект эмас. Агар биз

сўздаги иборалар фақат *қандайдир* мавжуд нарсани *кўрсатганида* маънога эга бўлади[38], деб тушунтирадиган *маъно назариясини* қўллаган ва айни бир пайтнинг ўзида, масалан, "от сутэмизувчидир" деб *маъноли гапирганда* "от" сўзининг *қандайдир нарсани кўрсатишини* билган бўлардик. Бироқ бу қандайдир нарса ҳиссий идрок этилмаслиги сабабли у *ҳис этилмайдиган қандайдир нарса,* яъни "от" ғояси бўлиши керак. Бу ҳолда от "ғояси" ҳатто биз фазо ва замонда идрок этилмайдиган бўлсак ҳам барибир мавжуд бўлган *муайян моҳият бўлиши* лозим.

Бунга ўхшаш далиллар ғоялар ҳақидаги таълимотни анча ҳақиқатга яқинлаштиради. Улар бизни оламни икки қисмга бўлиб қарашга олиб келади. Мавжудот иккита принципиал фарқ қиладиган усул билан *ғоялар* ёки *ҳиссий идрок этиладиган нарсалар* тарзида мавжуд бўлади:

ғоялар

ҳиссий идрок этиладиган нарсалар

Бундай (онтологик) дуализм Парменид ва пифагорчилар татбиқ этган оламнинг бўлинишига мувофиқ келади. Асосий тафовут шундаки, Платон фараз қилган онтологик дуализм умумий аҳамиятга эга этик-сиёсий меъёрларнинг қандай мумкин бўлишини муайян тарзда *изоҳлайди.* Яхшилик — этик ва сиёсий меъёрлар — ғоя сифатида мавжуд бўлади.

Ғоялар фазо ва замондан қатъи назар мавжуддир. Улар фазо ва замонга оид хусусиятлар ёрдамида баён қилиб берилиши мумкин эмас. Масалан, *етти* тушунчаси рангга доир атамалар ёрдамида тавсифланиши мумкин эмас. Бироқ фазо ва замонда идрок этиладиган нарсалар у ёки бошқа маънода ғоялар билан боғланиши керак. Айни шу фазода идрок этиладиган доиралар туфайли биз "доира" ғоясини эслаймиз. Лекин агар ғояни идрок этиладиган нарсалардан радикал тарзда фарқ қиладиган нарса сифатида тушунадиган бўлсак ва бунинг оқибатида улар фазо ва замонда ҳамда ўзгариш жараёнларида топиш мумкин бўлган хусусиятлар ёрдамида баён қилиб берилмайдиган бўлса, унда бизнинг зеҳнимиздаги ўзгариб турувчи фазо ва замонга оид объектларнинг қандай қилиб ғояларга *тегишли* бўлиши мумкинлигини изоҳлаш қийин бўлади. Ғоялар ҳақидаги таълимотнинг асосий муаммоларидан бири шундан иборатдир.

Одатдаги талқин этишга амал қилиб, шуни айтиш мумкинки, ғоялар замон ва фазода мавжуд бўлмайди, улар пайдо бўлмайди ва йўқ бўлиб ҳам кетмайди. Улар ўзгармасдир. Отлар

---

[38] Албатта, бу жуда баҳсли тезис. Чунки, масалан, "ёки" ва "эҳтимол" каби сўз ва иборалар идрок этиладигандир. Лингвистик маънонинг референциал назариясини Қаранг: J.Searle. Speech Acts. -- Cambridge, 1969.

туғилади, яшайди ва ўлади. Бироқ "от" ғояси ҳамиша бир хил бўлиб қолаверади.

Бу яна шуни англатадики, ғоя сифатидаги саховат (яхшилик), одамларнинг унга риоя этиши ёки риоя этмаслиги, уни билиши ёки билмаслигидан қатъи назар, бир хилда мавжуд бўлиб қолаверади. Бошқача айтганда, Платон ахлоқ ва сиёсат фикрлар ва урф-одатлар ранг-баранглигига мутлақо боғлиқ бўлмаган мустаҳкам асосга эгалигини кўрсатдим, деб ишонган эди. У ғоялар ҳақидаги таълимотни этик-сиёсий меъёрлар ва қадриятларнинг мутлоқ ва умумий аҳамиятга эга негизини асословчи таълимот сифатида тушунган. Кейинчалик биз мутлақ ва умумий аҳамиятга эга меъёрлар (18-бобда Кантнинг позициясини қаранг), шунингдек, уларнинг ҳар хил модификациялари ва раддияларининг (15-бобда Юмнинг позициясини қаранг) қандай қилиб мумкин бўлишининг бошқа назарий изоҳлари ҳам мавжудлигини кўрамиз. Умуман бу масала ҳали ҳам фалсафий мунозаралар марказида қолиб келаяпти [29 ва 30-бобларда Карнап ва Хабермаснинг бу масалага доир ечимларини қаранг][39].

Ғоялар ҳақидаги таълимот қуйидаги нисбатларни назарда тутади:

ғоя	=	ўзгармас (этик-сиёсий неъмат)
ҳиссий нарсалар		ўзгарувчи (урф-одатлар ва фикрлар ранг-баранглиги

[39] Платоннинг ахлоқни "ғоялар оламига" илдиз қўйган деб тушуниши муайян тарзда ахлоққа нисбатан оддий қарашларга мувофиқ келади. Агар фалсафадан бехабар кишидан, масалан, нима учун одамларни Гитлернинг яҳудийларни қириб ташлагани сингари йўқ қилиб ташлаш мумкин эмас, деб сўрасангиз, унда кўпчилик шундай жавоб бериши мумкин: "чунки бу *адолатсизлик*" ёки қотилликни тақиқлайдиган "муайян ахлоқий меъёрлар *мавжуд*". Нацист ҳарбий жиноятчиларга нисбатан Нюрнбергда чиқарилган ҳукм юзасидан кўпчилик айтиши мумкинки, бундай ҳукм адолатли бўлган, чунки ҳамма замонлар ва халқлар учун ҳақиқий бўлган муайян ахлоқий меъёрлар *мавжуддир*. Фақат унчалик кўп бўлмаган кишилар инсониятга қарши жиноятларда айбланувчилар ҳукм қилиниши мумкин эмас, чунки этик ва сиёсий тамойиллар ўзгариб турувчи урф-одатлар ва таомилларга, шунингдек, айрим мамлакатларнинг қонунларига боғлиқ, дейиши мумкин. Агар бундай ахлоқсизликни рад қилувчи ва Нюрнбергдаги ҳукмни объектив жиҳатдан тўғри деб ҳисоблайдиган кишилар янада аниқроқ сўзларни танласа эди, унда улар албатта ўз позициясини Платон тушунчасига яқинроқ бўлган шаклда ифодалаган бўларди. Этик-сиёсий меъёрлар ҳиссий идрок этиладиган нарсаларга қўшимча равишда фазо ва замондан қатъи назар *мавжуд бўлади*.

Кўпинча оддий одамлар амал қиладиган ахлоқий эътиқодлар *турли* фалсафий таълимотлар асосида талқин этилиши мумкин. Ўқувчига шуни эслатиб ўтамизки, Платон ҳукмрон қарашлардан унчалик ҳам йироқ турмаган. Бироқ бу ҳукмрон қарашларга энг яқин турадиган фалсафий таълимотлар бошқаларига нисбатан ҳақиқийроқдир деган маънони англатмайди. Ва, ниҳоят, ўқувчига шуни айтмоқчи эдикки, биз янада тушунарли қилмоқчи бўлган таълимот — ғоялар ҳақидаги таълимот — ўзи ҳар хил турдаги муаммоларга дуч келади. Улар қаторига ўзгармас ғоялар билан идрок этиладиган оламнинг ўзгарувчи нарсалари ва ҳодисалари ўртасидаги нисбатнинг тушунилиши муаммоси ҳам киради. Шунинг учун ғоялар ҳақидаги таълимотни тушунтиришда қўлланилган далил-асослар унинг тўғрилигини ишончли равишда намойиш этадиган далиллар эмас. Шуни қайд қиламизки, ҳозир ҳам математика, тил ва меъёрларни қай тарзда тушуниш кераклиги ҳақидаги масалалар мунозарали бўлиб қолаяпти.

Платон ғоялар дунёси билан нарсалар дунёси *бир-бирига тенгдир,* деб ҳисобламаган. У ғояларни бирмунча *"қимматлироқ"* деб ҳисоблаган, чунки улар *идеаллар* ҳисобланади. Бундай фикр кўпларга, шу жумладан, Романтизм даври шоирларига илҳом бахш этган[40].

Биз ғоялар *идеал* бўлгани учун ҳам биз уларга интиламиз. Платоннинг фикрича, бизнинг ҳар биримизда идеалларга томон астойдил интилиш жо бўлгандир[41]. Бу платонча *эросдир:* тобора юксалиб бораётган Гўзаллик, Эзгулик ва ҳақиқатга нисбатан жўшқин иштиёқ.

Шу сабабли одамлар учун сезги аъзолари орқали идрок этиладиган олам билан ғоялар олам ўртасида доимий ва енгиб бўлмас зиддият бўлмайди. Одамлар ана шу икки олам ўртасидаги динамик қизғинлик руҳида яшайдилар. Одам идрок этиладиган дунёда айрим ишларнинг бошқаларига нисбатан яхшилигини билиб олади. Яхшилик ғоясининг зеҳн оламидаги бундай акси уни фақат вақтинчалик ва номукаммал англаш имконини беради. Биз эзгулик ғоясининг янада аниқроқ тусини излаганимизда зеҳн оламидаги яхшилик ва ёмонликни кўпроқ фарқлайдиган бўламиз, бу дунёда ўзимиз яхшилик ва ёмонлик деб ҳисоблайдиган нарсаларни яхшироқ англамоқчи бўлсак, яхшилик ғоясига сингиб боришимиз анча енгиллашади. Шундай қилиб, *билиш жараёни* ғоялар мушоҳадаси (назария) билан ҳиссий дунёдаги ҳаётий тажриба (амалиёт) ўртасидаги тугамас ўзаро таъсир (диалектика) шаклида амалга ошади. Биз айнан шу тарзда эзгулик ғоясини ва ҳаётимизда эзгулик мавжудлигини англашимизни чуқурлаштира борамиз.

Шундай қилиб, фалсафа бир пайтнинг ўзида абадий ғоялар билан боғлиқлиги сабабли умумий ва ҳаётий вазиятлар билан боғлиқлиги туфайли аниқ тус касб этади. Фалсафа тенг даражада билиш ва *таълим* ҳисобланади.

Таълим жараёни (педагогик *пайдейа)* юксаклик ("ёруғлик") билан қуйилик ("зулмат ҳукмронлиги") ўртасидаги туганмас саргардонлик бўлиб чиқади. Шунинг учун кўпинча такрорланадиган, Платон ҳақиқатнинг ўзи учун ҳақиқатни излаган деб қарайдиган фикр билан келишиш тўғри бўлмас эди. Қисман ҳақиқат ғояларни тушуниш билан бу ерда ва кейинчалик бошдан кечириладиган аниқ ҳаётий вазиятларни тушуниш ўртасидаги ҳаракат жараёнида англаб олинади. Қисман у ғояларни лозим даражада чуқур тушунишга эришган кишининг ўз тушунчалари билан ўртоқлашиш ниятида бошқа кишиларга мурожаат қилишида англанади. Файласуфлар дунё ташвишларидан қочиб ўз ҳужрасига қамалиб оладиган таркидунёчиларга

---

[40] Қаранг: Henrik Wergeland. Napoleon. — In Henrik Wergeland. Poems. Oslo, 1960. — P.8.

[41] Қуйидаги Платон антропологиясини қаранг: 106—108-бетлар.

ўхшаб ғояларни пассивлик билан мушоҳада этмаслиги керак. Аксинча, улар ўзлари эгаллаган билимларни жамиятни бошқариш учун қўллашлари лозим. Шу маънода Платонда "назария билан амалиётнинг бирлиги" тўғрисида гапириш мумкин.

Биз ғоялар ҳақидаги таълимотни танқид қилиш ниятидан узоқмиз. Юқорида қайд қилинган эдики, айни шу Платон бу таълимотнинг илк танқидчиси бўлган эди. Фақат иккита эътирозни кўрсатиб ўтмоқчимиз. 1) Ғоялар, масалан, "адолат" ва "ёмонлик" каби тушунчалар ёрдамида *кўрсатадиган* нарсалар бўлади. Бироқ ғоялар айни бир вақтнинг ўзида *идеаллар* ҳам бўлади. Натижада қуйидагича дилемма вужудга келади. Ёмонлик ғояни кўрсатадиган тушунча мисолидир ва шундай ҳолида ёмонлик ғояси "ёмонлик" тушунчаси кўрсатадиган нарса сифатида мавжуд бўлиши керак. Бошқа томондан, ёмонлик идеал бўла олмайди ва, бинобарин, ёмонлик ғояси мавжуд бўлиши мумкин эмас. 2) Ҳиссий нарсалар ўзгарувчан бўлгани ҳолда ғоялар ўзгармасдир. Ғоялар ҳақидаги таълимот ҳиссий нарсаларни ғояларнинг акси сифатида талқин қилади — бу Платоннинг ғордаги маҳбуслар образида тасвирланган. Ғор деворидаги соялар жойидан кўчириладиган нарсаларнинг кўланкалари бўлгани каби биз идрок этадиган нарсалар ғояларнинг акси бўлади. Бироқ қанақасига *ўзгарувчан* ҳиссий нарсалар *ўзгармас* ғояларнинг акси бўлиши мумкин? Ахир бу мантиқий муаммога олиб бормайдими? Агар ана шу иккита омил, ғоялар олами ва ҳиссий олам, *тўла-тўкис зиддиятлар* деб белгиланган бўлса, унда уларнинг ўртада ўзаро қандайдир умумий нарсага эга бўлиши мумкинми?

Илгари айтиб ўтилган ғояларни тушуниш билан аниқ ҳаётий вазиятларни тушуниш ўртасидаги ўзаро муносабат ҳақидаги фикрдан Платон ғоялар олами билан ҳиссиёт олами ўртасидан шунга ўхшаш мантиқий енгиб бўлмас фарқ ўтказган деган тахмин муаммоси келиб чиқади.

Платоннинг фикрича, ғоялар фикрлар осмонидаги алоҳида юлдузлар каби бир-биридан ажратиб қўйилмаган. Ғоялар *бир-бири билан боғлангандир.* Улар боғланган *бутунни* ташкил этади. Платон *Давлат* асарида қандай ишнинг адолатли бўлиши ҳақида фикр юритади. Суҳбат адолатли деб қайд этиш мумкин бўлган ҳар хил фикрлар ва турли амалларни аниқлайди. Фақат, Платоннинг назарида, ушбу барча *ҳар хил* феноменлар ва тасаввурлар битта ягона ғояга, адолат ғоясига мансуб бўлганидагина улар "адолатли" деб аталиши мумкин. Айни шу ғоя ушбу ҳар хил ҳолларни "адолатли" сифатида кўриб чиқиш имкониятини яратади. Бироқ, Платоннинг фикрича, бу бизнинг адолат ғоясини бошқа ғоялардан ажратилган тарзда тушунишга қодир эмаслигимизни англатади. Адолат ғояси нафақат ўз-ўзини кўрсатади. Бир томондан, у адолат, донолик, мардлик ва мўътадиллик тўғри уйғунлашган тарзда бўлади, деган шарт билан бундай

фазилатлар саховатли бўлади, деб фараз қилади. Бошқа томондан, адолат яхшилик (эзгулик) ғоясини тақозо этади.

Шундай қилиб, ғоялар ўзаро бир-бири билан чирмашиб кетган. Шунинг учун, Платоннинг фикрича, биз *алоҳида* ғояни ҳақиқатан билишимиз мумкин эмас. Ғояларни билиб олиш уларнинг ўзаро бир-бири билан боғлиқлигини, "тоталликни" билишдир. Бироқ биз агар ҳақиқий билиш "ҳамма нарсани" билиш деб ҳисобласак, бутунлай бошқача позицияга тушиб қолишимиз мумкин эди. Инсоннинг яхлитликни, ғояларнинг бу тарздаги бутун ички ўзаро боғланишлардаги ҳолатини тушуниши ғоят мушкул ишдир. Биз фақат тўлиқ бўлмаган "тоталликларни" ёки, яна ҳам аниқроқ қилиб айтилса, тахминий (*provisional* "тоталликларни" билишимиз мумкин, чунки ғояларнинг билиб олиниши узлуксиз давом этадиган ҳаракатда амалга ошади. У икки хил мезонга эга. Биринчиси ҳодисалар олами билан ғоялар олами ўртасидаги ўзаро бир-бирига ўтиш билан боғлиқ. Иккинчиси — бир ғояларнинг улар билан боғлиқ бошқа ғояларга узлуксиз ўтиши билан боғлиқдир. Шундай қилиб, "тоталлик" ҳеч қачон статистик жиҳатдан мавжуд ҳол бўлмайди.

Ана шу талқин этишга асосланиб, айтиш мумкинки, эзгулик ғояси ("бирлик ғояси")[42] бошқа ғоялар қаторида ажралиб туради, яъни айнан: эзгулик ғояси ғояларнинг ҳақиқий ички ўзаро боғлиқлигидан иборат бўлади.

Платоннинг фикрича, ғоялар ўртасидаги бундай ўзаро боғлиқлик реаллик, биз ҳиссий идрок этадиган барча алоҳида ҳодисаларнинг ҳақиқий негизи, базисли тузилмаси ҳисобланади.

Ана шу ҳар доим ўз чегараларидан четга чиқиб кетадиган холизм (бир тизимли яхлитлик, маънавий майдон) ёки диалектика Платон фалсафасининг негизи деб ҳисобланиши ҳам мумкин[43].

Платон *Давлат* диалогида ғоялар ҳақидаги таълимотни тушунтириш учун учта аналогияни қўллаган эди. Улар — *Қуёш билан аналогия, ажратувчи чизиқ билан анология* ва илгари эслатиб ўтилган *ғордаги маҳбуслар билан анологиядир.*

Қуёш билан анологиянинг қисқача моҳияти шундан иборатки, қуёшни *эзгулик ғояси* билан қиёслаш мумкин. Қуёш ҳиссий олам учун эзгулик ғояси дунёнинг фақат тафаккур орқали эришадиган эзгулик ғояси ифодалайдиган моҳиятни акс эттиради. Қуёш ҳам эзгулик ғояси сингари ўз дунёсининг ҳокими ҳисобланади. Қуёшнинг *нур* таратгани каби эзгулик ғояси ҳам *ҳақиқат-*

---

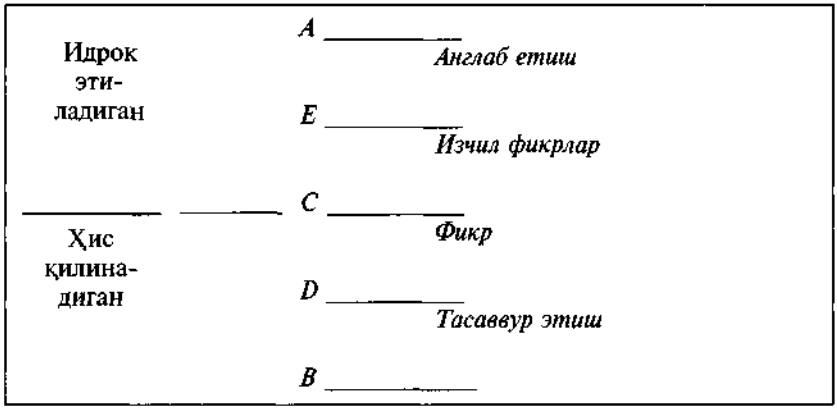
[42] *Парменид* диалогига қаранг.

[43] Бу шуни англатадики, Платон ажратиб қўйилган ва қатъий чегараланган ҳолатдаги ҳодисаларни ўрганишга *қарши* эди (ҳозирги вақтда психология, социология, сиёсат, иқтисодиёт, этика ва шу кабилар айнан шундай иш тутишади). У ҳақиқий билимни фақат интердисциплинар тадқиқотлар жараёнида олиш мумкин, деб қарарди.

ни дунёга келтиради. Худди кўзнинг кундузги ёруғликда кўришига ўхшаб *ақл-идрок* ҳам ҳақиқат орқали англаб олади. Ақл-идрок инсоннинг кўриш органи сифатидаги кўзнинг бизни Қуёш билан боғлаши сингари эзгулик ғояси билан боғлаб турадиган қобилиятидир. Бироқ ақл-идрокнинг эзгулик ғояси билан бир нарса эмаслиги сингари кўз ёки кўриш қобилияти ҳам Қуёш билан бир хил нарса эмас. Қуёш ҳамма нарсаларни, шу жумладан, ўзини ҳам ёритиб туради ва уларни бизга кўринадиган қилади. Худди шунга ўхшаб, эзгулик ғояси ҳамма ғояларни, шу жумладан, ўзини ҳам биз ақл-идрок орқали тушуниб етадиган ҳолатга келтиради. Бунинг устига, Платоннинг фикрича, Қуёшнинг нафақат бизнинг нарсаларни кўра олиш қобилиятимизнинг асоси, шу билан бирга уларнинг мавжуд бўлиши шарти ҳам ҳисобланишига ўхшаб эзгулик ғояси нафақат бошқа ҳамма ғояларнинг билиб олиниши, шу билан бирга уларнинг мавжуд бўлиши шарти бўлиб ҳам ҳисобланади.

*Ажратувчи чизиқ аналогияси*нинг моҳияти шундан иборатки, бизнинг билиш қобилиятимиз ҳар хил даражаларда амалга ошади. Аввало ҳиссий нарсаларни билиш (BC) билан ақл-идрок орқали англаб олинадиган билим (AC) ўртасидаги тафовут назарда тутилади. Сўнгра, ҳиссий нарсаларнинг билиб олиниши, бир томондан, соялар, акслар ёки нусхаларнинг билиб олиниши (BD) ва, бошқа томондан, ана шу акслар ҳосил қиладиган моҳиятларни билишга (DC) ажратилиши мумкин. Бинобарин, ақл-идрок орқали билиб олинадиган нарсани билиш мавжуд асосларни билиш (CE) ва қандайдир образларга асосланмасдан ғоялар ҳақидаги соф тафаккур сифатида амалга ошириладиган тимсолларни билишга (EA) ажратилиши мумкин.

Бундан ташқари, ҳиссий билиш соҳасида *тасаввур этиш* (BD) ва *фикр юритиш* (DC), ғояларни билиш соҳасида эса — *изчил тафаккур* (CE) ва *англаб етиш* (EA) ажралиб туради.



Агар *ажратувчи чизиқ билан ўхшашлик*дан келиб чиқадиган бўлсак, унда *ғордаги маҳбуслар билан ўхшашлик* бизнинг билиш даражалари иерархияси бўйлаб — тасаввур (тахмин) дан билишга, кўланкалар оламидан кундузги ёруғликда кўзга кўринадиган нарсаларга, ва яна ҳам баланд, Қуёшнинг ўзини кўришга томон ҳаракатимизни тасвирлайди.

Шундай қилиб, Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимоти нафақат онтология, мавжудлик назарияси, шу билан бирга эпистемология, билиш назарияси бўлиб чиқади.

Ҳиссий нарсалар ва бизнинг фикрларимизнинг кўпчилиги ўзгарувчан ва номукаммалдир. Улар ҳақидаги билим мукаммал билим бўлмайди. Фақат ўзгармас ва мукаммал бўлган ғоялар ҳақидаги билим объектив билим, *episteme* бўлади. Биз ўзимизнинг ҳиссий тажрибамиз ва уни тил орқали тасаввур этиш усуллари ҳақида мушоҳада юритиш йўли билан ана шу объектив билимга яқинлашишимиз мумкин, чунки ғоялар муайян маънода бизнинг тасаввурларимиз ва ҳиссий нарсаларнинг "негизида" ётади. Масалан, тўғри ҳаракат ғояси ҳаракатга асос бўлади ва ҳар хил тўғри ҳаракатлар ҳамда бизнинг ана шу ҳаракатлар тўғрисидаги тасаввурларимизни мумкин бўладиган қилади. Ўзимиз атрофимизда идрок этадиган ҳар хил номукаммал доиралар орқасида пинҳон бўлган доира ғоясини "эслашимиз" мумкин бўлгани сингари одилона ҳаракатларни акс эттирувчи ҳар хил лингвистик ифодалар орқасида пинҳон бўлган адолатли ҳаракат ғоясини ҳам "хотирга олишимиз" мумкин. Бинобарин, бизнинг кундалик тилимизнинг концептуал таҳлили нафақат соф лингвистик аҳамият касб этади. У бизни ғояларни уқиб олишимизга олиб боради. Сўнгра, тасаввурлар (концепциялар) ва ҳиссий нарсалар умумий тусда ғоялардан келиб чиққанлиги сабабли тасаввурлар билан ҳиссий нарсалар ўртасида ҳиссий оламни билиш шарти ҳисобланадиган *корреляция* юз беради. Шу йўл билан ғоялар бизнинг ҳиссий идрок этилмайдиган ҳодисаларни номукаммал билишимизга имкон беради.

Платоннинг билиш назариясини, шунингдек, *инсоннинг* ғоялар олами ва ҳиссиёт оламига нисбатан тутган ўрнини кўриб чиқиш орқали ҳам тасвирлаш мумкин.

Айтиш мумкинки, Платон қуйидаги фалсафий саволни ўртага ташлайди. Қандай қилиб якка тартибдаги руҳ ҳиссий олам ва бошқа руҳлар ҳамжамияти билан алоқага кириши мумкин (тил ва анъаналар воситасида)? Платон инсон мавжудликдан *илгариги* ва мавжудликдан *кейинги* ҳолатга эгадир деганида шундай савол кўндаланг бўлади. Алоҳида кишининг руҳи унинг туғилишидан *илгари* мавжуд бўлган ва унинг жисмоний танаси ўлиб, вафот этганидан *кейин* ҳам мавжудликни давом эттиради. Инсон ғоялар олами билан ҳиссий идрок этиладиган олам ўртасидаги зотдир. Унинг руҳи ғоялар оламига, жисмоний танаси эса — ҳиссиёт оламига мансубдир. Шунинг учун руҳ ва тана бирлиги-

дан иборат бўлган одам икки оламга мансубдир. Бироқ, Платоннинг фикрича, руҳ инсоннинг ҳақиқий қисми ҳисобланади.

Биз ҳаёт деб атайдиган нарса руҳ жисмоний танада мужассам бўлиб яшайдиган вақтдир. Руҳ, муайян маънода, ҳиссий оламга шўнғийди (туғилиш дегани), жисмоний танага эга бўлади ва муайян вақтдан кейин танасидан халос бўлиб (ўлим дегани) яна ғоялар оламига қайтади. Руҳ ҳиссий оламда бўладиган вақт ҳаёт деб аталади.

Инсоний моҳиятларнинг онтологик мақоми ана шундай. Айтиш мумкинки, Платоннинг билиш назарияси инсоннинг ана шундай тушунилишига асосланади. Руҳ ғоялар оламида истиқомат қиладиган мавжудликдан илгариги вақт давомида у ғояларни бевосита кўриб туриш қобилиятига эгадир. Руҳ жисмоний танага эга бўлганида (туғилишда) у билган ҳамма нарсасини унутади. Бироқ ҳаёт давомида руҳ илгари билган нарсаларининг ҳаммасини *хотирга олади*. Табиатдаги номукаммал доиранинг кўриниши илгари мавжуд бўлган доира ғоясининг тушунчасини уйғотиши мумкин. Туғилгандан то ўлимга қадар ҳар қандай *таълим* амали фақат *хотирга олиш жараёнининг* ўзи бўлади. Биз идрок этиладиган оламда номукаммал ва йўқолиб кетадиган доираларни кўрганимизда доира ғоясини хотирга оламиз. Таълим қайта кашфиёт қилиш бўлиб, унинг натижасида биз ҳиссий нарсалар "орқасида" пинҳон бўлган ғояларни яна билиб оламиз.

Бундай хотирлаш кўпинча қийин кечади. ҳамма руҳлар ҳам ўзгарувчан, идрок этиладиган нарсалар "орқасида" пинҳон бўлган ғояларни хотирлаш қобилиятига эга бўлавермайди. Кўплар эпистемологик зулмат аро тентираб юради. Улар ҳақиқий билимга (*episteme0* эриша олмасдан, асоссиз фикрлар ва юзаки ҳиссий идрок (*doxa*) билан умр кечиришади. Фақат камчилик одамлар замин узра кечадиган мавжудлик даврида идрок этиладиган феноменлар "орқасида" пинҳон бўлган ғояларни кўришга қодирдир. Шу маънода Платон умидсизлик намоён қилади. У ғояларни аниқ-равшан билиб олишга эришиш учун алоҳида қобилият ва астойдил тайёргарлик зарур, деб фараз қилади. Ҳақиқат фақат жуда кам мумтоз зотларга ўз қиёфасини намоён қилади.

Давлат ва яхшилик ғояси

Сократ саховат муайян маънода билимдир ва билимни ўргатиш мумкин, деб ҳисоблаган. Одамлар билан суҳбат қуриб ва уларни мушоҳада юритишга ундаш билан уларни саховетпешага айлантириш мумкин. Шунда одамлар тўғри амал қила бошлашади ва бахт-саодатга эришади. Платон бу тезис билан келишади ва уни тўғри билим *яхшилик ғоясини* билишдан иборатдир, деган фикр билан тўлдиради. Бироқ Платон одамларнинг

саховатдан иборат билимни эгаллашга қодир эканлигига Сократга нисбатан камроқ ишонади.

Биз бундай хулосани ғоялар ҳақидаги таълимот оқибати сифатида кўриб чиқишимиз мумкин. ғояларни тушуниш қийин. ғояларни билиб олиш жиддий ақлий қобилиятларни, интизомни ва узоқ муддатли тайёргарликни тақозо этади. Фақат камчилик одамлар ғояларнинг адекват аҳамиятини тушуниб етишга қодирдир. Натижада одамларнинг кўпчилиги ўз хатти-ҳаракатларини ишга солиш орқали саховатпеша бўлиш ва ахлоқий ҳамда бахтли ҳаёт кечиришга қодир эмас. Шунинг учун ғояларга доир билимларни *эгаллаган* ва таъриф бўйича саховатли бўлган *озчилик мумтоз кишилар* бошқаларни ишончли йўлдан *бошлаб боришлари* лозим.

Одамларнинг тўғри нарсаларни билиб олиши қобилияти юзасидан билдирилган бундай скептицизмни Платоннинг ўзи кузатиб турган Афина демократиясининг таназзулга юз тутиш тенденциясига нисбатан ўзига хос муносабати сифатида ҳам кўриб чиқиш мумкин. Умумийлик ҳиссининг емирилиб бораётганлиги, софистларнинг анъаналарни танқид ўқига тутиши ва демократия тарафдорларининг Сократни ўлим жазосига маҳкум этганлиги ана шундай таназзулнинг намоён бўлишини кўрсатиб турарди. Платон антидемократга айланди ва халқ ўзини ўзи бошқаришга қодир эмас, деган хулосага келди. Одамлар саховатли ва лозим даражада билимли эмас. Ишларни халқнинг бирлиги ва садоқатини таъминлайдиган "экспертлар" ўз қўлларига олишлари керак. Шу билан Платон Афина демократиясига асос бўлиб келган халқнинг ваколатлилигига ишончдан воз кечди.

Соддароқ қилиб айтганда, Платон соғлом шаҳар-давлатни барпо этиш учун қуйидаги шартни илгари сурди. *Ҳокимият* халқ ёки билими кам ва ҳимматсиз якка шахсли ҳукмдорларнинг эмас, балки ваколатли кишиларнинг қўлида бўлиши керак. Умумий *таълим тизими* бундай мақсадга эришиш учун восита ҳисобланади, унда ҳар бир киши бир хилдаги имкониятларга эга бўлади ва ҳар бир киши полисда ўз қобилиятларига мос келадиган ўринни топиши мумкин.

Давлат диалогининг катта қисми идеал таълим тизимининг қандай бўлиши кераклигига бағишланган. Бунда шуни таъкидлаш керакки, Платон учун ўрганиладиган фанлар, ўқувчиларнинг ёши ёки уларнинг имтиҳонлари билан боғлиқ хусусий деталлар эмас, балки айнан яхлит тарзидаги тизим муҳим эди. Унинг асосий жиҳатлари қуйидагичадир. Таълим хусусий шахсларнинг эмас, балки жамият қўлида бўлади. Ҳамма болалар келиб чиқиши ва жинсидан қатъи назар таълим олиш юзасидан бир хилдаги имкониятларга эга бўладилар. Ўн ёш билан йигирма ёш ўртасида ҳамма бир хилдаги маълумотни эгаллайди. Гимнастика[44], мусиқа ва дин энг муҳим фанлар бўлган. Ёшлар бақувват ва гармоник

[44] Грекча *gumnos* — яланғоч дегани. Гимназияга таққосланг. Бунинг устига Платон таълим мазмунини аниқлаштирмаган. Шу ҳолида унинг режаси ҳозирги мактаб тизими маъносида тушунилмаслиги керак.

ривожланган танага, гўзаллик ҳиссига эга бўлишлари керак. У итоаткор, садоқатли ва ўз-ўзини қурбон қилишга шай тарзда тарбияланиши лозим. 20 ёшга етганда энг яхшилар танлаб олинади, улар таълимни давом эттиришади ва бунда математикага алоҳида эътибор берилади. 30 ёшга етганда яна танлов бўлади ва танловдан ўтганлар яна беш йил фалсафани ўрганадилар. Бундан кейин улар жамиятнинг амалий ҳаётида иштирок этиб, бошқарув малакаларини эгаллашади. Улар 50 ёшга етиб, 40 йиллик ҳар томонлама таълим олиш, *сайёрлик ва тажриба орттириш жараёнларини* бошдан кечиришганидан сўнг ушбу синчиклаб танлаб олинган элита давлатни бошқариш ишларини ўз қўлларига олади. Унинг вакиллари яхшилик ғояларини, ҳақиқий илмларни ва амалий тажрибани эгаллаб олган, бунда буларнинг ҳаммаси уларнинг шахсий фазилатларига айланган бўлади. Платоннинг фикрича, энди улар мутлақ ваколатли ва саховатли кишилардир. Айни шу *ваколатли шахслар* жами ҳокимиятга эга бўлиши ва жамиятнинг бошқа аъзоларини бошқариши керак.

Биринчи танловдан ўта олмаганлар ҳунармандлар, деҳқонлар ва савдогарлар бўлишади. Иккинчи танловдан четга чиқиб қолганлар бошқарувчилар ва жангчиларга айланишади. Шундай қилиб, таълим тизими учта ижтимоий синфни келтириб чиқаради. Биринчи синф ваколатларга ва тўла ҳокимиятга эга бўлган ҳукмдорлардан ташкил топади. Бошқарув ва ҳарбий мудофаа ишлари билан банд бўлганлар иккинчи синфни шакллантиради. Жамият учун муҳим маҳсулотларни ишлаб чиқарувчилар учинчи синфга мансуб бўлади[45].

Бу ерда кишиларнинг *ҳар хиллиги* асос бўлади. Таълим тизими айнан ҳар хил типдаги кишиларни танлаб олиш ва уларни жамиятдаги тегишли ўринларига жойлаштириш учун хизмат қилади. Платон образли қилиб, айрим кишилар олтиндан, бошқалар кумушдан, қолганлар эса темир ва мисдан яратилган дейди.

Синф	***Функция***	***Саховат***
Ҳукмдорлар (файласуфлар)	Бошқариш	Донолик
Бошқарувчилар (қўриқчилар)	Бошқарув (қўриқчилик)	Мардлик
Ишлаб чиқарувчилар (ҳунармандлар ва деҳқонлар)	Ишлаб чиқариш	Мўътадиллик (итоаткорлик)

Шундан сўнг Платон учта ажратиб кўрсатилган синфни учта ижтимоий функция ва учта саховатлилик билан мувофиқлаштиради.

Платон одамларнинг ҳаммасини ҳам бирдек яхши деб ҳисобламайди. Масалан, ҳар бир киши ҳам сиёсий фаолиятга қодир эмас. Бироқ у умумий таълим ва тарбия тизими ҳар бир эркак ва аёлга жамиятда уларнинг қобилиятларига мос келадиган ўрин-

---

[45] Бироқ Платон қулчилик институтини [776b5—778a5 *қонунлари* билан таққосланг] ҳам назарда тутиши сабабли қуллар энг қуйи синфни ташкил этади.

ни таъминлайди ва улар бу ўринларда шу соҳа бўйича энг пухта тайёргарликка эга ижтимоий функцияларни бажариши мумкин, деб фараз қилади. Донишманд кишилар жамиятни бошқарадилар. Мардлик намоён этганлар жамиятни ҳимоя қилишади. Мўътадиллик ва ғамхўрлик намоён қилган кишилар жамият учун зарур маҳсулотларни ишлаб чиқарадилар. Ҳар бир киши ўзига муносиб иш билан машғул бўлиб, барча ижтимоий функциялар энг яхши усулда (Платоннинг фикрича) амалга оширилганида жамият *адолатли жамият* бўлади. Адолат ҳамжамият[46] билан боғлиқ саховат ҳисобланади ва учта қуйидаги саховат уйғунлашади.

1. Донолик
2. Мардлик Адолат
3. Мўътадиллик (итоаткорлик)

Шуни қўшимча қилиш керакки, бундай идеал жамият фақат назарий ва ахлоқий талаблар асосида фикр қилинмаган эди. Одил жамият *эҳтиёжларни ўзаро қондириш* жамиятидир. Донолар фикр юритади, мардлар қўриқлайди ва мўътадил кишилар ишлаб чиқаришади. Ҳар хил кишилар турлича қобилиятларга (саховатга) эга ва тегишлича ҳар хил ижтимоий функцияларни бажаришлари сабабли улар бир-бирини тўлдириб турадилар. Шу билан ҳар бир киши табиий эҳтиёжларнинг (яъни Платон *шаҳар-давлат* учун табиий деб ҳисоблаган эҳтиёжларнинг) қондирилишида иштирок этади. Бу қоида меҳнат тақсимоти назарияси ва синфлар назарияси уруғларини ўз ичига олади. Платон меҳнат тақсимоти ва синфларни жамиятга табиий равишда ёки юқоридан белгилаб қўйилган тарзда хос бўлган хусусиятлар деб қарамайди. У ижтимоий самарадорлик ва жамият аъзоларининг турли қобилиятларига доир мулоҳазаларга асосланиб меҳнат тақсимоти ва синфларнинг табақаланишини *асослашга* ҳаракат қилади.

Шундай қилиб, Платон *меҳнат тақсимотини самарадорлик* мулоҳазалари билан асослайди. Агар ҳар бир киши ўзи учун барча зарур нарсаларни, яъни: озиқ-овқат, пойафзал, кийимкечак, уй-жой ва шу кабиларни ўзи ишлаб чиқарадиган бўлса, ниҳоятда ноқулайлик юз берарди. Ихтисослашув ҳамма учун энг яхши натижаларни таъминлайди. Бошқа нарсалардан қатъи назар, касб-ҳунар билан шуғулланадиган ҳар бир киши, этикдўз, ғишт терувчи, ҳайкалтарош, бошқарувчи ва шу кабилар ўз касб-ҳунарини доимо такомиллаштира боради. Бу ҳар бир киши

[46] Сўкрат Полемархга мурожаат қилиб, Симониднинг адолат ҳақидаги қайси сўзлари тўғрилиги хусусида унинг фикрини сўрайди. Полемарх шундай жавоб беради: "Ҳар бир кишига лозим нарсанинг берилиши адолатлидир, деган сўзлари. Менга бу сўзлар жуда тўзал қилиб айтилгандек туюлади" [*Давлат* 331 е].

кўплаб ишлар билан машғул бўладиган вазиятга нисбатан мукаммалликнинг янада юксак андозаларига эришиш имкониятларини очиб беради. Ихтисослашув *мукаммалликка* олиб боради. Аслида, агар одамлар бирдек қобилиятларга эга бўлганида ҳеч ихтисослашувсиз ҳам мукаммалликка эришиш мумкин бўларди. Бироқ *одамларнинг ҳар хил қобилиятлар ва истеъдодларга эга бўлиши сабабли* ҳар бир кишининг табиий қобилиятларига энг мувофиқ келадиган машғулотлар бўйича ихтисослашуви фойдали ҳисобланади [*Давлат,* 370 a-d].

Касбий ихтисослашув савло-сотиқ билан боғланган этикдўз деҳқонга пойафзал сотади, деҳқон эса — этикдўзга озиқ-овқат маҳсулотларини сотади. Ҳар бир касбий гуруҳ бошқаларига боғлиқ бўлади. Юқорида қайд этиб ўтилганидек, Платон асосий гуруҳлар сифатида ишлаб чиқарувчилар, бошқарувчилар ва ҳукмдорларни ажратиб кўрсатади. Уларнинг ҳар бири алоҳида фаолият турларига эга кўплаб касбий кичик гуруҳларни ўз ичига олади. Меҳнатнинг ўзаро бир-бирини тақозо этадиган касб-ҳунарлар бўйича бу тарздаги тақсимоти самарадорликнинг юксак даражасини таъминлайди. Шунинг учун, айтиш мумкинки, барча ижтимоий муҳим фаолият турлари бир хилда муҳим ҳисобланади. Идеал давлатда тамойил сифатидаги *синфларга иерархик бўлиш* эмас, балки меҳнат тақсимоти мавжуд бўлади.

Платон, барибир, айрим ижтимоий вазифалар ва касб-ҳунарлар бошқаларига нисбатан сифат жиҳатдан *бирмунча муҳимроқдир,* деб фараз қилган эди. Тафаккур юритиш бошқарувдан, бошқарув эса, ўз навбатида, ишлаб чиқаришдан муҳимроқдир. Бундай сифат жиҳатдан турлича фаолият турлари ҳар бир алоҳида одамнинг сифат жиҳатдан турлича қобилиятларига асосланади. Яхши жамиятда ҳар бир киши энг яхши тарзда бажариши мумкин бўлган иш билан машғулдир. Бу *ижтимоий жиҳатдан бирмунча муҳимроқ фаолият турлари ва олий қобилиятлари* ҳамда *камроқ муҳим бўлган фаолият турлари ва ўртача қобилиятларнинг уйғунлигини* назарда тутади. Одамларнинг *ижтимоий ҳолатидаги* тафовутлар уларнинг *табиий фарқлари* билан боғлангандир. Шундай қилиб, Платоннинг фикрича, *жамиятнинг синфий тузилиши этик (маънавий) жиҳатдан* ва жамиятнинг алоҳида аъзоси *қобилиятлари* нуқтаи назаридан ҳам асосланади.

Одил давлатни синфлар ва функцияларнинг уйғун тарздаги ўзаро таъсири тавсифлайди [*Давлат,* 434 c-d] . Меҳнат тақсимоти ва синфий тафовутлар энг асосий сиёсий саховат — *адолатни* тақозо этади.

Ўйлаш мумкинки, Платон ўзи излаган нарсани, яъни айнан ҳокимият ва ваколатлилик бир-бирига мос келадиган идеал жамиятни топган. Бундай жамият ҳукмдорлар билан яхшилик ғояси ўртасидаги кўз илғамайдиган алоқа воситасида "чўққисидан илиб қўйилган" "пирамида" шаклига эгадир. Бундай алоқа

узилмасдир, чунки яхшилик ғояси тўлалигича ҳукмдорларда мужассамлашган[47].

Агар ҳатто Платон назарий жиҳатдан ҳокимият билан ваколатлиликнинг ўзаро боғлиқлиги муаммосини ҳал этган бўлсада, у барибир ўзи таклиф этаётган таълим ва тарбия тизимининг *ижтимоий фрагментацияни* бартараф этиши ва *эгоистик манфаатларни* тийиши мумкинлиги юзасидан шубҳадан холи эмасди. У айни шу нарсалар ва ваколатсизлик ўзига замондош Афинада демократия ҳалок бўлишининг асосий сабабларидир, деб билган эди. У таклиф этган "доривор" йўл сиёсий ҳокимиятга эга иккита олий синф учун хусусий мулкчиликни тақиқлаш ва оила институтини бекор қилишдан иборат эди. Бунда у қуйидагича фикр юритган. Бойлик ва оилавий ҳаёт *ижтимоий манфаатларга* зид келадиган эгоистик манфаатлар манбалари бўлиши мумкин. Оилавий ҳаёт хусусий ҳаётдир. Бойлик ҳасадгўйлик ва низоларни келтириб чиқаради. Буларнинг ҳаммаси жамиятни заифлаштиради[48].

Платон иқтисодиётга асосан *сиёсий жиҳатдан* қарайди[49]. Бойликнинг баравар тақсимланмаслиги ғоят бадавлат кишилар билан камбағаллар ўртасидаги катта табақаланиш жамият *барқарорлиги* учун хавф туғдиради. Хусусий иқтисодий манфаатларга эга сиёсатчилар ижтимоий манфаатларга зид равишда иш юритиши мумкин. Шунинг учун Платон полис барқарорлиги қуйидаги омиллар эвазига таъминланади, деб ҳисоблаган: ҳукмдорларнинг ваколатлилиги (таълим); фуқароларнинг жамиятга содиқлиги (ҳукмдорларда хусусий мулк ва оиланинг бўлмаслиги); ўз-ўзига етарлилик (аҳоли сони билан ҳудуд ўртасидаги баланс) ва ҳужумкор мудофаа[50].

---

[47] Платон инсон феъл-атворини изоҳлашда умумий аҳамиятга эга ва ўзгармас меъёрларга (ғояларга) асосланади, чунки, айтиш мумкинки, *табиий ҳуқуқлар ҳақидаги таълимот унга* асосланади [5-бобга қаранг]. Айни бир пайтда яна эслатиб ўтамизки, Платон қандайдир халқаро ҳамжамият ҳақида эмас, балки асосан антик полис тўғрисида фикр юритган. Бу Аристотелга ҳам тегишлидир.

[48] Қаранг: E.Barker. Greek Political Theory. — London, 1970. — 239 ff.

Кўпинча бу ўринда Платон "коммунизм"ни жорий қилаяпти, деб таъкидлашади. Бу жуда ҳам тўғри атама эмас. Гарчи Платонда "коммунизм" тўғрисида муайян даражагача мулк *умумий*, лотинчасига communis бўлади, ана шу асосда "коммунизм" сўзи келиб чиққан. Масалан, дастлабки христианларнинг "коммунизми" ҳақида ҳам ана шундай маънода гапиришади. Бироқ бугунги кунда "коммунизм" одатда *марксизм* билан ҳамоҳанг тушунилади. Марксча коммунизм сиёсий ҳокимият иқтисодий жиҳатдан *ишлаб чиқариш воситаларига* мулкчиликка асосланади, деб таъкидлайди. Платон эса ўзининг идеал давлат ҳақидаги таълимотида олий синфларнинг, афтидан, *ишлаб чиқаришга* эмас (ер, ишлаб чиқариш қуроллари, кемалар ва шу кабилар), балки *истеъмолга* (уй-рўзғор буюмлари ва оиладаги хизмат кўрсатиш) алоқадор мулкка эга бўладиган жамиятни баён қилади.

[49] Гарчи Платон ва Аристотель ўзларининг сиёсий таълимотларида иқтисодиётга муайян аҳамият беришса-да, лекин улар иқтисодиётни марксистларга ўхшаб сиёсатнинг ҳаракатлантирувчи кучи сифатида кўриб чиқмайди [21-бобга қаранг].

Тарихнинг *иқтисодий* талқин этилиши (бу унинг диалектик-материалистик тушунилиши билан бир хил эмас) муайян даражада капитализмнинг бошланғич ривожланиш даврига, яъни Уйғониш давридан кейинги даврга нисбатан қўлланилиши мумкин. (Биз *экономизм* деганда *иқтисодий* омилларни тарихий ўзгаришларнинг асосий

Кўпчилик греклар сингари Платон учун ҳам *полис (polis,* шаҳар-давлат) ва *эйкос (oikos,* уй-рўзғор хўжалиги) асосий тушунчалар эди. Ҳамжамиятда ҳаётий циклга мувофиқ ва муайян доиралар ичида умумий хўжаликни барқарор ва гармоник юритиш яхши ҳаётнинг асосий шарти эди. Хўжаликни оқилона бошқариш ғоят муҳим ҳисобланган[51]. Платоннинг фикрича, полис доимий яшайдиган аҳолига — *қонунларда* у 5040 яшовчи (хўжайин)[52]лар ҳақида гап боради ва фақат уларнинг ўзини ўзи таъминлаши учун етарли ҳудудга эга бўлиши керак.

Платон учун иқтисодиёт полиснинг гуллаб-яшнаши ва таназзули омили ҳисобланади. Маълум тарихий сабабларга биноан у иқтисодиётни чизиқли тарихий ривожланиш жиҳати сифатида тушунмайди — чунки Платоннинг ўзи унинг фақат бошланғич нуқтасида турган эди.

Ҳозирги атамалардан фойдаланиб, айтиш мумкинки, Платон "тарихий-иқтисодий" эмас, балки "сиёсий-экологик" фикр юритган. Ишлаб чиқариш сиёсатни эмас, сиёсат ишлаб чиқаришни бошқариши керак[53]. Жамиятни барқарор ҳолатдан чиқариши мумкин бўлган ҳеч қандай ўзгаришларга (ёки ривожланишга) йўл қўйилиши мумкин эмас. Албатта, бир томондан, ҳосил етишишининг биологик жараёнлари сифатидаги ва, бошқа томондан, саховатли ҳаётни амалга ошириш билан боғлиқ ўзгаришлар шаклидаги ривожланиши бўлиши керак. Умуман олганда, Платоннинг бутун сиёсий фалсафаси ҳар бир индивиднинг (унинг тушунчасидаги каби) инсоний ривожланишига, унинг меҳнат тақсимоти ва синфий тафовутлар мавжуд бўлган шаҳар-давлатдаги барқарор ва уйғун тарздаги ҳамжамиятдаги саховатли турмушга тайёрланишига қаратилган[54].

сабаблари сифатида кўриб чиқадиган ва сиёсий, ижтимоий ва маданий омилларнинг тарихий ҳодисаларга мустақил таъсирини инкор этадиган таълимотни тушунамиз). Бошқа томондан, айтиш мумкинки, ўрта асрлардаги феодализм даврида иқтисодиёт эмас, айнан дин ҳал қилувчи омил бўлган.

[50] Платон *қонунлар* асарида *Давлат* асарида баён қилган айрим фикрларини, жумладан, иккита олий синф вакиллари учун хусусий мулк ва оиланинг тақиқланишига тегишли фикрларини бироз юмшатади. У ўзига замондош турмуш тарзини ҳисобга олиб, умумий мулк ва жинсий шерикларни алмашиш амалиёти ва кейинчалик ота-оналар билан фарзандлар ўртасидаги ришталарнинг узилиши юзасидан давлат амалларининг жорий этилиши имкониятини кўрмайди. Аслида Платон буни энг яхши ечим деб ҳисоблаган.

[51] Уни ифодалаш учун *oikos* — уй-рўзғор хўжалиги ва *logos* — таълимот, ақл-идрок сўзларидан ташкил топган *oiko-logi* сўзи қўлланилган. *Экология* сўзи эса ўтган асрда вужудга келган янги сўздир.

[52] *Қонунлар,* 737 d-e, 745-бет.

[53] Экспоненциал ривожланиш ғояси грек Платон учун тенгликни инкор этадиган ва *чалкашликка* олиб борадиган бемаъни *такаббурлик (hubris)* бўлган бўлар эди.

[54] Платон кўрсатган давлатни коммунистик давлат сифатидаги терминологик тавсифномаси чалкашликка олиб келиши мумкин. Платоннинг идеал давлатини ("давлат индивиддан юқори туради"), шунингдек, "фашистик" давлат ҳам деб аташади. Бироқ бундай тавсифнома ҳам тўғри эмас. Дарҳақиқат, Янги даврда индивидуализм билан коллективизмнинг муайян даражадаги қарами-қарши қўйилиши кенг тарқалди. Индивидуализм индивид ҳамма нарсадир, давлат эса — ҳеч нарсадир, деб таъкидлайди; коллективизм эса — давлат ҳамма нарсадир, индивид эса — ҳеч нарса, деб уқтиради.

Лекин Платон антидемократ эмасми? Ахир у бутун ҳокимиятни кўпчиликни бошқариши лозим бўлган "экспертлар"га топшириб қўяяпти-ку. Бу тўғри. Лекин шуни ҳам айтиш керакки, Платоннинг идеал давлатидаги "экспертлар" *биз* ўзимизнинг жамиятда кўриб юрган экспертлардан фарқ қилади. Бизнинг экспертлар экспертлар деб аталади, чунки улар муайян тушунчага оид ва методологик шартлар асосида воқеликнинг *алоҳида* парчаларини амалда билишади. Улар "эзгулик бўйича" экспертлар эмас. Улар *ниманинг бўлиши кераклиги*, масалан, жамият ва инсон ҳаёти қандай *мақсадларни* кўзлаши лозимлиги юзасидан олим ҳисобланмайдилар. Улар бизга фақат мабодо биз у ёки бошқа мақсадга интилаётган бўлсак, бунинг учун нима қилишимиз кераклигини айтиб беришилари мумкин. Бироқ экспертлар ҳам бошқалар сингари бизнинг қандай мақсадларни кўзлашимиз кераклигини айтиб бера олишмайди. Мана шунинг учун ҳам бизнинг қадриятлар тадрижимизда *демократия* экспертизага нисбатан бирмунча юксак ўринни эгаллайди. Экспертлар экспертлар сифатида нарсаларнинг қандай *бўлиши* лозимлиги масаласида ваколатга эга эмас. Шунинг учун халқ, оддий одамлар сиёсатда тўла ҳуқуқ билан иштирок этишади ва қандай жамиятда яшамоқчи эканликларини ҳал этишади.

Демократияни бу тарзда оқлаш Платоннинг идеал давлатида мумкин бўлмас эди, чунки ундаги "экспертлар" айни бир вақтнинг ўзида ҳам *мақсадлар*, ҳам *қадриятлар* бўйича экспертлар ҳисобланишади. Улар яхшилик (эзгулик) ғоясини жуда яхши билишади, бу уларни янада саховатпешага айлантиради.

Агар Платон айтгани каби "экспертлар" ҳақиқатан ҳам мавжуд бўлганида ва ҳамма ҳам улардек бўла олмаса эди, унда назарий жиҳатдан бошқарувнинг идеал шакли сифатидаги демократияни ҳимоя қилиш осон бўлмас эди. Бундай ҳолда Платонни антидемократизмда айблаш мунозаралидир. Бунга шундай эътироз қилиш мумкинки, Платоннинг "экспертлар" билан халқ ўртасида — "тўлиқ ваколатларга" эга бўлганлар (мавжуд ва бўлиши керак бўлган нарсалар юзасидан) билан бундай ваколатлардан маҳрум бандалар ўртасида тафовут қўйиши — постулатнинг худди ўзидир. *Реал* муаммо эса шундан иборатки, ҳеч ким ҳамма нарсани билмайди ва ҳеч ким фактлар, қадриятлар ёки истиқболлар хусусида бутунлай маълумотга эга бўлмаслиги мумкин эмас. Бинобарин, халқнинг бошқаруви билан ҳокимиятни ваколатли кишилар амалга оширадиган бошқарув ўртасидаги ўзаро боғлиқлик муаммоси анча мураккабдир.

Лекин шуни таъкидлаш мумкинки, Платон илгари сурган талаблар нормал инсоний қобилиятлардан юқори туради. У одамлардан улар қодир бўлмаган ёки эҳтимол бажаришни истамайдиган нарсаларни талаб қилган. Бироқ одамлар аслида нимани хоҳлайди? Одамларнинг нимани хоҳлашини айтишга нима мажбур қилиши мумкин — манипуляция (сиёсат)ми ёки номаълум куч-

---

Бироқ грекча полисда гап умуман алоҳида "индивид" ёки индивиддан *алоҳида тарзда мавжуд бўлган* алоҳида "давлат" ҳақида гап бормаган. Платон одамлар уларга тегишли бўлган функцияларини амалга оширадилар, деб *фараз қиладиган* табиий ҳамжамият ҳақида кўп гапиради. Коллективизм билан индивидуализмнинг (шунингдек, либерализм билан фашизмнинг) бу тариқа бир-бирига қарама-қарши қўйилиши Платоннинг идеал давлатига нисбатан қўлланилиши мумкин эмас.

Шундай қўшимча қилиш мумкинки, бошқа ҳамма нарсалардан ташқари фашизм учун ҳам *ноконституциявийлик, авторитар бошқарувчилик хосдир*. Шу маънода, платонча идеал давлат фашистик давлатга яқиндир. У кичик элитар гуруҳ томонидан (авторитарлик) конституциясиз (ноконституциявийлик) бошқарилади. Бироқ Платон *Давлат* асарида ҳукумат ҳуқуқ субъекти бўлмаслиги керак деганида у эзгулик (яхшилик) ғоясининг тушунилиши ўзбошимчалик ва инжиқликларга асосланмайдиган қандайдир умумий аҳамиятга эга ва муайян нарсани аниқ тасаввур этади, деган фикрга асосланган эди. Платон ҳукмдорларнинг шахсий ва ўткинчи хоҳиш-истаклари билан бошқариладиган қонунларсиз давлатни қоралайди. (Кейинроқ, Платон *қонунлар* асарида ўз давлатининг бирмунча камроқ утопик ва идеалистик баёнини келтиради, у бу давлатга қонунларни ва конституцион бошқарувни ҳам қўшади).

тарми? Ахир, одамлар хоҳиш-истаги объекти сифатида гапирадиган нарсалар ҳамиша ҳам уларнинг аслида хоҳлайдиган нарсаларига мувофиқ келавермайди-ку. Бу социологик фактдир. Одамларнинг "аслида нимани хоҳлашини" Платон қаёқдан билади? Ахир, у одамлар аслида амалга ошира олмайдиган нарсаларини, масалан, — жамиятни деб, оиласиз ва хусусий мулксиз яшашни "реал хоҳлайдилар", деб таъкидламаганмиди.

Эҳтимол, Платон бунга идеал таълим тизими, дарҳақиқат, ҳар бир кишига жамиятдаги ҳақиқий ўрнини таъминлайди, яъни ҳар бир киши ўзида қобилият бўлган нарса, у *энг яхши тарзда тайёрланган* нарса билан шуғулланиши керак, деб жавоб берган бўлар эди. Шунинг учун идеал жамиятдаги ҳар бир кишининг машғулотлари унинг қобилиятларидан ошиб кетмайди. Аксинча, ҳар бир киши "қобилиятларига мувофиқ" ёки унда мавжуд бўлган энг яхши нарсаларга биноан умр кечиради. Биз аслида "хоҳлайдиган" нарса — бу ўз қобилиятларимизни *энг яхши тарзда* амалга оширишдир. Бунда яхшилик ғояси ниманинг энг яхши нарса эканлигини белгилаб беради. Бизнинг нима "қилишимиз" кераклигини белгилаб олиш учун бундай асосдан бошқача ғоянинг ўзи йўқ. Яхшилик ғоясини билмайдиган кишиларнинг тасодифий ва ўзгарувчан фикрлари эмас, балки айнан ана шу ўзгармас бўлган яхшилик ғояси яхшиликнинг нима эканлигини белгилаб беради. Шундай қилиб, ҳар бир кишининг аслида хоҳлайдиган нарсаси айни бир вақтнинг ўзида унинг бажариши мумкин бўлган ва бажариши керак бўлган нарсадир. Шунинг учун бу назарияда шахсий манфаатлар билан ижтимоий манфаатлар ўртасида зиддият йўқ.

Шундай қилиб, Платоннинг назарида *эгоизм* нафақат *ахлоқий* хатодир. Эгоизм одамларнинг *инсоний моҳият нимани англатишини* принципиал жиҳатдан тушунмаслигини ифодалайди. Улар шахсий манфаатлар билан ижтимоий манфаатларнинг мувофиқ бўлишини; жамиятнинг ўз-ўзига нисбатан етарли бўлган индивидга нисбатан қандайдир ташқи нарса эканлиги; инсон ҳамиша ҳамжамиятда мавжуд бўлишини тушунишмайди. Эгоист қовғага чиқиб олсам бўлди, у ёғига дарахтга ўхшаб ўсиб кетаверараман, деб ҳисоблайдиган телбага ўхшайди. У инсон бўлиш нима эканлигини мутлақо тушунмайди. Буни бошқача сўзлар билан ифодалаймиз. Эгоизм билан альтруизмнинг бир-бирига қарши қўйилиши индивид билан жамият ўртасидаги тафовутни *назарда* тутади, Платон бундай қарашга қарши турган эди. Индивид билан жамият фақат абстракцияда ўз-ўзига етарли бўлади. Воқеликда одамлар ва жамият *бир-бирисиз мавжуд бўлиши мумкин эмас.*

Индивиднинг хоҳиш-иродалари билан *ижтимоий бурч* ўртасидаги қарама-қаршилик деб аталадиган зиддият, Платоннинг фикрича, хато фикр ҳисобланади. Тўғри жамиятда индивид хоҳлайдиган нарса ундан жамият талаб қиладиган нарсанинг ўзи бўлади, яъни айнан ҳар бир инсон касбий вазифаларнинг адолатли равишда тақсимланишига асосланадиган меҳнат тақсимоти орқали ўзининг энг яхши фазилатларини амалга ошириш ва ҳақиқий эҳтиёжларини қондиришга ҳаракат қилади[55].

---

[55] Бу ўринда Платон ҳозирги муаммолар: "одил" синфий давлатда амалга оширилган қобилиятлар ва таълимнинг ҳар хиллиги асосидаги ижтимоий-синфий табақаланишнинг хавфлилигини олдиндан сезиб баён қилган эди. Қаранг: M.Young. *The Rise of the Meritocracy.* — London, 1958.

Платоннинг фикрича, идеал давлатда эркинлик етишмаслигидан шикоят қилувчилар ўзлари эришган неъмат нимадан иборатлигини, эркинлик уларнинг ўз ҳаётларини эркин амалга ошириши демаклигини, бундай бахт-саодат эса фақат *ҳамжамият ичида мумкин эканлигини* тушунишмайди. Платон уларнинг асосий инсоний ҳуқуқларига тажовуз қилаяпти, деб ўйловчилар *ҳуқуқлар*, айтайлик, тиш ёки сочлардан фарқли равишда одамлар ҳамжамиятдан қатъи назар эга бўладиган нарсалар эмаслигини тушунишмайди (эҳтимол, Платон шундай деган бўларди). Ҳуқуқлар одамлар жамиятда бажарадиган роль ва функциялар билан узвий боғлангандир.

Платоннинг сиёсий таълимоти авторитаризм хавфини соладиган жиҳатларга эга эмасми? Бу саволга, агар Платонни айнан тушунилса ва уни ўз замондошимиз, деб тасаввур қилинса, унда муайян маънода — ҳа, деб жавоб бериш мумкин. Бошқа ҳамма нарсалардан ташқари, Платон фикрларидаги "авторитар ҳокимият тарафдори" унинг биз "ваколатли бўлиш учун" қандай "ўқув фанларини" ўрганишимиз ва қандай "имтиҳонларни" топширишимиз кераклигини билишида намоён бўлади! Платон ўзининг давлат ҳақидаги таълимотининг шартларини одамларнинг муҳокама қилишига йўл қўймайди. Унинг фуқаролари бундай таълимотнинг асосий тамойиллари юзасидан рационал саволлар қўйиш имкониятидан тамомила маҳрумдир. Тўғри маънодаги эркин ва танқидий фикрлашга йўл қўйилмайди.

Платонни ҳимоя қилиб, шуни айтиш мумкинки, у аслида ўзининг идеал давлатни ҳаётда тўлиқ амалга оширишга (ҳатто Сиракузида ҳам) интилмаган. У Платон учун асосан идеал тўғрисидаги дискурс, утопиядан иборат эди [*Давлат,* 592b]. Бунинг устига, Платоннинг юқорида айтилганидек унинг фалсафасини муҳокама қилишларини хоҳламаган, дейиш ҳам бутунлай тўғри бўлмайди. Аксинча, Платоннинг *диалоглари* унинг ўз мушоҳадалари устидан *фикр юритишга* қодирлиги ва бунга тайёрлигидан гувоҳлик беради. Бинобарин, Платон авторитаризмнинг (юқорида айтиб ўтилган маънодаги) *"мутлақ"* тарафдори бўлмаган.

Платоннинг идеал давлатдаги аёлнинг ўрнига нисбатан қарашлари унинг биологик билан маданий ҳамда хусусий (oikos) билан оммавий (polis) нинг ўртасидаги ўзаро боғланишларга доир тушунчасини аниқлаштиради.

Платон хотин-қизлар билан эркаклар ўртасида кенг йўналишдаги *тенгликни* белгилайди [*Давлат, 4 ва* 5 китоблар]. Агар унинг давридаги грек жамиятида хотин-қизларнинг аҳволини эътиборга олсак, бу ғоят диққатга сазовордир. Бундай позиция шу билан изоҳланадики, Платон одамнинг қандай ижтимоий фойдали вазифаларни бажаришга қодирлигига қараб жинслар ўртасидаги биологик тафовутларини *номуҳим тафовутлар* сифатида талқин қилган. Аёлнинг бола туғиши ҳолати хотин-қиз-

лар фақат уй-рўзғор хўжалиги билан шуғулланади, эркаклар эса ижтимоий вазифаларни бажаради, деб қарайдиган жинслар тафовутига асосланган меҳнат тақсимотини оқлай олмайди [*Давлат*, 454 d-e][56].

Ана шу асосда Платон жинслар тенглигининг илк ҳимоячиларидан бири сифатида кўриб чиқилиши мумкин. Платон ўз давридаги урф-одатлар ва феъл-атворларга қарши чиқиш билан йигитлар ва қизларнинг таълим олиши учун тенг имкониятларни, ҳар бир киши учун у энг яхши даражада тайёр бўлган касб-ҳунар билан шуғулланиши ва унинг қобилиятларига мувофиқ келадиган ижтимоий ҳолатни эгаллаши учун тенг имкониятларни ҳимоя қилган. У, шунингдек, ижтимоий мулоқот учун тенг имкониятларни, ҳамма учун тенг юридик ва сиёсий ҳуқуқларни, бир хилдаги мулкчилик ҳуқуқларини ва иккита олий синфга мансуб аёллар ва эркаклар учун мулк ва бир никоҳли жинсий муносабатларнинг тақиқланганлиги сабабли шерикни танлаш бўйича тенг ҳуқуқларни қўллаб чиққан. Албатта, бу Платоннинг шахснинг умумий ҳуқуқлари тушунчасини Янги даврда Локк ва Милль тушунгани сингари маънода [12 ва 17-бобларга қаранг] қўллаганлигини англатмайди. Платоннинг фикрича, бундай ҳуқуқлар одамнинг жамиятдаги ўрни билан белгиланган.

Платоннинг фикрича, инсон асосан руҳий — оқил ва сиёсий зотдир. Унинг инсон тўғрисидаги қарашларида биологик жиҳат тобе ўрин эгаллайди. Мана шунинг учун ҳам у биологик тафовутларга асосланадиган меҳнат тақсимоти ва иерархияни қўллаб-қувватламайди. Шу муносабат билан шундай табиий савол туғилади: нима учун хотин-қизлар оммавий фаолият билан эркаклар сингари муваффақиятли шуғулланиши мумкин эмас?

Шубҳасиз, Платонни бу тариқа тенг ҳуқуқлар назариячиси сифатида тасвирлаш бирмунча шартли ҳолдир. Унинг асарларида ўз даври учун типик бўлган, хотин-қизларнинг ролини эркакларникига нисбатан беписанд баҳолайдиган фикрлар ҳам мавжуд [Қаранг: *Тимей* 42, унда эркаклар олий жинс сифатида талқин этилади ёки *Давлат, 395, 548* b ва *Қонунлар* 781 a-b, уларда хотин-қизлар ижтимоий хавфли иллатлар манбаи сифатида кўриб чиқилади].

Айрим муаллифлар Платоннинг жинслар ўртасидаги муносабатлар муҳокамасидаги фикрларининг икки хил маънолигига асосланиб, Платон хотин-қизларга ва улар бола туғиб ҳамда уларни парвариш қилиш билан жамиятда бажарадиган функцияларга нисбатан эҳтиёткорлик билан муносабатда бўлган, деб таъкидлашади. Бу ерда такрор ишлаб чиқариш ва ижтимоийлаштириш соҳасида асосий ўрин табиат ва хусусий ҳаётга

---

[56] Қаранг: S.Benhabid und L.Nicholson. *Politische Philosophie und die Frauenfrage*. — In *Handbuch der politischen Philosophie*. Hrsb. Von I.Fischer und H.Munchen, 1987.

берилади! Бу соҳа рационал назоратдан четда туради. Шунинг учун ҳам бу соҳа назорат остига олиниши керак. Ижтимоий (оммавий) ҳаёт умумий қамраб олувчи бўлиши, хусусий ҳаёт эса амалда тақиқланиши лозим! Шунинг учун ҳеч қандай хусусий мулкчилик, ҳеч қандай бир никоҳли муносабатлар ва ота-оналар билан уларнинг ўз фарзандлари ўртасида ҳеч қандай муносабатларга йўл қўйилмайди. Ҳамма нарса умумий бўлиши ва оммавий тус касб этиши керак. Айтиб ўтилган нарсалар Платонни феминизм тарафдори деб қарашга имкон бермайди. Албатта, у эркаклар билан хотин-қизларга тенг ҳуқуқлар беради, лекин бу унинг хотин-қизлар шуғулланиб келган анъанавий фаолият соҳасини назардан соқит қилиши туфайли ҳам юз беради. Аслида Платон хотин-қизларнинг мақомини сусайтиради, чунки у хотин-қизлар хусусий соҳада болалар ва ўсмирларни тарбиялаш борасида назорат қилинмайдиган ва бошқарилмайдиган омилдир, деб эҳтиёткорлик қилади.

Биз Платоннинг жинслар муаммосига қарашларини талқин этишларнинг қайси бири кўпроқ тўғрилиги масаласини ҳал қилмоқчи эмасмиз. Жуда бўлмаганда, шубҳасиз, Платон хусусий ҳаётга нисбатан оммавий ҳаётни ва биологик табиатга нисбатан ақл-идрок ва таълимни устувор деб қараган.

Платон таълимотини ҳозирги сиёсий мафкуралар билан солиштириш қийин. Юқорида қайд қилиб ўтилганидек, унинг ғояларининг коммунистик ва фашистик ғоялар билан яқинлигини муҳокама этиш муаммолидир. Бироқ шуни таъкидлаймизки, идеал давлатни социалистик давлат сифатида кўриб чиқиш ҳам ғалати бўлган бўлар эди (ушбу сўзнинг энг кўп тарқалган маъносини эътиборга олганда). Платонни консерватор, яъни "мавжуд тартиб тарафдори" деб аташ мумкин бўларди. Лекин бу оддий расмиятчилик бўлган бўларди, чунки Платон, айтайлик, капитализм ёки зодагонларнинг (нобилитетнинг) манфаатларини эмас, балки грекларнинг шаҳар-давлатини муҳрлаб қўймоқчи эди. Бироқ Платонни грекча полисга нисбатан "консерватор" ("сақлаб қолишни хоҳловчи") деб ҳисоблаш ҳам мунозаралидир. У анъаналарга нисбатан танқидий муносабатда бўлган ва нимани сақлаб қолишга *арзишини* ва нима сақланиши мумкинлигини сўраган. У шу жиҳатдан радикалдир, яъни "ўрнатилган тартибни рационал танқид асосида ўзгартиришни хоҳловчидир". Бироқ Платонни бу тарзда тушуниш ҳам *бутунлай* расман ҳолдир. Гап шундаки, "радикализм" типи ҳар бир аниқ ҳолда ўрнатилган тартиб турига ва қўлланиладиган рационаллик мезонларига боғлиқ бўлади.

Эҳтимол, Платонни "ўнг радикал" деб, яъни ақл-идрокни анъаналардан юқори қўядиган (радикал), лекин кўпгина анъаналар вақт *синовидан ўтган* ва шу сабабли оқилонадир (ўнг), деб ишонади. Лекин бундай ифодалаш ҳам англашилмовчиликларга олиб бориши мумкин, чунки "ўнг радикализм" ибораси биринчи жаҳон уруши билан иккинчи жаҳон уруши оралиғидаги даврдаги Германиядаги муайян сиёсий оқимларни ифодалаш учун қўлланилган.

Платон *Қонунлар* ва *Сиёсатчи (Politikos)* асарларида идеалларни амалга ошириш қийинчиликларига кўпроқ эътибор қаратади. У идеал давлатнинг ҳар бир кишига муайян хусусий мулк ва оилага эга бўлишга рухсат қиладиган яна бир типини кўриб

чиқади. Бундай жамият ҳам қонунлар орқали бошқарилади. Бунда, Платоннинг фикрича, бошқарувнинг энг яхши шакли монархия (ваколатлар) билан демократиянинг (ижтимоий назорат) бирикмасидан иборатдир.

Бундай модификациялар Платоннинг *Давлат* асарида кўрсатган идеалига эмас, балки амалга оширилиши мумкин бўлган *ўртамол бўлган нарсага* алоҳида аҳамият берган Аристотелга олиб боради.

Санъатнинг этик масъулияти

Платоннинг диалоглари уни бадиий адабиёт классигига айлантирди. У нафақат файласуф, шу билан бирга шоир, сўз даҳосидир. Унинг диалоглари кўплаб санъат намоёндалари, шу жумладан, шоирларга (айниқса, Романтизм даврида) илҳом манбаи бўлиб хизмат қилган. У нафақат руҳий нарсаларнинг математик шакллари файласуфи, шу билан бирга "музалар" ва бадиий ижод файласуфи сифатида ҳам кўриб чиқилади[57].

Шунга қарамасдан, Платон ўзининг сиёсий фалсафасида санъат ва унинг вакилларига нисбатан анча скептик муносабат билдиради. У идеал давлатда санъат учун ғоят қатъий цензурани жорий қилади ва унинг талабларига мослашишни хоҳламайдиган ёки мослаша олмайдиган арбобларни ҳайдаб юборишни талаб қилади. Буларнинг ҳаммаси қандай уйғунлашади? Платоннинг санъатга нисбатан бунчалик икки ёқлама муносабатининг сабаби нимада?

Бунинг сабаблари кўп. Бизнинг талқин этишларимизнинг мунозарали эканлигини яна бир бор қайд қилиб, қуйидагиларни айтмоқчимиз.

Аввало шуни таъкидлаш керакки, Платон ҳақиқат, яхшилик ва гўзаллик ўртасида ёки фан, ахлоқ ва санъат ўртасида Маърифат давридан буён амалга ошириладигани каби аниқ чегара ўтказмаган.

Масалан, бизнинг давримизда санъатнинг ахлоқий ва сиёсий мулоҳазалардан мустақил ва фарқли нарса сифатида кўрсатувчи французча *"l'art pour l'art"*, "санъат санъат учун" ибораси ишлатилади. Ҳозирги нуқтаи назардан туриб, санъатнинг ҳақиқий ёки ўйлаб чиқарилган уйдирма, фойдали ёки бузғунчи эканлиги асосида эмас, балки фақат ўзининг хусусий мезонлари асосида баҳоланиши керак. Санъат асари ҳатто у ахлоқ ва ҳақиқатга хизмат қилмаса-да, буюк асар бўлиши мумкин! Бироқ Платон учун ҳақиқат, яхшилик ва гўзалликнинг бу тариқа

---

[57] Музалар — санъат ва фанларни тасвирлайдиган тўққизта грек маъбудаларидир: Клио (тарих), Эвтерпа (лирик шеърият), Талия (комедия), Мельпомена (трагедия), Терпсихора (рақс), Эрато (ишқ-муҳаббат шеърияти), Полигимния (мадҳия шеърияти), Урания (астрономия) ва Каллиопа (эпик шеърият).

қатъий чегаралаб қўйилиши бутунлай мақбул бўлмасди. Аксинча, у ғояларнинг ўзаро боғлиқлигини кўрсатган бўларди. Яхшилик билан гўзаллик ғоялар сифатида ўзаро боғлангандир. Гўзаллик яхшиликни, яхшилик эса — гўзалликни кўрсатади. Санъат ахлоқдан ажратилиши мумкин эмас. Этика билан эстетика[58] ажралмасдир. Бир томондан, бу Платоннинг санъатнинг ахлоқий холислиги тарафдори бўла олмаслигини англатади.

Ғоялар ҳақидаги таълимотда Платоннинг санъатга муносабатига таъсир қиладиган яна бир жиҳат ҳам мавжуд. Бу таълимотга биноан айнан ғоялар ҳақиқий реалликка эга. Ҳиссий идрок этиладиган олам нарсалари ғояларнинг муайян акси ҳисобланади. Бу шуни билдирадики, рассом буғуни тасвирлар экан муайян маънода нусхадан нусха кўчиради. Олдинига буғу ғояси мавжуд бўлади, сўнгра ҳиссий оламда кўплаб буғулар ва, ниҳоят, ҳиссий идрок этиладиган буғулардан бирининг тасвири пайдо бўлади. Санъат ғояларга нисбатан иккиламчи ва ҳатто учламчи бўлади — у нусхалардан нусха кўчиради! Шунинг учун санъат ҳақиқатни қайта тиклаш нуқтаи назаридан юксак баҳоланиши мумкин эмас.

Платоннинг санъатни тушунишида *нусхакашлик, ясамалик* ғояси асосий ғоя ҳисобланади. Ҳиссий нарсалар ғояларнинг нусхалари, санъат асарлари эса ҳиссий нарсаларнинг нусхалари ҳисобланади. Бироқ ғоялар шу билан бирга ҳиссий нарсалар учун ва сўнгра ҳиссий нарсалардан нусха кўчирадиган санъат асарлари учун идеаллар бўлиб ҳам ҳисобланади. Бинобарин, санъат арбоблари ғоялардан нусха кўчиришга ҳаракат қилишлари *лозим*. Платон фалсафасига биноан, ҳақиқий нусха кўчириш талаби муқаррардир.

Шундай қилиб, ясамали, *мимезис (mimesis)* сифатидаги санъат назарияси: олдинига ҳиссий воқеликни, сўнгра идеал реалликни (Платон учун ҳақиқий бўлган реаллик) ҳақиқий қайта тасвирлаш талаби билан боғлиқдир. Бироқ одамлар уларнинг бутун умрини қамраб оладиган таълим олиш жараёнида ҳиссий олам тажрибаси билан ғояларни эгаллаш ўртасида доимо кезиб юради. Бу санъат вакилларига ҳам тегишлидир. Мана шунинг учун, Платоннинг фикрича, санъат арбоблари нафақат ҳиссий нарсалардан, шу билан бирга бевосита ғоялардан ҳам илҳом олади, деб тасаввур этиш мумкин. Бундай ҳолда санъат ғоялар учун ўзига хос ўтказувчи муҳит бўлади. Бироқ бу, Платоннинг назарида, анча шубҳалидир, чунки санъат вакиллари файласуфлар сингари интеллектуал тайёргарликка эга эмас. Шу сабабли ғоялардан илҳомланган рассомлар ва артистлар ўзларининг ғояларни идрок этишларининг натижаларини ҳақиқий

[58] Эстетика — грекча *aistherikos* бўлиб, *aisthenesthai* — сезмоқ (идрок этмоқ) дан келиб чиққан.

қилиб қайта тасвирлай олмайди. Улар ғояларни бузиб қўйиши ҳайинроқ. Шу туфайли айнан файласуфлар ҳатто бевосита ғоялардан илҳомланиш ҳақида гап борганида ҳам ғоялар оламини билиш учун масъул бўлишлари лозим.

Давлат диалогида санъатнинг турли вакиллари ўзларини қандай тутиши батафсил баён қилинади. Масалан, шоирлар қанчалик жозибадор бўлса-да, лекин мажбурловчи ҳақиқатдан анча йироқ бўлиши сабабли ғояларни билувчилар томонидан назорат қилиниши керак: "бизнинг давлатимизда шеърият фақат худоларга мадҳиялар ва саховатпеша кишиларга таҳсинлар ўқиши сабаблигина қабул қилинади" [*Давлат*, 607а]. Бунга ўхшаш "сифат устидан назорат" нафақат сўз билан боғлиқ санъатга тегишлидир. У, шунингдек, мусиқа ва ашулага, Платоннинг назарида, руҳга бевосита таъсир қиладиган санъат турларига даҳлдордир. Шунинг учун Платон назорат қилинмайдиган оҳтиросларни қўзғатадиган мусиқани ва овутадиган ва эркалатадиган мусиқани ҳам тақиқлайди. Бошқа санъатлар сингари мусиқа ҳам руҳни тарбиялаш жараёнининг бир қисми ва ахлоқни мустаҳкамлаш воситаси бўлиши керак. У ҳам шеъриятга ўхшаб, бизнинг фикрларимиз ва ҳис-туйғуларимизни сохталаштирадиган ва бузадиган эмас, балки ғоялар ва адолатга эришишга кўмаклашадиган бўлиши лозим.

Платон ажратиш ва табақалаш эмас, балки яхлитлик ва диалектик интеграция соҳасида алоҳида қобилиятга эга бўлган файласуф эди. Бирлик билан ризолик ажратишга нисбатан юқори туради. Шу маънода у "холист", яхлитлик тарафдори эди. У ҳар хил соҳалар ва вазифаларни фарқламаслиги сабабли бундай соҳалар таклиф қилиши мумкин бўлган ижод эркинлиги учун ҳам жой топишга қодир бўлмаган.

4-б о б. Аристотель — Politeia: сиёсат ҳамжамоадаги ақлга мувофиқ ҳаёт сифатида

Ҳаёти. Аристотель (Aristotle, милоддан аввалги 384—322 йиллар) Македония соҳилида жойлашган иония полиси Стагирда дунёга келди. Унинг отаси Македония подшосининг саройида табиблик қиларди. Биологияга қизиқиш Аристотелда отасининг касби туфайли туғилган бўлса керак. Ҳар қалай, у Аристотелнинг фикрлаш тарзига кўп жиҳатдан таъсир кўрсатди (худди Платоннинг фикрлаш тарзига математика таъсир кўрсатгани каби) ва унинг бутун эмпирик хилма-хилликни тасниф қилишга бўлган интилишини белгилади.

17—18 ёшларида Аристотель Афинага келиб Академияга ўқишга кирди. Бу ерда у тахминан 20 йил, Платон вафот этган 347 йилгача яшади. Платон билан учрашув Аристотелнинг файласуф сифатида шалланишига жиддий таъсир кўрсатди. Кейинчалик у Платоннинг фалсафасидан секин-аста узоқлашди ва ўзининг фалсафасини ривожлантирди. Бу фалсафанинг кўпгина аспектлари Платоннинг қарашларига зид эди. Бу ғоялар ҳақидаги таълимотга ҳам, Платоннинг сиёсий назариясига ҳам тааллуқли. Агар Платон маълум маънода "юқоридаги" идеал ғояларга қараган бўлса, Аристотель "атрофдаги" кўп сонли хусусий ғояларга қаради. Агар Платон боқий ва мукаммал идеал давлат ҳақидаги таълимотни ривожлантиришга уринган бўлса, Аристотель, ишни мавжуд давлат турларини ўрганишдан бошлаб, улар орасидан амалга ошириш мумкин бўлган энг яхши давлатни топишга уринди. Аммо Платон билан Аристотелнинг таълимотлари ўртасидаги бу фарқлар уларнинг умумий жиҳатларини тўсиб қўймаслиги керак.

Платоннинг вафотидан сўнг Аристотель бир қанча саёҳатларга чиқди. Жумладан, у сув ости оламининг ҳаётини ўрганди (Лесбос ороли яқинида). Тавсифий биология фанининг вакили бўлган Аристотель *кузатиш* ва *таснифлашни* ўрганди (аммо *тажриба қилишни* эмас — тажриба қилиш Ренессанс давридан бошлаб ривожланди).

Аристотель кейинчалик Александр Македонский номи билан довруқ қозонган Македония тахтининг ворисига уч йилдан ортиқ устозлик қилди. Аммо улар бир-бирига чуқур таъсир кўрсатгани етарли даражада шубҳали. Аристотелнинг сиёсий қизиқишлари марказида доимо полис турган, у Александрнинг грекларни ҳам, форсларни ҳам ўз ичига олувчи империя тузиш ҳақидаги ғоясига қўшилмаган.

Александр тахтга ўтирганидан кейин Аристотель Афинага кўчиб келди ва бу ерда ўз мактаби — Лицейга асос солди (милоддан аввалги 335 йил)[59]. Бу Лицей 860 йилдан ортиқ, яъни барча ҳозирги замон университетларидан узоқ фаолият кўрсатди. Аристотель Лицей қошида кутубхона билан биринчи табиат ва тарих музейини ташкил қилди. Бу музейга бутун Грециядан ҳайвонларнинг барча турлари жўнатилиб турилар эди. Лицейда турли-туман тадқиқотлар ҳам ўтказиларди. Кўпинча уларни ташкил қилиш учун гуруҳлар тузиларди. Масалан, Аристотель ўзининг ёш тингловчилари ёрдамида грек полисларидаги бошқарув шаклларининг 158 тури тавсифларини тартиблаб чиққан. Бу улкан меҳнатнинг фақат Афинадаги конституцион ривожланиш тарихига тегишли қисмигина сақланиб қолган. Катта тўплам ва илмий маълумотнома (справочник)-ларни тайёрлаш ва нашр этиш бўйича ишлар ҳам шу тарзда амалга оширилган. Лицейда ўқилувчи курслар турли фан соҳалари: фалсафа, тарих, фуқаролик

[59] *Lycee* га ўхшаш ёки лицей — Франциядаги умумий таълим мактаби.

ҳуқуқи, табиатшунослик (биология), риторика, адабиёт ва шеърият санъатига тааллуқли бўлган. Аристотелнинг сақланиб қолган ишларининг аксарияти унинг лекциялари бўлса керак.

323 йили, Александрнинг вафотидан сўнг, афиналиклар Аристотелнинг Македониядаги ўтмиши ҳақида эслаб қолдилар. У шаҳарни тарк этишга мажбур бўлди ва бир йилдан сўнг 62 ёшида вафот этди.

Асарлари. Аристотелнинг кўпгина ишлари сақланиб қолган. Улар асосан олимнинг шогирдлари томонидан ёзиб олинган. Ўрта асрларнинг охирида (1200 йилдан кейин) Аристотелнинг ишлари Европанинг турли таълим марказларида ўқитиш учун тартибга солинди ва системалаштирилди. Аммо Аристотелнинг ўзи ҳар қандай саволларга жавоб берувчи ёпиқ ва тугал фикрлаш тизимини яратган инсон эмас, балки изланувчан файласуф эди.

Унинг энг муҳим асарлари *Органон*, *Метафизика*, *Физика*, мантиқий ва эпистемологик асарлар тўплами, этика ва сиёсий назариянинг турлича талқинлари, шеърият ва риторикага доир асарлар ҳисобланади. Аристотелнинг асарлари шунингдек дастлабки грек файласуфлари ҳақидаги маълумотлар манбаи сифатида ҳам қизиқиш уйғотади.

Ғоя ёки субстанция — Платон ва Аристотель

Платон ҳам, Аристотель ҳам инсон фақат ҳамжамоадагина муносиб ҳаёт кечириши мумкин деб ҳисоблаган. Бунда улар ҳамжамоа деганда грек шаҳар-ҳамжамоасини тушунадилар. Аммо идеалистик рационалист Платон билан танқидий *реалистик фикрловчи* файласуф Аристотель ўртасидаги фарқ уларнинг жамиятга қарашларида ҳам кўзга ташланади. Платон ўзи яшаган даврдаги жамиятни ақл-идрок талаблари нуқтаи назаридан танқид қилади ва сиёсатни жамиятни идеал талабларга мувофиқ ҳолатга келтириш *вазифаси* сифатида кўздан кечиради. Аристотель эса, аксинча, мавжуд давлат шаклларидан келиб чиқади ва ақл-идрокни чиндан мавжуд бўлган нарсаларни таснифлаш ва баҳолаш воситаси сифатида кўздан кечиради. Бошқача айтганда, Платон мавжуд тартибга нисбатан сифат жиҳатидан янги ниманидир мўлжал қилади, Аристотель эса мавжуд нарсаларнинг ичидан энг яхшисини қидиради. Аристотелнинг қарашлари нисбатан реалистик ҳисобланади, шу маънодаки, улар ўша даврдаги шаҳар-давлатларда мавжуд сиёсий шароитларга кўпроқ жавоб беради.

Албатта, Платон билан Аристотелни бундай таърифлаш уларни соддалаштириш демакдир. Аммо бу уларнинг соф сиёсий ва фалсафий назарияларидаги маълум фарқларни қайд этишга ёрдам беради. Бунга эътиборни қаратган ҳолда, улар кўпгина умумий жиҳатларга эга бўлганини ҳам унутмаслик керак. Платонизм билан аристотелизм ўртасидаги ўтишни характерловчи алоқалар ва изчиллик шу туфайли мавжуд бўладики, Аристотель Платонга *эътироз* билдиради, яъни Аристотель, Платоннинг таълимотига қарши асосли далилларни илгари сурган ҳолда, янги дунёқарашни дарҳол таклиф қилмайди. Агар уларнинг қайси бири кўпроқ ҳақ, деган саволни берадиган бўлсак,

Аристотель Платоннинг танқидий давомчиси деб айтишимиз мумкин. Масалан, Аристотель (худди Платон сингари!) ғоялар ҳақидаги платонистик таълимотни танқид қилади.

Бунда Аристотель қуйидаги далиллардан фойдаланади. Агар *яшиллик* ғояси барча яшил буюмлар учун умумий саналган нарсалар бўлса, у ҳолда яшиллик ғоясининг ўзи *яшил* бўлади. Аммо бунда яшиллик ғоясига бир вақтнинг ўзида унинг ўзи ҳам киради. Биз яшиллик ғояси ва айрим яшил буюмлар учун умумий ҳисобланган *қандайдир учинчи нарса* ҳам мавжудми, деб сўрашимиз мумкин. Бу учинчи нарсага нисбатан ҳам шундай саволни бериш мумкин ва ҳ.к. "Учинчи одам ҳақида"ги далилнинг моҳияти шундан иборат бўлади. Агар яшиллик ғояси яшил *бўлмайди* деб айтсак, у ҳолда бу ғоя барча яшил буюмларда мавжуд умумий нарсадир, деган фикрга маъно бериш қийин бўлади.

Платоннинг ўзи бундай далилларни ғоялар ҳақидаги таълимотга қарши илгари суради [*Парменид*, 130а-136а]. Бу Платон ҳам, Аристотель ҳам ғоялар ҳақидаги таълимотни рад этади деган маънони англатадими? Улар бу ғояларнинг танқидидан бир хил хулоса чиқарганми? Афтидан, Аристотель ғояларни ҳиссий нарсаларнинг ўхшаш хусусиятларини умумлаштириш йўли билан индуктив равишда ҳосил қилинадиган умумий тушунчалар сифатида кўздан кечирган. Масалан, яшиллик ғояси барча яшил буюмларга хос хусусиятларга нисбатан умумий тушунча ҳисобланади. Шу билан бирга ғоялар ақл-идрокка боғлиқ бўлмаган ҳолда айрим сезгидан юқори реалликда мавжуд бўлади. Ғояларни бундай тушунишдан келиб чиқиб ва "учинчи одам ҳақида"ги далилга ўхшаш қарши далилларга таяниб, Аристотель ғоялар ҳеч қачон нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлмайди, деган хулосага келади. Ғоялар фақат нарсалар "ичида" мавжуд бўлади ва бу ерда улар фикран танилади.

Платон ғояларнинг чегараланиши ҳақидаги ва нарсаларнинг ғояларга дахлдорлик усули ҳақидаги масалаларга асосланиб, *Парменидниг* ғоялар ҳақидаги таълимотининг оддий тахминини танқид қилади. Ёш (!) Суқротдан *бирлик* ва *кўплик* ғоялари (математик тушунчалар учун ҳам) мавжудми деб сўрайдилар. У шубҳасиз "ҳа" деб жавоб беради. *Гўзаллик* ва *яхшилик* ҳамда уларга мос тушунчалар учун ҳам ғоялар мавжудми? Яна "ҳа" деган жавоб берилади. *Одамлар* учун, *олов* ва *сув* учун-чи? "Ҳа", аммо Суқротнинг бу жавобида нисбатан ишончсизлик сезилади. *Соч* ва *лой* учун-чи? Улар ҳам ўз ғояларига эга бўладими? (Афтидан, бу ерда "шўрвадаги соч толаси" маъносидаги соч, яъни "ёш йигитнинг бошидаги соч" эмас, балки қандайдир салбий нарса назарда тутилган.) Суқротнинг фикрича, бундай нарсалар учун ғоя бўлиши мумкин эмас. Бошқача айтганда, нима ғояга эга-ю, нима ғояга эга эмаслиги етарли даражада ноаниқ бўлади. Афтидан, бу борада аниқ мезонлар мавжуд эмас. Шу билан бирга, чамаси, аҳамиятли нарсалар ғояга эга бўлади, фойдасиз нарсалар эса ғояга эга бўлмайди. Парменид бундай хулосани ёш Суқрот одатий фикрлар таъсирида бўлиб, мустақил фикрлашга ҳали қодир эмслигидандир, деб тушунтиради.

Навбатдаги муаммо дахлдорлик муаммоси ҳисобланади. Агар ғоялар ва нарсалар узун бўлиб, дахлдорлик макон категорияларида ғояга дахлдор ҳар бир нарсада ғоянинг бир қисми мавжуд бўлади, ёки ғоя ўзининг *бир қисмини* ҳар бир нарсага "беради" деб фикрланадиган бўлса, у ҳолда биз абсурд хулосаларга келамиз. Биринчи ҳолатда нарса ғояга эмас, балки фақат унинг бир қисмига дахлдордир. Иккинчи ҳолатда эса, афтидан, ғоянинг айнанлиги ғоя остидаги кўплаб ғояларда йўқолади ва уларнинг ҳар бири алоҳида нарсага дахлдор бўлади.

Шундан сўнг Платон идеаллар сифатидаги ғоялар ва бизнинг тушунчаларимиз ўртасидаги ўзаро алоқага доир муаммоларни кўздан кечиради.

Платон ғоялар ҳақидаги концепциядан унга қарши бу қарши далилларни илгари сурганидан кейин воз кечадими? *Парменидда* у *бирнинг бошқага* муносабатини, унинг ўзига муносабатини ва кўпга муносабатини диалектик тадқиқ

қилишда давом этади ва бунда икки муқобил гипотезадан (бири *мавжуд* ва бири *мавжуд эмас*) келиб чиқади.

Диалогнинг ушбу қисми талқини платоншуносликнинг асосий муаммоларидан ҳисобланади. Норвегиялик тадқиқотчи Егиель А. Вюллэр (Egil A. Wyller, 1925)нинг фикрича, диалогнинг ушбу қисмида Платон ўз фалсафасининг энг муҳим қисми – диалектик тафаккур усулини очиб берган. Бу усул дастлаб фикрнинг чегараларига олиб боради ва уларнинг ортида биз муҳокама ва ифода қила оладиган нарсалардан ташқарида жойлашган таърифлаб бўлмайдиган азалий ибтидо (нем. *Urgrund*) кўзга ташланади. Сўнгра, тескари ҳаракатда, азалий ибтидодан таралган нур каби, тафаккур принциплар ҳақидаги таълимот ва билиш назарияси орқали "қуйи"га қараб кетади ва бу ерда ғоялар уларнинг ўзаро алоқаларида турли даражада, нур ҳиссий идрок қилинувчи дунёнинг хилма-хиллиги ва хаосига сингиб кетгунича кўзга ташланиб туради. Бу Платон диалектик тафаккур усулини ишлаб чиқувчи "неоплатонистик мистик" экандигидан далолат беради. Ушбу талқинга мувофиқ, ғоялар ҳақидаги таълимотга доир анъанавий тушуниш ҳақиқатнинг "тошбақа" нуқтаи назаридан кўрилишини эслатади. Нур ва азалий ибтидо *"қуйидан"*, нарсалар ва ҳиссий дунё эгаллаган жойдан туриб кўздан кечирилади ва *"юқорига"* абстрактлаштириш йўли билан билинади. Бу ўринда ғоялар ҳақидаги таълимотга қарши юқорида келтирилган далилларни муросага келтириши мумкин бўлган юқоридаги нур тилга олинмайди. Таҳлилий ёндашувдан халос бўлгач, биз "бургут"нинг ҳолатига тушамиз ва энг олий абадий ибтидо юксаклигидан туриб ғоялар дунёси орқали "қуйига" ҳиссий дунёга қараймиз. Шундай қилиб, ғоялар дунёси кўплаб индукциялаштирилган, гипостазиялаштирилган умумий тушунчалар эмас, балки азалий ибтидо юқоридан туриб ҳиссий дунёга таратувчи нур бўлиб чиқади. ғоялар ҳақидаги таълимотнинг оддий талқинида назарда тутилувчи дунёнинг идеалистик икки марта кўпайиши биз неоплатонистик фалсафа ва теологияда луч келадиган тип эманациясининг динамик назарияси фойдасига енгилади.[60]

Бошда биз Платон билан Аристотель ғоялар ҳақидаги таълимотга қарши бир хил типдаги далилларни илгари сурганлигини айтиб ўтдик. Кейин эса, "битта далил" уларнинг ҳар бири учун турли маънога эга бўлгани, чунки турли контекстга (ё Платон, ё Аристотель фалсафаси контекстига) жойланганини кўрсатишга уриндик. Шунинг учун бу далилни у тегишли бўлган контекст ёки бир бутунликдан ташқарида муҳокама қилиш ноаниқлик туғдиради. Бундан ташқари, икки ёки ундан ортиқ контекстдаги далилни битта ўша далил деб айтиш ҳам ноаниқликка сабаб бўлади.

Бу ўринда биз алоҳида аспектлар (далиллар, тушунчалар) билан улар мансуб бўлган яхлит фалсафий таълимот ўртасидаги ички алоқага доир масалаларга тўхталамиз. Алоҳида далиллар билан яхлит фалсафий таълимотнинг ички ўзаро алоқаси хусусий далиллар ёки тезисларни ажратиш, ўхшатиш ва қиёслашда ноаниқлик туғдиради. Шунинг учун фалсафа тарихида турли системаларни қиёслаш маълум маънода ишончсиз ҳисобланади. Изоляция қилинган мавзуларнинг схематик баёнларига нисбатан ҳам худди шундай деб айтиш мумкин. Шунинг учун ҳар бир системага маълум даражада чуқур кириб бориш, унинг асосларини чуқур ўрганиш ва айниқса, дастлабки манбаларни мутолаа қилиш фалсафани ўрганишнинг тўғри усули ҳисобланади.

---

[60] "Негатив" теологияни ҳимоя қилган неоплатоник Плотин ва Уйғониш даври файласуфи Николай Кузанский қарашларига ўхшаш. Яширин Худо, *Deus absonditus*, "кўринишн" мумкин эмас, зотан у "кўрувчи" кўзнинг қисми ҳисобланади. Николай Кузанский. *Яширин Худо ҳақида.* – Николай Кузанский. *Асарлар.* Икки жилдлик. – М., 1979. Т. 1. – С. 283—288.

Платон, анъанавий талқинга мувофиқ, ғоялар бу *чиндан* ҳам мавжуд нарсалардир, деб ҳисоблайди, Аристотель эса, *эркин* тарзда *алоҳида нарсалар*, ёки — Аристотель таъбири билан айтганда — *субстанциялар*[61] мавжуд бўлади, деб таъкидлайди. Эйфель минораси, қўшнининг ити ва мана бу қалам алоҳида нарсаларга мисол ёки Аристотель айтган маънода субстанциялар бўла олади. Уларнинг барчаси эркин мавжуд бўлади. Шу билан бир вақтда Эйфель минорасининг баландлиги, итнинг қора юнги ва қаламнинг олти қиррали кесими минора, ит ва қаламдан эркин ҳолда мавжуд бўлмайдиган хоссалар ҳисобланади. Субстанциялар хоссаларга эга бўлади ва хоссалар субстанцияларнинг хоссалари сифатида мавжуд бўлади. Хоссалар субстанциялардан ташқари бошқа ҳеч қаерда эркин мавжуд бўлмайди.

Биз турли сариқ предметларга қараб "сариқлик" хоссаси ҳақида гапиришимиз мумкин. Бу бошқа объектлар ва уларнинг хоссалари учун ҳам мумкиндир. Аммо, Аристотелга мувофиқ, бу "сариқлик" хоссасини эркин мавжуд бўлган ғояга айлантирмайди. "Сариқлик" хоссаси фақат сариқ нарсаларда сариқ нарсалар мавжуд бўлгани учун мавжуд бўлади.

Бинобарин, биз ўзимиз биладиган отларга қараб, улар ҳақида отлар сифатида гапиришимиз мумкин. Ҳар бир алоҳида отнинг индивидуал ва тасодифий хоссаларини чиқариб ташлаганимизда, биз фақат барча отлар учун характерли бўлган хоссаларнигина қолдирамиз. Бу жиҳатдан отлар чавкар бўладими ёки қорами, семиз бўладими ёки ориқми, ювош бўладими ёки асовми — аҳамият касб этмайди. От нима эканлиги ҳақида ўйлаётганимизда бу хоссалар аҳамиятсиз ҳисобланади. Аммо бошқа хоссалар ҳам борки, уларсиз от от бўла олмайди, масалан, отнинг сут эмизувчи бўлиш ва туёқларга эга бўлиш хоссалари. Бундай хоссалар аҳамиятли хоссалар деб аталади — улар ушбу субстанция турини характерловчи хоссаларни ифодалайди. *Аҳамиятли* ва *аҳамиятсиз хоссалар* ўртасидаги фарқланиш ёрдамида биз *тур тушунчасини*, масалан, отлар эга бўлган аҳамиятли хоссалардан ташкил топувчи "от" турини таърифлашимиз мумкин.

Аристотель субстанциялар бу чиндан ҳам мавжуд нарсалардир, деб таъкидлайди. Аммо хоссалар ва турларнинг мавжудлиги нисбий ҳисобланади, зотан улар субстанцияларда ёки субстанциялар билан (алоҳида нарсалар тарзида) мавжуд бўлади. Буни схемада қуйидагича ифодалаш мумкин.

Сариқ эшик	=	Алоҳида нарса	=	Эркин мавжудлик
Сариқ		Хосса ва турлар		Нисбий мавжудлик

[61] "*Substantia*" грекча "ousia" сўзининг лотинча эквиваленти ҳисобланади. Кейинчалик биз *субстанция* термини бошқа файласуфлар, жумладан, Декарт билан Спинозанинг таълимотларида ҳам муҳим роль ўйнаганини кўрамиз. Аммо улар бу терминга мутлақо бошқача маъно юклайдилар.

Бу маънода Аристотель ғояларни нарсаларга юклайди, хоссалар ва турларни эса алоҳида нарсаларда мавжудлик билан боғлайди.

Бир қарашда Аристотелнинг чегаралаши содда ва тушунарлидек туюлади. Аммо уни яқиндан кўздан кечирганимизда, у жуда тез мураккаблашади. Агар ёркин мавжуд бўлган алоҳида объектдан барча нисбий мавжуд бўлган хоссаларини олиб ташласак, ундан *нима* қолади?

Платон билан Аристотель ўртасидаги муносабатни схематик тарзда шундай характерлаш мумкин.

Платон ҳам, Аристотель ҳам концептуал сўзлар (хоссаларнинг номлари, "қизил", "юмалоқ" сингари ва ҳ.к., ҳамда турларнинг номлари, "от", "одам" сингари ва ҳ.к.) *мавжуд нимани*дир кўрсатади, деб ҳисоблайди. Аммо Платоннинг фикрича, бу *"нимадир"* ҳиссий феноменлар ортида мавжуд бўлган *"ғоялар"*дир. Биз мана бу стул ва бу стул кўк деб айтамиз, аммо буни кўриш учун биз "стол" ғояси ва "кўклик" ғоясига эга бўлишимиз керак. Айнан ғоя бизга феноменларнинг, айтайлик, "стул" сифатида, "кўк" сифатида мавжудлигини кўришимизга имкон беради. Аристотель эса, аксинча, бу *"нимадир"* ҳиссий идрок қилинувчи ҳодисаларда мавжуд бўлган *"шакллардир"*, деб ҳисоблайди. Аммо буни ҳаддан ташқари айнан тушунмаслик керак. Аристотелга мувофиқ, биз фақат ақл ёрдамида универсал нарсалар, ёки шаклларни англаб етишимиз мумкин. Конкрет от учун энг муҳим ҳисобланган нарсадан абстракцияланиб, биз умумий "от" шаклини идрок эта оламиз. Аммо биз конкрет отни ҳиссий идрок этамиз, конкрет отда чиндан мавжуд бўлган "от" шаклини эса, биз фақат ҳиссий ва ўзига хосдан абстракциялашимиз мумкин.

Платон ҳиссий тажрибани билишнинг номукаммал шакли деб ҳисоблайди. Ҳақиқий билиш ғояларни тушуниб етиш демакдир. Бу ғояларни тушуниб етиш ғоялар дунёсини ҳиссий дунё ортида кўра билишни назарда тутади.

Аристотель ҳиссий тажриба ва эмпирик нарсаларга янада ижобий маъно юклайди. Мавжуд нарсалар ва ягона мавжуд нарса, бу, энг аввало, алоҳида нарсалар (субстанциялар)дир. Аммо биз фикрлаш ёрдамида бу нарсалардаги умумий шаклларни ажратишга қодирмиз. Абстракциялаш ёрдамида биз нарсалардаги умумий шаклларни кўра биламиз. Бошқача айтганда,

---

[62] *Аристотель учун билиш ҳиссий тажрибадан бошланади.* Аммо, бу ҳақда, масалан, турли отларни ҳиссий идрок этиш ҳақида фикр юритиб, инсон барча алоҳида отларда мавжуд бўлган *"от" шаклини* билиши мумкин. Фалсафий билиш шакллар ҳақида фикрлашда давом этиш натижасида мумкин бўлади.

Аристотель турли назарий *фанларни олдин тажрибадан абстракцияланишнинг турли даражалари* сифатида талқин қилган деб айтиш мумкин. *Кундалик ҳаёт дунёсида* биз моддий нарсаларнинг бевосита ҳиссий тажрибасига эга бўламиз. Физика алоҳида моддий нарсаларнинг турли аҳамиятсиз хоссаларидан абстракцияланади. Ҳозир ва бу ердаги конкрет тош эмас, балки тош маълум оғирлик ва ҳаракатга эга бўлган жисмоний объект сифатида унинг объекти бўлиб ҳисобланади. *Математика* асбтракцияланишнинг кейинги даражасини

Аристотель ҳиссий тажриба ва фикрлашни Платонга нисбатан кўпроқ тенг ҳуқуқли деб ҳисоблайди.[62]

Биз платонизм билан аристотелизм ўртасидаги фарқларнинг муҳокамасига *универсалиялар ҳақидаги мунозара* [6-боб] муносабати билан яна қайтамиз.

Онтология ва эпистомология — шакл ва материя; тўрт сабаб

Мавжудликнинг фундаментал шакллари ҳақидаги фалсафий таълимотлар, жумладан, ғоялар ҳақидаги ҳамда субстанция ва хоссалар ҳақидаги таълимотлар онтологияга киради. Билишнинг фундаментал шакллари ҳақидаги таълимотлар эса эпистемология (билиш назарияси)ни ташкил қилади.

Аристотель учун билиш жараёнидаги биринчи қадам ҳисларимизнинг алоҳида нарсаларни идрок этиши ҳисобланади. Кейинги қадам аҳамиятли ва умумийни тасодифийдан абстракциялаш йўли билан тушуниб етишдан иборат бўлади. Шундан кейин аҳамиятли ва умумий, айтайлик, тур сифатидаги "от" таърифида ифодаланади. Агар биз турнинг аҳамиятли хоссалари таърифига эга бўлсак, у ҳолда биз нисбатан юқори даражадаги билимга эга бўламиз, зотан энди унинг объекти ўзгармас ва аҳамиятлидир. Бинобарин, Аристотель билимни олишни ҳиссий тажрибадан бошланиб, моҳиятни англаш билан тугалланувчи жараён сифатида, аҳамиятли ва умумий ҳисобланган нарсаларни аниқлашга олиб борувчи абстракциялаш жараёни сифатида кўздан кечиради.

Гарчи Аристотель айнан алоҳида нарсалар, субстанциялар эркин мавжуд бўлишини (унинг онтологик тезиси) таъкидлаган бўлса-да, шу билан бирга у, биз излашимиз керак бўлган билим бу аҳамиятли ва умумий хоссаларни билиш демакдир (унинг эпистемологик тезиси), деб ҳам ҳисоблайди.

Алоҳидани билишдан умумий ва аҳамиятлини билишга ўтиш

намоён этади — у нарсаларнинг моддий хоссаларидан абстракцияланади, яъни нарсалар фақат геометрик шакллар ёки миқдорий маънолар (сонлар) сифатида қатнашади. Ниҳоят, кейинги абстракцияланиш натижасида биз тўлиқ универсал принцип ва хоссаларни тадқиқ қилувчи *метафизикага* келамиз.

Аристотель ҳиссий тажрибадан абстракцияланиш воситасида гўёки "юқорига" ҳаракатланиб боради. Платон эса, аксинча, маълум маънода "юқоридан" бошлаб, "қуйига" — ҳиссий идрок қилинувчи дунёга тушиб боради. Аммо бу тушиш ғояларнинг амалга оширилиши бўлиб ҳисобланади. Биз, Платонга мувофиқ, ғоядан бошлай олмаймиз. Бу қараш фақат ғояларнинг нарсаларда мавжудлигини билиш орқали, яъни уларни тушиш билан предметлаш орқали диалектик жиҳатдан "юқорига" айланади. Айнан ғояларни диалектик тушуниб етишгина — бунга эга бўлинганидан кейин — аниқ ва ишончли ҳисобланади. Биз математика, физика ва гуманитар фанлар орқали "қуйига", янада ўзгарувчан объектларга тушиб борамиз ва уларни билиш тобора ишончсиз ва ноаниқ бўлиб боради. (Ҳеч ким билишни фақат ғоялар дунёсидан бошламайди. Биз ҳаммамиз умр бўйи давом этувчи ғояларни энг яхши тушуниб етишга бўлган уринишда "юқори" ва "қуйи" ўртасида кезишимиз керак бўлади.)

(ўзига хос индукция)дан кейин бошқа ҳақиқий фикрларни олиш имконини берувчи *мантиқан умумий аҳамиятли хулосалар* (дедукциялар) шаклидаги моҳиятни билиш рўй беради. Агар биз от сут эмизувчи эканлиги ва Чибор от эканлигини билсак, Чибор сут эмизувчи эканлигини *келтириб чиқаришимиз* мумкин. Аристотель бундай турдаги умумий аҳамиятли ва зарур хулосалар ҳақидаги таълимот сифатида силлогистикани ишлаб чиққан аллома ҳисобланади.

1500—1600-йилларда янги экспериментал фан юзага келиши билан индуктив таърифланишлар моҳиятини белгилаш сари олиб борувчи умумий ва улардан келтириб чиқарилувчи дедуктив оқибатлар аҳамиятини таъкидловчи Аристотелнинг билиш назарияси жиддий танқид остига олинди. Аммо Аристотель ҳамма билиш ҳам алоҳида нарсаларни ҳиссий идрок қилишнинг ёки моҳиятларни индуктив тушуниб етишнинг натижаси бўлади, деб ҳисобламаган эди. Жумладан, у билишнинг бу икки шаклидан фарқ қилувчи амалий доноликка [праксис ҳақидаги параграфга қаранг] ҳамда исботсиз, лекин рад қилиб бўлмас асос принциплар (масалан, қарама-қаршилик принципи)ни тушуниб етишга асосланади. Билишнинг бу икки специфик шаклини биз қуйида таҳлилдан ўтказамиз, ҳозир эса Аристотель интилган моҳиятни тушуниб етишни кўриб чиқамиз.

Моҳиятни тушуниб етиш фақат тегишли турнинг таърифини статик билишнинг ўзи эмас. Ҳодисани тушуниш учун уни айнан шундай қилган *сабабларни* билиш зарур. Аристотель "сабаб" (лотинча — *causa*) деганда ҳозир қабул қилинганидан кўпроқ нарсани тушунади. Барча нарсаларнинг фундаментал хоссалари ва нарсани айнан шундай қиладиган фундаментал сабаблар Аристотелнинг онтологиясида кўздан кечирилади. Ундаги таянч иборалар қуйидагилардан иборат:

1. Субстанция
2. Шакл/материя
3. Тўрт "сабаб"
4. Воқелик/имконият; ўзгариш
5. Теология

Ҳар бир алоҳида нарса (субстанция) *шакл* ва *материядан* ташкил топади. Бир юмалоқ лой маълум шаклга эга бўлади ва лой ҳам ўз ҳолича материя демакдир. Кулол юмалоқ лойдан пиёла ясаши мумкин. Натижада бу (маълум шакл ва материяга эга бўлган) бир юмалоқ лой нисбатан нозик шаклга эга *янги* алоҳида нарсага айланади.

Маълум материал — лойнинг маълум шакл билан бирлаштирилиши натижасида лойдан пиёла ҳосил бўлади. Шакл бизга пиёла қандай нарса эканлигини билдиради. Материал эса пиёла нимадан ясалганини билдиради. Аммо пиёла ўзини ўзи ясаган нимадир эмас. Уни кулол ясаган. Уни ясашга киришганида,

кулол пиёла ўзининг вазифаси (масалан, сув солиш)га мос келиши учун қандай кўринишда бўлиши кераклиги ҳақида маълум ғояга эга бўлган. Мос келувчи хом материални ишлаб, кулол пиёлани ясаган.

Аристотелнинг тўрт сабаб ҳақидаги таълимотини мана оддий мисолда кўрсатиш мумкин. Сопол пиёла тўрт "сабаб" ёки принциплар билан белгиланади. 1) Тугалланган пиёла ҳақидаги тасаввур мақсад ҳисобланиб, бутун пиёла ясаш жараёни унга эришишга қаратилади. Бу тасаввур *якуний сабаб (causa finalis)* ҳисобланади. Телеологик принцип (грекча *telos* – мақсад) ўзгартиришдан иборат бунёд этиш жараёнининг мақсадга қаратилганлигидан иборат бўлади. 2) Кулолнинг хом материални ишлаши жараённи ҳаракатлантирувчи куч ёки жараён манбаи ҳисобланади. У *ҳаракатланувчи сабаб* (*causa efficiens*) ҳисобланади. Жараёнга ташқи механик куч сабаб бўлгани сабабият принципини ташкил қилади. 3) Пиёла унинг *моддий сабабини* (*causa materialis)* ташкил қилувчи материалдан, ёки *моддийлик принципига* кўра ясалади. Бу сабаб материяга мос келади. 4) Ниҳоят, биз пиёла ва лой вақтнинг ҳар бир лаҳзасида эга бўлган конкрет шаклларга эгамиз. Бу шакллар улар эга бўлган хоссалар демакдир. *Шаклий сабаб, ёки шаклийлик принципи* (*causa formalis*) юқорида айтиб ўтилган шаклларга мос келади.

Бу принциплар ёки сабабларнинг ҳар бири фалсафий мунозараларнинг предмети бўлган ва бўлиб қолаётир. Шаклийлик принципи (шаклий сабаб)ни қандай тушуниш кераклиги антик даврда Платон ғоялари ҳақидаги, Ўрта асрларда универсалиялар ҳақидаги ва бугунги кунда номинализм ва реализм ҳақидаги мунозараларнинг бир қисми бўлиб ҳисобланади.

Мунозаралар ҳаракатланувчи ва якуний сабаблар ўртасидаги муносабатлар кўздан кечирилганида айниқса кескин тус олган. Уйғониш даврида кўпчилик телеологик принцип *(causa finalis)*дан воз кечди. Бугунги кунда ижтимоий ва гуманитар фанларда тушунтиришнинг каузал ва телеологик схемаларига доир баҳслар тўхтаётгани йўқ.

Бошқа бир муаммоли соҳа *материя* тушунчаси билан боғлиқ. Бир томондан, материя деганда лой, тош ёки ёғоч сингари материални тушуниш мумкин. Битта ўша материал, масалан, ёғоч бўлаги турли нарсалар, масалан, стулнинг оёғи ёки болға дастаси учун материя бўлиши мумкин. У дурадгорнинг ихтиёрига кўра турли шаклга кириши мумкин. Биз шунингдек стулнинг икки оёғи аниқ бир хил бўлишини ҳам тасаввур қилишимиз мумкин. Улар бир хил шаклга эга бўлади. Шакл ёки хоссалар умумий ҳисобланади. Игналарни оммавий ишлаб чиқаришда уларнинг барчаси бир хил бўлиб кўринади. Уларнинг барчаси бир хил хоссалар – шакл, ўлчам, ранг ва ҳоказоларга эга бўлади. Шунга қарамай, улар битта игна эмас, балки турли игналар бўлиб ҳисобланади, зотан ҳар бир игна ўз хусусий "материяси"га эга бўлади. Айнан шу эгалик уларни битта эмас, балки турли нарсаларга айлантиради. У шунга олиб келадики, игналар маконда турли – масалан, бир-бирининг ёнидаги — жойларни эгаллайдилар, бир нечта игна маконда ҳеч қачон битта ўша жойни эгалламайди. Бу маънода материя "индивидуаллаштирувчи", яъни нарсани *алоҳида* нарсага айлантирувчи бўлиб ҳисобланади. Бинобарин, материя бу маънода (*materia secunda*) индивидуаллаштириш принципи сифатида кўздан кечирилади.

Хўш, *материя бирон-бир шаклга киргунга қадар* нима бўлиб ҳисобланади?

Биз шаклга эга бўлмаган нарса ҳақида сўзлай ёки фикрлай оламизми? Бу маънода материя (*materia prima*) анча муаммоли тушунчадир.

Шу билан бирга, Аристотель анъаналаридаги материя одатда *муаннас асос* (*женское начало*) билан, шакл – шакллантирувчи – эса *эркакча асос* билан боғланади. Шунга ўхшаш тушуниш кўпинча оддий онгда ноаниқ тарзда мавжуд бўлади, масалан, она замин пассив материал сифатида кўздан кечирилганида; экқон ерни ҳайдаб, уруғ қадаганидан кейин, у ҳосилдор ерга айланади.

Биз кулол меҳнати мисолида тўрт сабаб ёки принципни кўрсатиб бердик. Бу маълум даражада Аристотель руҳида бўлиб, унинг фикрлари кўпинча турли ҳунармандликларга хос бўлган яратиш жараёнлари таҳлилига асосланган дир. Шу билан бир вақтда у таянч нуқтаси сифатида биологиядан ҳам фойдаланади[63].

Тўрт сабаб ҳар қандай нарсага хосдир. Тирик организмлар (атиргул ва мушук каби) ўз ривожланиши натижаси сифатида кўпайганида, якуний сабаб ва ҳаракатланувчи сабаб маълум маънода нарсаларнинг ўзининг ичида бўлади, деб айтиш мумкин. Улар ташқи таъсир, масалан, кулолнинг таъсири натижасида эмас, балки ўз ҳолича мақсад ва ҳаракатлантирувчи кучга эга бўлади. Бу ўринда биз *табиат ва инсон фаолияти* (маданият) ўртасидаги фарқ билан тўқнаш келамиз. Табиий нарсалар, инсон томонидан яратилган нарсаларга қарши ўлароқ, тўрт сабаб, ёки принципларга *ўз ҳолича* эга бўлади.

Аммо барча табиий нарсалар ҳам шундай бўлавермайди. Масалан, тош ва сув сингари жонсиз нарсаларга ривожланиш хос эмас. Уларга нисбатан якуний сабаб ҳақида гапириш етарли даражада муаммолидир.

Аммо Аристотелнинг "табиий", "мажбурий" ҳаракатлар ҳақидаги таълимоти якуний сабабларни ноорганик табиат билан боғлаш имконини беради. Энг аввало шуни қайд этиш керакки, Аристотель ўзгаришларнинг тўрт типини жорий қилган. 1) *Субстанциал ўзгаришлар* субстанция (нарса)ларнинг юзага келиши ва йўқолиши билан боғлиқ бўлади. Бунга отнинг туғилиши ва ўлишини мисол қилиш мумкин. 2) *Сифат ўзгаришлари* субстанция (нарса) хоссаларининг ўзгариши билан боғлиқ бўлади. Бунга баргнинг яшилдан сариққа айланишини мисол қилиб кўрсатиш мумкин. 3) *Сон ўзгаришлари* субстанция (нарса)ларнинг хоссаларга кўп (ёки оз) даражада эга бўла бошлашлари билан боғлиқ бўлади. Айтайлик, мушук нисбатан оғир ва семиз ёки енгил ва озғин бўлиши мумкин. 4) Макондаги ўзгаришлар субстанция (нарса)нинг маконда ўз ўрнини ўзгартириши билан боғлиқ бўлади. Бу, масалан, тош ерга йиқилганида ёки ўқ нишонга қараб йўналганида рўй беради.

Табиий ва мажбурий ҳаракатлар ҳақидаги таълимот ўзга-

---

[63] Грек полисида ҳунармандчилик ва қишлоқ хўжалиги етакчи ўринда турганлиги билан солиштиринг.

ришларнинг сўнгги турига тааллуқли. У барча нарсалар тўрт элемент: олов, ҳаво, сув ва тупроқдан ташкил топади, деган тахминдан келиб чиқади. Дастлабки икки элемент "юқорига" қараб интилса (олов ҳаводан кўра кучлироқ интилади), сўнгги икки элемент "қуйига" интилади (тупроқ сувдан кўра кучлироқ интилади). Турли нарсаларни ташкил қилувчи элементларнинг сони ҳам ҳар хил бўлади. Бинобарин, таркибида тупроқ миқдори кўп бўлган нарсалар табиий равишда "қуйига" интилади. Таркибида ҳаво миқдори кўп бўлган нарсалар, табиийки, таркибида тупроқ кўп бўлган нарсалардан тепада туради. Таркибида олов кўп бўлган нарсалар юқорига интилади, уларнинг тагида эса таркибида ҳаво кўп бўлган нарсалар жойлашади. Бу шуни англатадики, айрим нарсаларнинг тушиши уларнинг "ўз табиий ўрнига интилиши" билан изоҳланади. Нарсаларнинг табиий ўрни эса уларнинг таркибидаги тўрт элементнинг нисбати билан белгиланади. Шундай қилиб, тушиш ҳаракати якуний сабаб ёрдамида изоҳланади.

Тўрт сабабни қўллаган ҳолда, нарсанинг табиий ўрни унинг якуний сабаби демакдир, нарсанинг оғирлиги унинг ҳаракатланувчи сабабидир, нарсанинг табиий ўрнига олиб борувчи йўл унинг шаклий сабаби ҳисобланади ва нарса ясалган материал унинг моддий сабабидир, деб айтиш мумкин.

Агар биз камондан горизонтал йўналишда ўқ узсак, у дастлаб горизонтал ҳаракат қилади, сўнг секин-аста пастлай бошлайди ва бурчак остида ерга тушади. Камондан узилган ўқ тўппа-тўғри ерга тушмайди. Зотан ўқ маълум йўналишда ҳаракатлантирилган ва бу ҳаракат унинг табиий ҳаракати, яъни тўппа-тўғри ерга тушишдан фарқ қилади. Камондан узилган ўқ ўзи танлаши мумкин бўлмаган йўналишда ҳаракатланишга "мажбур" бўлади. Аристотелнинг "мажбурий" ҳаракат ҳақидаги таълимотининг моҳияти шундан иборат.

Уйғониш давридан бошлаб бундай ҳодисалар бошқача изоҳланади, якуний табиий сабаблар ҳақидаги тасаввур билан бирга "табиий" ва "мажбурий" ҳаракатлар тушунчаси ҳам рад этилади (Галилей).

Астрономияда Аристотель дунёнинг қуйи ва юқори сфераларини фарқлаган. "Табиий" ва "мажбурий" ҳаракатлар ҳақидаги таълимот дунёнинг Ерга яқинроқ қисми ("ёруғ жаҳон")га нисбатан қўлланган. Юлдуз ва сайёралар юқори сферага мансуб бўлиб, бу ерда ҳаракатлар мукаммал давралар бўйлаб турғун тезликда амалга ошади. Аристотелнинг астрономияси уч фундаментал тахминдан келиб чиқади. 1) Дунё қуйи ва юқори сфераларга бўлинган бўлиб, уларнинг ҳар бирига специфик ҳаракат қонунлари хосдир. 2) Юқори сферада ҳаракатлар айланма бўлади. 3) Самовий жисмлар давралар бўйлаб турғун тезликда ҳаракатланади. Бундан ташқари, дунё якуний деб тушунилган. Бу тахминларнинг барчаси Птолемей (тахминан 127—145 йиллар) яратган

дунёнинг манзарасига [5—6-бобларга қаранг] киритилган бўлиб, у Янги давргача, Коперник, Кеплер ва бошқалар томонидан қайта кўрилгунга қадар етакчилик қилди. Янги механика (Галилей, Ньютон) Ер юзасидаги ҳаракат ҳақидаги аристотелча тушунишни қандай рад этган бўлса, янги астрономия (Коперник, Кеплер, Ньютон) ҳам кўрсатилган уч таклифни шундай инкор қилди. Янги қарашларга мувофиқ, бутун дунё бир хил қонунларга бўйсунади. Самовий жисмлар эллиптик орбиталар бўйлаб чексиз коинотда ўзгарувчи тезликда ҳаракатланади.

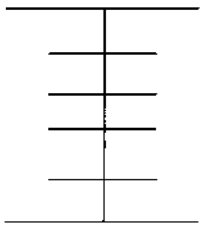
Шакл ва материяни аристотелча фарқлаш актуал ва потенциални қарама-қарши қўйиш билан узвий боғланади. Уруғ бу ерда ва ҳозир (актуал) фақат уруғ бўлади, аммо унда *табиий қобилият*лар (потенциаллик), масалан, дарахтга айланиш қобилияти ҳам мавжуд. Уруғ эга бўлган қобилиятлар *амалга ошади*. Потенциаллик актуаллашади.

Аристотель барча нарсаларга бўлган ушбу (биологик) қарашни умумлаштиради. Барча алоҳида нарсалар уларга хос бўлган потенциал ва актуал ҳолатлар ўртасидаги кескинлик ҳолатида мавжуд бўлади. Барча нарсалар ўз потенциаллигини актуаллаштиришга интилади. Бу ўринда Аристотель, милетчи ва атомистлардан фарқли ўлароқ, ўзгаришни механик эмас, балки биологик тушунтиришни таклиф қилади. *Ўзгариш бу потенциалликнинг актуаллашиши демакдир.*

Ўзгаришни тушунтиришда Аристотель муаммоли бўлган *йўқлик* тушунчасини маълум маънода четлаб ўтишга муваффақ бўлади. Ўзгаришлар йўқлик ва борлиқ ўртасидаги тебраниш сифатида кўздан кечирилмайди. Туғилиш йўқдан бор бўлиш эмас, *ex nihilo*. Биологик ривожланиш ва ҳунармандлик фаолияти билан боғлиқ ўзгаришлар мавжуд қобилиятларнинг амалга оширилишини ўз ичига олади. Мумкин бўлган нарсалар потенциалликлар сифатида *мавжуд бўлади*.

Актуал ва потенциалнинг ўзаро муносабатлари ҳақидаги таълимотдан худди Платон учун бўлганидек, Аристотель учун ҳам воқелик *мавжуд, ушбу* билан айнан эмас, деган хулоса чиқариш мумкин. (Бу "воқеликни "позитив", яъни мавжуд сифатида" тушуниш ҳақидаги позитивистик тушунчага зиддир.) *Актуаллашишга* интилган нарсалар Аристотель учун воқелик бўлиб ҳисобланади. Потенциаллик ва актуаллашишсиз ҳақиқий бўлган соф актуаллик бундан мустаснодир. Воқелик бўлиш актуаллашишга қодир бўлиш демакдир. Шу туфайли воқелик чуқур динамик кескинликка эга бўлади. Шунинг учун воқеликни тадқиқ қилиш мавжуд фактларни қайд қилиш ва синтездангина иборат бўлмаслиги керак. У шунингдек актуаллашишнинг асосий динамик жараёнини излашни ҳам ўз ичига олиши лозим. Бунинг натижасида фалсафа амалда мавжуд нарсаларни ҳақиқий аслида нима эканлиги ҳақидаги тушунчалар нуқтаи назаридан тадқиқ қилишга қодир бўлади.

Шундай қилиб, Аристотелнинг фикрича, дунё иерархик тарзда тузилган.



Соф актуаллик
Инсон
Ҳайвонот
Ўсимликлар
Ноорганик нарсалар (тош, тупроқ)
Соф потенциаллик (соф материя)

Пастдан жонсиз нарсалар ўрин олади (тош, тупроқ ва ш.к.). Ўсимликлар нисбатан юқори мавжудлик шаклига эга бўлади. Улар репродуктив ва вегетатив руҳга эга (руҳ грекча *psyhe* — яшаш принципи) – улар кўпаяди ва озиқланади. Бундан юқорида кўпайиш ва озиқланиш қобилияти билан бир қаторда ҳиссий руҳ (улар ҳис қилади) ва "ҳаракатлантирувчи" руҳ (улар ҳаракатланади: югуради, сузади, учади)га эга бўлган ҳайвонлар туради. Энг юқоридан вегетатив, репродуктив, ҳиссий ва "ҳаракатлантирувчи" руҳдан ташқари тафаккурга эга бўлган инсон ўрин олади. Тафаккур кенг маънода фақат инсонга хос бўлган "руҳ" ҳисобланади (*psyhe logike, psyhe noetike*). Инсон бу тафаккурга эга ҳайвон демакдир.[64] Аммо тафаккур *инсоннинг шакли* бўлиб, унинг ҳайвонга хос шакллари (кўпайиш, озиқланиш, ҳис қилиш, ҳаракатланиш қобилиятлари)ни шундай ўзгартирадики, улар инсонга хос шакл, яъни тафаккур (грекча *nous*) учун материалга айланади. Инсонда унинг ҳайвонга хос шакллари тафаккур туфайли яхшиланади[65].

---

[64] Озиқланиш ва ўсиш, ҳис-туйғу, ҳаракатланиш ва тафаккурга асосланган ўсимлик, ҳайвон ва одамларни аристотелча фарқлаш ишлаб чиқарувчи, бошқарувчи ва алломаларни платонча фарқлашга қиёсланади.

[65] Биз айрим ҳодисаларнинг "ошириб баҳоланиши" ёки "етарли баҳоланмаслиги" ҳақида гапиришимиз мумкин. Инсонга хос хусусиятларни ҳайвонларга юклаш ҳайвонларни ошириб баҳолашни англатган бўлар эди. Эртак ва масалларда биз шундай қиламиз, масалан, тулки ва айиқни бир-бири билан гапиртирамиз. Гапириш қобилияти рационал яшаш принципи билан боғлиқ бўлиб, унга ҳайвонлар эмас, балки инсонлар эгадир. Шу боис, биз эртак ва масалларда айтадиган нарсалар ҳақиқий бўлмайди. Аммо инсонга фақат ҳайвонга хос хусусиятларни юклаш инсонни етарли даражада баҳоламаслик бўлар эди. Одамларни бундай таърифлаш маълум даражада тўғри бўлади, зотан одамлар ҳайвонларга хос барча яшаш принципларига эга. Аммо бу сифат маъносида етарли бўлмайди. Анимизм, яъни маънавий хусусиятларни, айтайлик, тош ва дарахтларга юклаш ошириб баҳолашнинг бугунги кунда кенг тарқалган тури эмас. Аммо, бошқа томондан, одамларни фақат инсоний яшаш принципларидан "паст" бўлган яшаш принциплари нуқтаи назаридан кўздан кечириш ("натуралистик редукция") одамларни етарли баҳоламаслиқнинг унчалик оз тарқалган тури эмас ("одамлар моҳият эътибори билан фақат физиологик организмлардир ва бошқа ҳеч нарса эмас"). Аммо одамларни тўғри баҳолаш қандай бўлади? Бу қонуз мураккаб баҳсли муаммо бўлиб қолмоқда.

Бу қаторда инсон моддий мавжуд бўлган сўнгги мавжудот бўлиб қолаётир. Аристотель ўзининг иерархик олами тепасига биринчи принцип (бош шакл), Худони жойлаштиради, у ҳар қандай потенциалликка, бинобарин, ҳаракатга эга бўлмаган соф актуаллик бўлиб ҳисобланади. Худо ўзи билан ўзи осойишта мавжуд бўлади. Шундай қилиб, аристотелча метафизика олий мавжудот ҳақидаги таълимот – *теология* билан хотималанади. У жонлантирилган Худо ҳисобланмайди. Аристотель олий мавжудотни осойишта ҳолатда бўлган (ҳеч қандай потенциалликсиз, соф актуал) ва шу туфайли бошқа барча мавжудотларнинг якуний мақсади (грекча *telos*) бўлиб ҳисобланган "ҳаракатсиз ҳаракатлантирувчи" сифатида тушунади. Ҳаракатсиз ҳаракатлантирувчи барча бошқа нарсаларни ҳаракатга келтиради (ҳар бирини унга хос бўлган усул билан ва маълум вақтга). Бу иерархик тушунилувчи дунёнинг пастидан соф материя (потенциаллик) ўрин олган бўлиб, у "ғайриоддий" мазмунга эга ҳисобланади, уни биз тасаввур қила олмаймиз, зотан у актуалликка (актуал хусусиятларга) эга бўлмайди.

Аристотелнинг иерархик дунёсида ҳар бир нарса ўзига хос бўлган имкониятлар (потенциалликлар)ни энг яхши тарзда амалга оширишга интилади. Ҳар бир нарсанинг мақсади шундан иборат бўлади (*telos*). Барча нарсалар "олийга" интилади. Бу маънода нарсага хос бўлган потенциалликнинг актуаллашиши телеологик бўлиб ҳисобланади. Бу интилиш ва бу ўзгариш орқали амалга ошиш ҳар бир нарсага хос бўлади. Аммо дунёда ҳар бир тур ўз ўрнига эгадир [Қиёсланг: Дарвин, 23-боб].

Ушбу дунёни тушунишнинг таъсири жуда катта бўлди ва у, бошқа кўплар қатори, айрим христиан файласуфлари томонидан ҳам тан олинди (масалан, XIII асрда Фома Аквинский томонидан).

Аристотель ва экология

Шуниси характерлики, Аристотель учун кўпинча таянч нуқтаси бўлиб, Демокрит учун бўлгани сингари *жонсиз* табиат эмас, балки *жонли* табиат хизмат қилади. Бу икки тушунтириш модели ўртасида танлаш имкониятини яратади. Уларнинг бири тирик организмларни, иккинчиси эса – жонсиз табиатни тадқиқ қилишга доир тушунчалардан фойдаланади. Демокрит ҳамма нарсани механистик, ноорганик тушунча ва қонунлар ёрдамида тушунтиришга интилади: "бильярд шарлари" модели. Охир натижада у биологик (ва социал) феноменларни тушунтириш муаммоси билан тўқнашади. Аристотель эса ҳамма нарсани биологик, органик категориялар воситасида тушунтиришга уринади: "органик" модель. Шунинг учун у барча нарсалар, шу жумладан тош ва ҳаво

ҳақида ҳам, "табиий ўрни"га эга бўлган ва ўзининг табиий мақсадини "излаган" нарсалар сифатида гапиради[66].

Афтидан, Аристотель учун таянч нуқтаси бўлиб *ҳаракат* тушунчаси, Демокрит учун эса – *ҳодиса* тушунчаси хизмат қилган, деб айтиш мумкин. Ҳодиса биз кузатишлар ёрдамида ва унинг механик сабабият қонунларини аниқлаш мақсадида ўрганадиган табиатдаги айрим воқеа демакдир. Ҳаракат онгли равишда ҳаракатланувчи шахсни, яъни нима қилаётганини у ёки бу даражада англайдиган шахсни назарда тутувчи социал феномен ҳисобланади. Аристотелнинг сабабият назарияси "мақсадга қаратилган" ҳаракатларни тушуниш учун айниқса мос келади. Аммо унга табиий ҳодисалар ёмон ўтиришади. Аммо айрим файласуфлар, жумладан Демокрит, *ҳодисалардан* бошлаб, ҳаракат, ният, субъект ва интерсубъективлик билан боғлиқ социал ҳодисаларни тушунтиришда қийинчиликларга дуч келади. Шу сабабли Уйғониш давридан эътиборан (табиий-илмий нуқтаи назардан тушунилувчи) *ҳодисалардан* бошлаган мутафаккирлар реалликнинг социал жиҳатларини тушунтиришда албатта муаммоларга дуч келганлар. XIX асрда ижтимоий фанлар шаклланганидан бошлаб (Конт, Маркс, Милль ва Токвиль), уларнинг асосий муаммолари доимо *ҳаракат ва ҳодисанинг* қарама-қарши қўйилиши натижасида юзага келувчи коллизиялар майдонида туғилмоқда.

Аристотель учун табиат фалсафаси[67] айрим даражада *биз ҳиссий идрок этувчи* табиатнинг тавсифидан иборат. У ер, сув, ҳаво ва олов сингари асос элементлар, "юқори" ва "қуйи" ва ҳоказолар, яъни *ҳис қилинувчи* табиатга тааллуқли бўлган умумий тушунчалардан фойдаланади[68]. Бошқача айтганда, Аристотель учун

---

[66] Бу бизнинг концептуал терминларимиз ўсимлик ва ҳайвонларни тавсифлаш учун яхши эканлиги, аммо жонсиз нарсаларни тавсифлаш учун унчалик қулай эмаслигини ифодалаш усули ҳисобланади. Шундай қилиб, Аристотель ва Демокрит табиатнинг икки муқобил монистик фалсафасини тақдим этадилар. (Ўз томонидан, Декарт органик ва ноорганик нарсаларни қарама-қарши қўйиш билан мос келмайдиган фарқлашга асосланган дуалистик фалсафани таклиф қилди.)

[67] Бу табиат фалсафаси "физика", яъни *physis*, ёки табиат ҳақидаги таълимот деб аталган. Аристотелнинг илк фалсафага бағишланган асарлари табиат фалсафаси (физика)га доир асарларидан кейин жойлаштирилганлиги туфайли, илк фалсафа *метафизика* (*meta ta phisica* – физикадан кейин келувчи) деб номланган.

[68] Айтиш мумкинки, Аристотелнинг табиат *фалсафаси* унинг табиатни инсон идрок этадиган даражада тушунишга бўлган қизиқишидан келиб чиққан. Бунга қарши ўлароқ, Янги давр *олимлари* табиат устидан *ҳукмронликка* қизиққанлар. Ушбу мақсадга эришишда гипотетик-дедуктив метод ва абстракт математик тушунчалар самарали бўлган. [Қиёслант: 7-боб].

Тушунишга қизиқиш билан *ҳукмронликка қизиқишнинг* фарқига асосланган табиат *фалсафаси* билан табиат ҳақидаги *фаннинг* бундай фарқланиши, шубҳасиз, жиддий ҳисобланади. Шу билан бир вақтда у ушбу муаммога яққол ишора қилади. Бошқа нарсалардан ташқари, алоҳида олимнинг ўз қилаётган ишига нисбатан шахсий қизиқишини ва жамоа фаолияти тарзидаги илмий тадқиқот ортида турган жамият манфаатларини фарқ қилиш мумкин. Ньютон табиат устидан ҳукмронликка эга бўлишдан шахсий манфаатни кўзлаган деб тахмин қилиш, албатта, эриш туюлади. Бундай қизиқиш уни *ҳаракатлантирувчи* куч бўлгани ва у ўз ишини *оқлаш* учун буни сабаб қилиб кўрсатгани эҳтимолдан узоқ. Бу маънода табиат устидан ҳукмронлик қилишга қизиқиш жамиятдаги кучларга тааллуқли. У бизнинг даврга келиб айниқса кучайди.

табиат фалсафаси физика билан эмас, балки *экология* билан белгиланади. Унинг фикрича, турли яшаш тарзлари ва турли яшаш принциплари мавжуд ва бирон-бир мавжудот улар учун табиий ҳисобланган функция ва чегараланишларни шикастсиз буза олмайди.

Агар дунёни Демокрит руҳида механистик тушуниш нуқтаи назаридан дунёга қаралса, ҳаётнинг олий шаклларини қирилишга олиб келиши мумкин бўлган экологик инқироз маълум маънода нарсаларнинг фундаментал тартиби бузилиши бўлиб ҳисобланмайди. Фақат сон хусусиятларига эга бўлган моддий зарралар экологик ҳалокатдан кейин ҳам аввалги механик ҳаракатини бўшлиқда давом эттираверади. Бу маънода Демокрит табиатни тушуниш учун қўллаган категориялар экологик жиҳатдан нейтрал, бинобарин, амалий нуқтаи назардан ноадекват бўлиб ҳисобланади.

Экология омилини механистик атомизмни инсоний қадриятлар ва сифатни идрок этиш сингари субъектив категориялар билан тўлдириш йўли билан ҳам ифодалаш мумкин эмас[69]. Бунинг сабаби шундаки, экосистемадаги экологик инқироз Ерда *инсон* мавжуд ё мавжуд эмаслигидан қатъи назар, деструктив ўзгаришлар рўй беришини назарда тутади. (Зотан, тиббиётда бемор ва соғлом одамнинг фарқи тирик мавжудотда зоҳир бўлади, физика учун эса бундай фарқ батамом бегона ҳисобланади.)

Шу сабабли экологияни тушуниш учун яхши мослаштирилган категорияларга эга бўлган табиат фалсафаси бағоят зарур. Инсон экологик жараёнларда қатнашиши назарда тутилса, бу фалсафа инсонга ҳам, табиатга ҳам ўрин бериши керак.

Илк грек файласуфлари табиатни яхлит бир бутун, *physis* сифатида кўздан кечирадилар, бу ерда *инсон* табиий берилган ўзаро алоқаларнинг бир қисми бўлиб ҳисобланади. Шундай қилиб, грек натурфайласуфлари учун табиатнинг экологик фалсафаси бўлиб яхлит бир бутун табиатдаги ўзаро боғланишлар ҳақидаги таълимот — физиология (*physio-logy*) ҳисобланган. *Physis* бу функционал тоталлик бўлиб, унда ҳар бир нарса ўз мақсадига мувофиқ фаолият кўрсатади. Табиий функцияларнинг доирасидан чиқиш тартибсизлик, хаосга олиб келиши мумкин бўлган манманликни (*hybrys*) англатади. Нарсанинг табиий ўрнида унга табиий хос бўлган атрибутларнинг уйғун амалга оши-

---

[69] Табиатни механистик тушуниш фақат идрок қилинувчи дунёнинг ҳиссий идрок этилувчи хусусият ва қадриятларни ўз ичига олган жами сифат жиҳатларини инсон билан боғлашининг ўзи хато эмас. Шу билан бир вақтда у инсоннинг табиат устидан ҳукмронлиги тўғрисида ҳам илгари суради. Декарт белгилаган фикрловчи нарса (res cogitans) ва кўламли нарса (res extensa) ўртасидаги фарқ жамиятни шундай тушуниш билан маълум параллелларга эга бўладики, уларга мувофиқ барча мавжуд нарсалар фойда келтирувчи субъект ва ҳом материалга бўлинади. Ҳом материал бўлиб ҳайвонлар, тошлар ва одамлар қатнашади — уларнинг ҳаммаси ўз интеллекти билан улардан фойдаланиши ва уларни назорат қилиши мумкин бўлган субъект учун объект бўлиб ҳисобланади.

рилиши табиатда ҳам, жамиятда ҳам тўғри бўлиб ҳисобланади. Табиий охирги чегаралар доирасида турли ҳаёт шакллари ва муҳитнинг ўзаро тўғри боғланиши *космосни*, чегараланган ва уйғун яхлит оламни ҳосил қилади.

Эслатма тарзида шуни қўшимча қилиш мумкинки, бугунги кунда ифлосланиш сувда, ҳавода ва тупроқда локаллашмоқда, энергия манбаи бўлиб эса охир натижада Қуёш ҳисобланади. Айнан олов, ҳаво, сув ва тупроқ Аристотель ва бошқа кўпгина грек натурфайласуфлари учун асос элементлар бўлиб хизмат қилган. Аристотель учун ҳар бир нарса ўзининг табиий ўрнига эга бўлган. Ифлосланиш "ўз ўрнида" номувофиқликни англатади, яъни нарсалар ўзлари бўлиши керак бўлмаган муҳитдан жой олади. Бу маънода Демокритнинг "атомистик" оламида ифлосланиш мавжуд бўлмайди.

Демокритга қарши ўлароқ, Аристотель жуфт тушунчалар, масалан, тепа ва паст, қуруқ ва ҳўл, иссиқ ва совуқни қўллайди. Саҳро, тундра ва сернам ўрмон ўртасидаги фарқ экологик жиҳатдан муҳим аҳамият касб этади. Аммо дунёни механик тушунишда улар бундай аҳамиятга эга бўлмайди. Бу жонли ва жонсиз ўртасидаги, жонли мавжудотларга хос бўлган турли яшаш принциплари ўртасидаги фарқларга ҳам тегишли. Ўсимликлар учун бу озиқланиш, ривожланиш ва кўпайиш қобилияти; ҳайвонлар учун — қўшимча ҳаракатланиш ва ҳис қилиш қобилияти; инсонлар учун эса, булардан ташқари, тағин фикрлаш қобилияти ҳамдир.

Шундай қилиб, афтидан, экология табиатнинг Галилей ва Ньютон руҳидаги механик-атомистик манзараси ташқарисидан ўрин олади. Аммо у Аристотель ва бошқа грек файласуфларида дуч келиш мумкин бўлган табиат фалсафасига яқин. Ҳозирги даврда Аристотель билан унга яқин файласуфларга мурожаатдан иккита мақсад кўзланади. Биринчиси — бу табиатни яхшироқ тушуниш учун категорияни ва биз табиатга нисбатан эгаллашимиз керак бўлган маррани топиш (яъни ўзимизни чегараланган бир бутун доирасида охирги мавжудот сифатида англаш). Иккинчиси — бу экологик жиҳатдан асосланган сиёсий истиқболни қидириш. У, масалан, ишлаб чиқариш ва истеъмол ҳажмлари ўсиб бораётган катта жамият идеали билан эмас, балки "экосиёсий", локал, ўзини ўзи таъминловчи ва ўзини ўзи бошқарувчи ҳамжамоа, полис идеали билан боғлиқ бўлиши мумкин.[70]

---

[70] Экологик мувозанат шароитида Аристотелнинг табиат фалсафаси атроф муҳит билан уйғунлик гоясига яхши жавоб берса керак. Аммо ҳозирги кундаги вазият инсоннинг экологик системаларга интенсив аралашуви билан характерланади. Шунинг учун бу фалсафа одамлар ва табиат бир-бирига ўзаро таъсир кўрсатувчи ва оқибат натижада бир-бирига зарар етказувчи тарихий жараён тарзидаги инсон меҳнати фалсафаси билан тўлдирилиши керак. Бу жиҳатдан Гегель билан Маркс ўзларининг инсон меҳнат фаолиятининг табиат феноменларига аралашуви билан боғлиқ тарихий сакрашларни назарда тутувчи табиатни антимеханистик, диалектик тушунишлари билан қизиқиш уйғотади.

"*Праксис*" – ақлга мувофиқ ҳаракатлар

Кўрсатилган онтологик ва эпистемиологик қарашлар инсон ва жамиятни аристотелча тушунишда қандай ифодаланишини кўриб чиқамиз. Бундан олдин билишнинг турли шакллари (тегишли равишда, фан турлари)нинг аристотелча таснифига мурожаат қиламиз.

Диалектик Платон билимнинг турли шакллари ва уларнинг муаммоли соҳалари ўртасидаги алоқалар билан шу даражада бандки, ғоялар ҳақидаги таълимот, давлат ҳақидаги таълимот, этика, эстетика ва шу кабилар ўртасида қатъий чегара ўтказмайди. Аналитик Аристотель ҳар хил фан турларини чегаралашга уринади. У билим (*epistema-эпистема*), амалий донишмандлик (*phronesis-фронезис*) ва санъат ёки техник уқув (*techne-технэ*) билан боғлиқ назарий, амалий ва поэтик фанлар (*назария-theoria, праксис-praxis ва пойезис-poiesis*) ўртасида чегара ўтказади.

Назарий фанларнинг мақсади ҳақиқатни билиш ҳисобланади. Аристотель уч назарий фан: натурфалсафа, математика ва метафизикани тилга олади. Натурфалсафа ҳиссий идрок этилувчи ва ўзгарувчан нарсаларни билишга интилади. Математика ўзгармас, сон жиҳатидан тавсифлаб бўладиган хоссаларни билишга интилади. Ниҳоят, метафизика ўзгармас шаклларни уларнинг эркин мавжудлиги даражасида билишга интилади. Натурфалсафадан математика орқали метафизикага ўтишда абстракция даражасининг ўсиши рўй беради. (Аристотель натурфалсафа ҳақида эмас, балки "физика" ҳақида гапиради. Аммо ҳозирги замон табиатшунослиги ва Аристотелнинг "физика"сини фарқлаш учун биз бу ўринда "натурфалсафа" ҳақида гапирамиз. Унинг мақсади табиий ҳодисаларни назорат қилиш эмас, балки табиатнинг фундаментал ўзига хосликларини тушунишдан иборат.)

Амалий фанларнинг мақсади эгалланган этик компетенцияга асосланган донишмандлик, ақлга мувофиқ ҳаракатларни таъминлашдан иборат. У (*фронезис*) фақат социал вазиятларни қандай фарқлашни ва уларга қандай ёндашишни биладиган билимдон одамлар билан мулоқот давомида эга бўлинган шахсий тажриба ёрдамида қўлга киритилиши мумкин. Этик компетенция – бу ҳиссий тажрибадан фарқли тажриба тури демак. У ҳар бир киши ўзида жамият ҳаётини баҳолаш қобилиятини тарбиялаш учун шахсан эгаллаши керак бўлган тажриба ҳисобланади. Шу туфайли биз "яширин персонал билим" ҳақида шу маънода гапиришимиз мумкинки, уни субъектнинг шахсий тажрибасидан ажратиш мумкин эмас. (Сўнгги вақтларда бундай муаммолар герменевтик анъаналарда ҳам, Витгенштейннинг охирги ишларига асосланувчи анъаналарда ҳам муҳокама қилинмоқда.)

Шуниси қизиқки, Аристотель сиёсат ва этикани "амалий" фанлар қаторига киритади. Сиёсат билан боғлиқ ҳолда бу шуни англатадики, Аристотель сиёсатни фақат ҳокимият учун кураш сифатида тушунишдан узоқлашган (Макиавеллидан бошлаб *реал сиёсат* (*Realpolitik*) концепциясига қаралсин). Сиёсат очиқ ва хурофотлардан холи ўзаро ҳаракат бўлиб, унинг жараёнида одамлар бир-бирини ўзаро шакллантириши ва билимли қилиши, шунингдек, одил ва яхши қарорларни топишга интилиши керак. Арендт (Hannah Arendt, 1906-1975), Хабермас (Jurgen Habermas, 1929) ва бошқалар ҳозирги замон сиёсатини тушунишда шу қоидадан фойдаланадилар.

Этика билан боғлиқ ҳолда бу шуни англатадики, Аристотель этик компетенцияга эга бўлишнинг аҳамиятини таъкидлаган. Кейинчалик биз қатор тадқиқотчилар ушбу этикани универсал этик принципларни асослаш муаммоси билан боғлашга интилганининг гувоҳи бўламиз (Кантнинг категорик императиви сингари). Шу билан бир вақтда бошқалар этикани фойда ва мажбуриятларни адолатли тақсимлаш нуқтаи назаридан талқин қиладилар (утилитаризм тарафдорлари, масалан, Бентам). Аристотелнинг "праксис" тушунчаси этика сифатида у шунингдек нормаларни назарий асослаш (ёки танқид қилиш) йўли билан эришиб бўлмайдиган этик фикрлаш қобилиятини тарбиялаш заруратини назарда тутишини кўрсатади. Бу индивидни ҳамжамоада бошқалар билан бирга тарбиялашни назарда тутади.

Поэтик фанларнинг мақсади аввал мавжуд бўлмаганни яратишдан иборат. Улар ижодий (*поэтик*) ҳисобланади. Янгининг туғилиши бадиий ижод жараёнида рўй бериши мумкин. Шунинг учун бу фанларга поэзия ва риторика киради. Аммо шунинг ўзи техник ишлаб чиқариш жараёнида ҳам рўй бериши мумкин ва бу ўринда Аристотель ҳар хил ҳунармандчилик турларини назарда тутади.

Ниҳоят, шуни қайд этиш керакки, Аристотель, "мантиқнинг отаси", уни бошқа фанлар қаторидаги алоҳида фан сифатида эмас, балки барча фанларнинг бир қисми ҳисобланган восита (грекча *organon*) сифатида кўздан кечиради. Айтиш мумкинки, Аристотель тилни тадқиқот объектига айлантирди ва унда тилнинг ички тузилиши сифатида кўздан кечирган нарсаси: мантиқан тўғри хулосалар (силлогизмлар, далил-исботлар)ни топди. Тил барча академик фанларнинг бир қисми бўлгани туфайли, мантиқий тўғри хулосаларнинг тадқиқи ҳам улар учун умумий бўлган нарсани ўрганиш бўлиб ҳисобланади.

Бундан ташқари, Аристотель барча мантиқий тўғри хулосалар исботлаб бўлмайдиган принципларни назарда тутишига ишонади. Бунга, жумладан, "битта ўша нарса бирга битта ўша нарсага ва битта ўша маънода хос бўлиши ва бўлмаслиги мумкин

эмас", деган қарама-қаршилик принципи киради. Аристотелнинг фикрича, бу принцип биринчи принцип бўлиб, уни исботлаб бўлмайди, аммо у тилдан ҳар қандай рационал фойдаланиш учун мажбурий ҳисобланади[1].

Юқорида айтилганларни назарда тутиб, *инсон* ва *жамиятни* аристотелча тушунишга мурожаат қиламиз.

Ғўдак ҳам, худди дон уруғи сингари, амалга ошиши мумкин бўлган потенциал имкониятларга эгадир. Аммо одамлар усимлик сингари "ўсмайди". Улар ақлли мавжудот сингари ҳаёт кечиради. Уруғдан фарқли равишда, улар ўзларининг энг яхши қобилиятларини *ўзлари* амалга оширмасликлари ҳам мумкин. Шунинг учун ҳам одамлар уларни амалга оширишга ва турли ҳаётий вазиятларда ёрдам олишга интилиб, этика ва сиёсат сингари амалий фанларни ишлаб чиқадилар.

Умуман, Аристотелнинг фикрича, энг яхши инсоний қобилиятлар инсоннинг улкан "руҳи", ақли билан боғлиқ. "Рационал" ҳаёт барча одамлар учун универсал бўлиб ҳисобланади. Аммо *ҳар бир алоҳида* инсон учун унинг мақсади унинг қобилиятларини ўзи яшайдиган жамиятда амалга ошириш, *унинг* усули (*унинг* этоси – *ethos)*ни, унинг ҳамжамоадаги ўрнини, у ўзининг қобилиятларини энг яхши тарзда амалга оширадиган жойни топишдан иборат бўлади. Бу эзгу ният (*арете*) ҳисобланади.

Биз худолар каби *барча нарсалардан хабардор* бўлмаганимиз, усимликлар ва ҳайвонлар сингари буткул онгсиз бўлмаганимиз туфайли, хато қилишимиз *мумкин*. "Эҳтимол, мен ўзимга хос маълум қобилиятга эга бўлганман, аммо мен уни актуаллаштирмадим". Бу худо ва ҳайвонлар ҳаётининг эмас, балки инсон ҳаётининг такрорланувчи фожеий томонларидин бири ҳисобланади.

Аристотель одамлар ўзларининг энг яхши инсоний қобилиятларини амалга ошира олишлари учун уларнинг ҳаёти кечиши лозим бўлган биргаликда кун кечириш шаклларини тавсифлайди. Тўлиқ ривожланган бўлиш учун *инсон* оила, манзилгоҳ (оилалар ҳамжамоаси) ва шаҳар-давлат билан боғлиқ социализация босқичларидан изчил ўтиши керак. Фақат шундан кейин инсон ўзи аслида ким эканлигини намоён қилиши мумкин. Инсоннинг табиати – унинг қобилиятлари (потенциалликлари) – ижтимоийлашувнинг қуйидаги уч босқичида изчил кўринади (актуаллашади).

---

[1] Тил тадқиқот предметига айланган тақдирда *уни* объект сифатида, яъни тадқиқотдан ташқарида қандайдир нарса сифатида тушуниш тенденцияси пайдо бўлади. Маълум маънода тилни тадқиқ қилишда Платон ўзи фойдаланган тил ҳақида фикр юритган. Шунинг учун ҳам унда тилнинг субъект сифатидаги ва тилнинг объект сифатидаги маълум диалектикаси мавжуд, деб айтиш мумкин. Аммо ўз мулоҳазаларида Платон биринчи принциплар ёки деукция қоидаларига боғланиб қолмай, уларнинг ортида нима туриши ҳақида ҳам фикр юритишга уринган бўларди.

Бу йўлда жуда кўп талаблар, оддий талаблар (ота-она уйи)дан бошлаб мураккаб талаблар (полис)гача қондирилади ҳамда инсон табиати амалга ошишининг ўсиб борувчи даражалари кўзга ташланади. Бошқача айтганда, у примитив ва ҳайвоний ҳаётда намоён бўлмайди. Инсон табиати ўзини илк бор инсон тараққий этганида намоён қилади.

Шуни қайд этиш керакки, Аристотель учун инсон — бу энг аввало *эркак жинсининг* вакили демакдир. Биз тез орада Аристотелнинг фикрича *аёллар* асосан улар ўз қобилиятларини энг яхши тарзда амалга ошириши мумкин бўлган оила ва ундаги локал муҳит билан боғлиқ эканлигини кўрамиз. Бундан ташқари, у том маънода эркин ва мустақил инсон (энг яхши маънодаги инсон)ни *табиатан қулликка мойил* бўлган инсондан фарқлайди. Полисда қуллар эрксизлик ҳолатида яшаб, оғир жисмоний меҳнат билан шуғулланишга мажбур бўлади. Аристотель учун бундай ҳаёт полисдаги озод грек эркакларининг ҳаётига нисбатан қадрсиз бўлиб ҳисобланади. Қулликка тушган одамлар табиатан қул бўладилар, деб ҳисоблайди Аристотель. Қулнинг эрксиз ҳолати ва шахсий сифатлари ўртасида мослик мавжуд бўлади. Бу нуқтаи назардан қул озод грек эркагидан *пастда* туради. Шундай қилиб, Аристотель қулларни ҳам, аёлларни ҳам озод грек эркакларидан паст қўяди. Улар ҳам, булар ҳам шаҳар майдонидаги (*agora*) жамият ҳаётида эмас, балки уй хўжалигидаги (*oikos*) ўз жойида ўрин эгаллайди. Аёллар ва қуллар ўз табиати, ўз сифатларига кўра шаҳар-давлатдаги жамият ҳаётида қатнашувчи озод эркакларга нисбатан паст даражада туради. Шунинг учун, инсон ўз табиатини полисда амалга оширади деганда, Аристотелга мувофиқ бу аёллар ва қулларга тааллуқли эмаслигини ёдда тутиш керак.

Шундай қилиб, ҳамжамоа, жамият инсонга нисбатан қандайдир ташқи нарса ҳисобланмайди. Ҳамжамоа инсоннинг энг яхши қобилиятларини амалга ошириши учун зарур шарт-шароит бўлиб ҳисобланади. Бошқача айтганда, жамиятдан изоляциядаги индивид ёки индивиддан ажраган жамият (давлат) эмас, балки ҳамжамоадаги инсон (*zoon politikon*) асос тушунча бўлиб ҳисобланади. Индивид эмас, полис ўзи учун етарли ҳисобланади. Шу билан бир вақтда, Аристотель инсонни жамиятнинг бир қисми сифатида тушунишда Платон ҳаддан ташқари ичкарига кириб борган деб ҳисоблайди. "Ахир ўз табиатига кўра, — деб ёзади Аристотель, — давлат одамларнинг муайян

манфаатлари негизида ташкил топади". Шу боис, назариётда ҳам, сиёсий амалиётда ҳам биз инсонни тенглаштирмаслигимиз, инсон ва жамиятни бир-бирига керагидан ортиқ тенглаштиришни талаб қилмаслигимиз лозим.

Инсоннинг муҳим яшаш принципи кенг маънодаги тафаккур эканлигини юқорида қайд этиб ўтган эдик. Айнан ўз тафаккурини амалга ошириш учун инсон ҳамжамоада яшаши керак. Тафаккурнинг қониқарли амалга оширилиши яхши шаҳар-давлатни назарда тутади. (Логос билан полис ўзаро боғлиқдир.)

Инсоннинг табиати "норационал" кун кечирувчи, бошқалар билан ҳамжамоада ўзининг муҳим инсоний "руҳи"ни қўллаймайдиган одамларда намоён бўлмайди. Уни фақат ақлга мувофиқ социал ҳамжамоада (оила, манзилгоҳ, полисда) яшовчи инсонларгина намоён қила олади. Бошқача айтганда, Аристотель киниклар – ўзига замондош хиппиларнинг "табиий" ҳаёт примитив ва ҳайвоний кун кечириш демакдир, деган нуқтаи назарини рад этади.

Яхши ҳаёт ҳақидаги аристотелча тушунишнинг ноаниқлигини қайд этиб ўтиш жоиз. Яхши ҳаёт бу назарий фаолият доирасидаги ҳаётми *(назария)* ёки ақлга мувофиқ сиёсий ҳамжамоадаги ҳаётми *(праксис)*? Ақлга мувофиқ сиёсий ҳамжамоа ва зарур маҳсулдор меҳнат *(пойезис)* ўртасидаги муносабатга келганда, шу нарса аниқки, Аристотель уларнинг биринчисини инсоний мавжудотлар ва ўзида мақсадга эга бўлганлар учун яхши деб ҳисоблайди. Аммо жисмоний меҳнат ҳордиқ билан бирга яхши ҳаётни англатмайди ва қадрли ҳисобланмайди. Бинобарин, жисмоний меҳнат кишилари, улар қулми ё қул эмасми, қатъи назар, инсоний ҳаётни энг яхши тарзда амалга ошира олмайди. Аристотель яшаган даврда синфий тафовутлар жисмоний меҳнат билан шуғулланувчи одамлар билан интеллектуал ва сиёсий фаолиятда қатнашувчи одамлар ўртасидаги тафовутлар шаклида бўлган. Аристотель инсоннинг шаклланиш жараёни, "гуманизация" *меҳнат* билан эмас, балки айнан *интеллектуал ва сиёсий фаолият* билан боғлиқ, деб ҳисоблаган.

Бу нуқтаи назар, бошқа қарашлардан ташқари, Гегель билан Марксннинг тарихий аспектда инсонни айнан меҳнат шакллантиради ва "гуманизация" омили бўлиб хизмат қилади, деган қарашларидан ҳам фарқ қилади. "Соҳиб" фақат катализатор сифатида зарур. Зотан, соҳиб эмас, балки "қул, хизматкор" меҳнат қилиш орқали билим ва тушунишга эга бўлади, меҳнат жараёнида тарихни яратади ва инсонни шакллантиради. Албатта, бу нуқтаи назарларни бир-бирига солиштириш жуда қийин, чунки Аристотель тарихнинг бошида яшаган ва, Гегель билан Марксдан фарқли ўлароқ, уни идрок этиш имконига эга бўлмаган. (Кейинчалик биз Гегель билан Маркс инсон ижтимоий ривожланиш жараёнида илк бор ўзликка эга бўлиши ҳақидаги ғояни қандай қабул қилишганининг гувоҳи бўламиз. Аммо улар ривожланишни ҳар бир алоҳида индивид билан боғлиқ жараён сифатида эмас, балки энг аввало тарихий жараён сифатида, яъни кўплаб авлодларнинг умри мобайнида амалга оширилади-ган жараён сифатида кўздан кечиради.)

Аристотель билан Платоннинг инсон ва жамият ҳақидаги қарашларидаги фарқ аёлнинг ролини кўздан кечиришда айниқса яққол кўзга ташланади. Платон ҳаётнинг шахсий ва ижтимоий соҳалари ўртасида қатъий чегара ўтказади ва давлатни мулк ва фарзандлар умумий бўлган битта катта оилага айлантириш йўли билан шахсий ҳаётни бартараф этишга мойиллик билдиради, Аристотель эса, оила ва давлат турли функцияларни бажаради, деб ҳисоблайди. Оила озиқланиш, кўпайиш ва болалар тарбияси сингари асосий эҳтиёжларни қондириш учун шарт-шароит яратади. Давлат эркак жинсига мансуб фуқароларнинг ўз интеллектуал ва сиёсий қобилиятларини амалга ошириши учун имконият туғдиради. Шахсийдан ижтимоийга ўтишлар ворисликнинг позитив ҳолатлари билан боғлиқ. Оилада социаллашиш рўй берганидан кейин шахсий соҳанинг манзилгоҳда ва, ниҳоят, полисда, ижтимоий соҳада социаллашиши рўй беради. Бинобарин, бунда шахсий ва ижтимоийнинг қарама-қаршилиги эмас, балки уларнинг ички алоқаси намоён бўлади. Шунинг учун оила бекор қилинмаслиги керак. Аксинча, оила ижтимоийлашув ва мулоқотнинг асосий институти бўлиб ҳисобланади.

Шунингдек, Аристотель Платон томонидан биология ва маданиятнинг қатъий чегараланишини ҳам рад этади. Аристотелнинг фикрича, инсон *бир вақтнинг ўзида* барча ҳайвоний яшаш принципларига эга бўлган маънавий мавжудот ҳисобланади.

Аристотель ўз даврида ҳукм сурган қарашларга Платонга қараганда кўпроқ яқинлашади. Чунончи, у эркакларнинг аёллардан устунлиги ҳақидаги фикрга қўшилади. Аристотель бу фикрга фақат қўшилибгина қолмай, уни асослаш учун биологик далиллар ҳам келтиради. Масалан, Аристотелнинг фикрича, эркак уруғи гўдакнинг шаклини таъминлайди, аёл эса унинг материяси учун масъул ҳисобланади. Аристотелнинг шакл ва материя тушунчаларини бундай ғайриоддий қўллашига сабаб шундаки, ўша даврда гўдакнинг генетик хусусиятлари унга ҳам отанинг уруғи, ҳам онанинг тухум ҳужайрасидан мерос бўлиб ўтиши ҳақидаги тасаввурлар мавжуд бўлмаган. Эркак уруғи ўз ҳолича кичик инсон организмидир деган қарашлар узоқ вақтгача ҳукм сурган. (Аммо антик даврда кўпайиш ҳақидаги муқобил назариялар ҳам илгари сурилган. Маълум вақт Платон эркак ва аёлнинг уруғлантириш жараёнига бир хил ҳисса қўшиши концепциясидан келиб чиққан.)[72]

Аристотель шунингдек аёлларнинг тана ҳарорати эркакларникидан паст деб тахмин қилган ва ўз давридаги қарашлардан келиб чиқиб, нисбатан иссиқ мавжудотлар нисбатан совуқ мавжудотлардан устун туради деб ҳисоблаган. Шундай қилиб, аёл эркакдан паст туради!

---

[72] A. Dickason. Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women. In Women and Philosophy. Ed. by C. Gould and M. Wartofsky. – New York, 1976. P. 45–53.

Аристотелнинг этик қарашлари қатор ҳолатларда Платоннинг қарашларидан фарқ қилади.

Биз Аристотель Платоннинг ғоялар нарсаларга нисбатан мустақил мавжуд бўлиши ҳақидаги таълимотини танқид қилгани ҳақида тўхталган эдик. Бу танқидни шунингдек яхшилик ғоясига нисбатан ҳам қўллаш мумкин. Аристотелнинг фикрича, яхшилик инсон ҳаётининг мақсади сифатида инсонга боғлиқ бўлмаган нимадир ҳисобланмайди. Яхшилик одамларнинг яшаш тарзида ўз ифодасини топади.

Аристотель учун яхшилик бу инсон фақат социализациянинг барча уч босқичидан изчил ўтган тақдирдагина эришиши мумкин бўлган *бахт* (ёки фароғат, грекча *eudaimonia*) демакдир. Бунда унинг энг яхши сифатлари амалга ошади ва натижада инсон жамиятдаги ўз ўрнини эгаллаб, саховат касб этади.

Аристотелнинг фикрича, яхши назарий қобилиятга эга бўлган одамларнинг бахтга эришишига назарий фаолият билан шуғулланиш айниқса кўпроқ ёрдам беради. Аммо турли одамларнинг қобилият ва имкониятлари турлича бўлади. Бинобарин, яхши ҳаётни ҳам уларнинг барчаси ҳар хил тушунади. Бундан ташқари, Аристотелнинг фикрича, кучли жисмоний азоб-уқубат (оғриқ)ни бошдан кечираётганида одам бахтли бўла олмайди. Бу ўринда Аристотелнинг нуқтаи назари Платон (Суқрот)нинг оғриқ ҳам лаззатланиш сингари бахт учун аҳамиятли эмас, деган нуқтаи назаридан фарқ қилади.

Экзистенциалистлар кўпинча ҳаётни *қаҳрамонона* тушунишга мойил бўладилар: "ёки-ёки", яъни "у ерда жиндай ва бу ерда жиндай эмас, балки тўлиқ ва бутун қандай бўлишинг керак бўлса, шундай бўлгин" (Генрик Ибсен, Henrik Ibsen, 1828—1906). Бошқача айтганда, бутун эътиборни битта қобилиятга ва уни имкон қадар тўлиқ амалга оширишга қаратишга кўпинча *бошқа* қобилиятларни тийиш ҳисобига эришилади. Масалан, бутун эътиборни ўқиш ва хизмат соҳасида кўтарилишга қаратиш сабаб шахсий ҳаёт ва сиёсатдан воз кечишни, бутун эътиборни шахсий ҳаётга қаратиш эса — хизмат соҳасида кўтарилиш ва ижтимоий ҳаётдан воз кечишни назарда тутади. Грек Аристотель учун бундай тушуниш қип-қизил варварлик бўлиб ҳисобланади. Унинг учун яхши ҳаёт бу *уйғунликдаги* ҳаётдир. Унда ҳар бир инсонга берилган интеллектуал, жисмоний, сиёсий, шахсий ва ижодий қобилиятлар мутаносиб кўринишда амалга ошиши керак. Аристотель *"мўътадиллик"*ни, яъни барча яхши қобилиятларнинг уйғунликда амалга оширилишини ҳам маъқуллайди. Чунончи, *мардлик* яхши фазилат бўлади, чунки у қўрқоқлик ва телбаларча довюраклик ўртасида *мўътадил* ҳисобланади.[73]

---

[73] Бу грекларга хос бўлган фикр. Ҳатто идеалист Платон ҳам таълим *гимнастика* ва *мусиқадан* бошланиб, *амалий мажбуриятлар* билан тугалланиши кераклигини, барча қобилиятлар уйғун ривожланган бўлиши лозимлиги таъкидлайди.

Аристотелнинг фикрича, *дўстлик* (грекча *philia*) фақат сўнгги лаҳзадагина воз кечиш мумкин бўлган яхши фазилатлар қаторига киради. Дўстлик одамларнинг бир-бирига ошкора ўзаро мойиллигини англатади. Масалан, биз "пулни яхши кўришимиз" ва бунга жавобан ундан бундай муносабатни кутмаслигимиз мумкин. Биз шунингдек инсонни билмай туриб яхши кўришимиз ва унинг ушбу муносабатимизни билишига умид қилмаслигимиз ҳам мумкин. Бошқача айтганда, дўстлик ўзаро тушуниш ва ўзаро иқрорни назарда тутади. У ўзининг ривожланиши учун вақт ва мулоқот учун вақт талаб қилади. Дўстлар ўртасидаги мулоқот бир вақтнинг ўзида ҳам дўстликнинг мақсади, ҳам унинг шарти ҳисобланади. Дўстлик бирдан-бир мақсад демакдир. Агар дўстлик бошқа бирор нарса учун восита сифатида ишлатилса, унинг моҳияти бузилади.

Дўстона муносабатларни ривожлантириш – бу соҳада яхши фазилатларни орттириш – ҳаракатларни баҳолаш учун қўлланиши мумкин бўлган тўғри нормаларни ўзлаштиришни англатади. Гап бу ерда инсоннинг қобилиятларини ривожлантириш, муқобил ҳаракатлар ўртасида тўғри танлашнинг шарти ҳисобланган қарашлар ва тажриба орттириш ҳақида боради. Гап маънавий ҳис-туйғуни орттириш ҳақида боради. Норма ва қадриятларни назарий билиш бу амалий донишмандлик (*фронезис*) билан айнан тенг эмас. *Амалий донишмандлик* тажрибали кишилар раҳбарлигида шахсий тажриба орттириш йўли билан шаклланадиган этик компетенцияга асосланади. Бунинг натижасида биз тушадиган (кўпинча икки маъноли) вазиятларни ақлга мувофиқ баҳолаш учун зарур бўлган фикрлашга қобиллик юзага келади. Фикрлаш амалиётининг фақат шу тури ёрдамида ҳар бир алоҳида ҳолатда нима ақлга мувофиқ эканлигини тушуниш мумкин. Мўътадиллик принципи шундай орттирилган маънавий фикрлаш қобилиятини назарда тутади. Зотан, бу қобилият конкрет ҳолатларда нима ақлга мувофиқ-у, нима мувофиқ эмаслигини фарқлаш имконини беради.

Платон сингари, Аристотель ҳам *адолат* тушунчасига алоҳида аҳамият беради. У мавжуд ҳуқуққа асосланган адолат билан тенглик принципларига асосланган адолат ўртасида чегара ўтказади.

Мавжуд ҳуқуққа асосланган адолат ушбу жамиятнинг ҳуқуқ ҳақидаги очиқ ифодаланган ва яширин тасаввурларини ўз ичига олади. У амалдаги қонунлар ва юридик анъаналарни (позитив ҳуқуқ) ҳам, юридик жиҳатдан мумкин ҳисобланувчи анъанавий қарашларни ҳам қамраб олади.

Тенглик принципларига асосланган адолат бундай ҳолатлар бир хил талқин қилиниши керак, деган ғояни назарда тутади. Бу талаб ноқарама-қаршиликнинг рационал шарти бўлиб ҳисобланади. Агар ўхшаш ҳолатлар бир хилда кўздан кечирилмаса, у ҳолда инсон ўзи ўзига қарши боради, биноба-

рин, нерационал ва адолатсиз ҳисобланади. (Адолатни бундай тушуниш умумий аҳамиятга молик ва юридик амалиёт четарасидан чиқувчи принциплар ҳақидаги "табиий ҳуқуқ" концепциясини эслатади.)

Аристотель тенгликка асосланган адолатнинг икки турини фарқлайди. Уларни шартли равишда *айирбошлаш адолати* ва *тақсимлаш адолати* деб номлаш мумкин.

Айирбошлаш адолати, масалан, иқтисодий даражада, бозорда товарлар сотиб олишда мавжуд бўлади. Адолатли савдо-сотиқда ҳар бир киши қанча берса, шунча олади. (Тенг ва, бинобарин, адолатли бозор айирбошлаш қиймати ғояси билан қиёсланг.)

Юридик даражада бир одам бошқа одамга етказган зарарни қоплаш пайтидаги адолатли айирбошлаш ҳақида гапириш мумкин. Зарарнинг адолатли қопланиши камситилган ҳуқуқни тиклайди. Сифат эмас, балки сон аспектида олинган "бирга бир" принципига мувофиқ берилган жазо адолатли бўлади. Шундай қилиб, Аристотель "жонга жон, қонга қон" принципининг тарафдори ҳисобланмайди.

Тартибли жамиятда фақат иқтисодий фойда ва юридик ҳуқуқ мавжуд бўлмайди. У шунингдек ҳуқуқ ва мажбуриятларни, енгиллик ва оғирликларни тақсимлаш тартибини ҳам назарда тутади. Нима тақсимланиши мумкин? Кимга? Солиқ ва божлар, моддий афзалликлар ва қонун чиқарувчи ҳокимият, овоз бериш ҳуқуқи ва ҳарбий мажбурият тақсимланиши мумкин. Хўш, агар бу нарсалар тенг тақсимланса, улар адолатли тақсимланадими? Тақсимлаш нимага нисбатан тенг бўлиши керак? "Ҳаммага уринишига қараб"ми ёки "ҳаммага эҳтиёжига қараб"ми? Ҳокимият, бойлик яхши фазилатларга нисбатан тенг бўлиш керакми? Ёки ҳар бир кишига тенг бўлиш керакми ("бир одам – битта овоз")? Аристотель ҳам баравар ("ҳар бир кишига тенг бўлиш"), ҳам иерархик ("алоҳида функция ва ролларга кўра тенглик") тақсимлаш терминларида фикр юритади.

Шундай қилиб, биз ахлоқ ва ҳуқуқни аристотелча тушунишнинг асосий ҳолатларини кўриб чиқдик ва унинг инсон ҳақидаги қарашлари жамият ҳақидаги қарашлари билан боғлиқ эканлигини кўрсатдик: инсон ижтимоий, сиёсий мавжудот ҳисобланади (*zoon politikon*). Энди *Аристотелнинг давлат* ёки унинг *сиёсати* ҳақидаги таълимотига (полис, шаҳар-давлат ҳақидаги таълимотига) тўхталамиз.

Аристотель пойетик ва амалий фанларни фарқлайди ва уларнинг охиргисига этика (ахлоқ ҳақидаги таълимот) ва сиёсат ("давлат" ҳақидаги таълимот)ни киритади. Айтиш мумкинки, Аристотель учун праксис "ўзи ўзида мақсадга эга бўлган феъл-атвор", пойезис эса – "мақсади унинг ўзидан фарқли бўлган феъл-атвор" (бу ўринда мақсад, энг аввало, ушбу ҳаракат тар-

зи юзага келтирувчи бирон-бир янги нарса демак)[74] ҳисобланади. Масалан, агар ўйин жараёнида болалар праксисни амалга оширсалар, қариялар уйида яшовчиларнинг овозига эга бўлиш учун бу ерда қаҳва ичаётган сиёсатчи *пойезисни* амалга оширади. Фойдани кўзлаб дўст орттиришга уринган одам бирдан-бир мақсад саналган нарса – дўстликни бузади ва ундан бошқа қандайдир мақсадга эришиш учун фойдаланади. Бу нуқтаи назардан биз шуғулланувчи кўпгина нарсалар *праксис* ва *пойезис*нинг турли даража ва мутаносибликларининг уйғунлигини ташкил қилади.

Сиёсат ва этиканинг *пойезис* эмас, балки *праксис* сифатидаги аристотелча характеристикасидан шундай хулоса келиб чиқадики, Аристотель учун сиёсат ва этика аслида мақсади ўзида бўлган ҳаракатлар тарзи бўлиб ҳисобланади. Бу мақсад рационал социал ўзаро ҳаракат бўлиб, унинг давомида одамлар юзага келувчи муаммоларни ўзаро муҳокама қиладилар. Бунда жуғрофий ва популяцион жамият унда яшовчи одамлар бир-бирини таниши ва жамият муаммоларини бирга муҳокама қила олиши учун у қадар катта бўлмайди. Унинг мураккаблиги чегарадан чиқмайди, унда ҳар бир киши у ёки бу ҳаракатни содир этаётганида нима қилаётганини билиб туради. Бошқача айтганда, ҳаракатлар унда мураккаб ва тушунарсиз жамиятда бўлгани сингари ғойиб бўлмайди, зотан, бу мураккаб ва тушунарсиз жамиятда шу қадар кўп турли ҳаракатлар уйғунлашадики, инсон улар қандай мувофиқлашиши ва нимага олиб боришини кўриш қобилиятини йўқотади. Шу билан бир вақтда, ҳатто Аристотель яшаган даврда ҳам сиёсат полис шароитида доимо *соф праксис* бўлавермаган. Юзага келувчи муаммоларни ҳал қилишга интилиб, полис фуқаролари уларни муҳокама қилиш жараёнида амалга оширилиши мобайнида нарсалар ва одамлар у ёки бу даражада уларга нисбатан ташқи ҳисобланган мақсадларга эришиш учун воситалар қўлланган ҳаракатлар, яъни *пойезис* тушунчасига тўғри келадиган ҳаракатларни маъқуллашга мажбур бўлганлар. Масалан, қуллардан вино тўлдирилган амфораларни эшкакчи қуллар томонидан ҳаракатлантирилувчи, Қора денгиз соҳилларидан бирига (вино бу ерда ғаллага айирбошланган) йўл олаётган галера бортига етказиш учун фойдаланиш ҳақида қарор қабул қилиниши мумкин бўлган.

---

[74] Пойезис шу асно *янги нарсанинг яратилишига* алоқадор бўлади. Бинобарин, поэзия *праксис* эмас, балки *пойезис* бўлиб ҳисобланади. Модомики, биз Аристотелнинг эстетикасини эмас, сиёсий назариясини кўздан кечираётган эканмиз, бу ҳолатда тўхталиб ўтирмаймиз. Фақат шуни қайд этиб ўтамизки, Аристотель поэзияни "пойетик", *ижодий ҳодиса* сифатида тушуниб, *сифат жиҳатидан янги* ҳолатларга аҳамият бермаган. Унинг учун поэзия *мимезис*, яъни *бор нарсанинг ҳақиқий нусхаси* бўлиб ҳисобланади. Бошқа томондан, Платон учун чинакам поэзия ҳиссий дунёга янги ниманидир олиб киради, зотан шоир ғоялар билан руҳланади ва бизни уларга таъсирчан қилиб қўяди. (Платоннинг фикрича, идрок қилинувчи дунёни фақат айнан кўчирувчи шоир яхши шоир эмас. Қаранг: *Давлат* диалоги.)

Праксис ва пойезис ўртасидаги фарқ нуқтаи назаридан шуни айтиш мумкинки, сиёсатни тушуниш жамият шаклларининг ўзгариши билан бирга ўзгариб борган.

Полисдан эллинистик империяга ўтиш билан бир вақтда инсоннинг ўзини деспотиядаги юридик ва сиёсий ҳуқуқсизлиги билан изоҳланувчи маъюсий "деполисизация" ва сиёсий индифферентлик юзага келди. Аммо Уйғониш даврidan кейин, миллий қироллар (абсолют монархлар, суверенлар) феодал аристократияни қайта ташкил қилганларида, сиёсатга манипуляция сифатида қараш нуқтаи назари (Макиавелли) пайдо бўлди. Бу сиёсат *Realpolitik*, ёки реал сиёсат номи билан машҳур. Аристотелнинг терминологиясида уни *пойезис* сифатида характерлаш мумкин. Кейинчалик, индустриялашиш даражасига қараб, жамият ва жамиятдаги алоқалар янада мураккаблашиб борди. Чунончи, Америкада олтин конларининг очилиши Лондонда инфляцияни келтириб чиқариши мумкин эди. Жамият унинг аъзолари учун ўзининг бевосита очиқлигини йўқотди. Бизнинг ҳаракатларимиз ва уларнинг натижаларини тушунтириб беришга қодир бўлган мутахассисларга зарурат туғилди. Эмпирик социология ривожланди (Конт). Бироқ секин-аста, бюрократизация ва манипуляция даражасининг ортишига қараб (Вебер), тескари манипуляция содир бўлди ва унинг жараёнида инсон бошқа нарсалар қатори *праксис* учун, ўз ўзича аҳамиятли ҳисобланган ақлга мувофиқ ҳаракатлар учун янада муҳимроқ ўрин қидира бошлади.

Шундай қилиб, праксис ва пойезисни аристотелча фарқлаш антик полисдан мутлақо фарқли бўлган жамиятда яна актуаллик касб этди.

Полис ҳақидаги билимга таяниб, Аристотель сиёсат ва этикани рационал ва очиқ ўзаро ҳаракат сифатида, праксис сифатида, риторика ва поэзияни эса пойезис сифатида, яъни одамларга таъсир қилиш (ва янгини яратиш) усули сифатида талқин қилиши мумкин эди. Аристотелнинг давлат (сиёсат) ҳақидаги таълимоти Макиавелли руҳидаги *Realpolitik* ёки Конт руҳидаги *эмпирик социологиянинг* бирон-бир жиҳатини ўз ичига олмайди. Аристотель учун сиёсат фан сифатида энг аввало қуйидагиларни ўз ичига олади: 1) турли шаҳар-давлатлар ҳақида ахборот тўплаш ва уни таснифлаш (сиёсий системаларни таснифлаш); 2) фуқаролар учун энг яхши ҳаётни таъминловчи яшаш қоида ва усулларини аниқлаш (норматив сиёсат фани ва адолат ҳақидаги таълимот). Аристотелдан бунга эмпирик социология ва сиёсий манипуляцияни ҳам киритишни талаб қилиш анахронизм бўлар эди.

Биз юқорида Аристотелнинг адолат ҳақидаги таълимоти ҳақида гапириб ўтганмиз, шунинг учун фақат сиёсий системаларни таснифлаш ва норматив сиёсат фани ҳақида икки оғиз сўзталамиз. Аристотель 158 грек полисининг тавсифини тўплаш ишига раҳбарлик қилади ва олинган материални қуйидаги схема бўйича таснифқилади:

Қарор қабул қилувчи шахсларнинг сони	Битта	Бир нечта	Кўпчилик
Қонунга мувофиқ бошқарув	Монархия	Аристократия	Муътадил демократия
Қонун билан чегараланмаган бошқарув	Тирания	Олигархия	Юқори даражадаги демократия[75]

Шундан сўнг Аристотель давлатнинг энг яхши шаклларини аниқлашга уринади. У, бошқа нарсалар қатори, сиёсий барқарорликнинг муҳимлигини қайд этиб ўтади: халқнинг фикрини эътиборга олиш керак, акс ҳолда давлатда беқарорлик рўй беради. Давлат қонун асосида бошқарилиши керак, акс ҳолда у хавфли бўлади, бундай давлатда коррупция ва ҳукмдорларнинг ўзбошимчалиги кучаяди. Шундай қилиб, давлат қонун асосида бошқарилиши ва одамларга ўз фикрини ифодалаш имконини бериши керак.

Платонга қарши ўлароқ, Аристотель халқ асосли ва ақлга мувофиқ фикрлар билдириши мумкин, деб ҳисоблайди. Платон эътиборга молик билимга фақат "экспертлар"гина эга, халқнинг фикри иккинчи даражалидир, деб ҳисоблаган.

Аристотелнинг фикрича, "яхши тирания" ҳеч қачон қонунга асосан бошқарилувчи жамиятга чинакам муқобил бўла олмайди. Бошқа одамнинг қўл остида бўлиш эркдан маҳрум бўлиш, қулга айланишни англатади. Бу ҳолда қандай "яшаш тарзи" (*ethos*)ни олиб боришни бошқа одамнинг иродаси ҳал қилади. Аммо, яхши фазилатли ҳаёт кечириш ва инсонлик қадр-қимматини сақлаб қолиш учун, ҳайвонлар сингари бошқалар томонидан "ҳайдалиш" эмас, балки ўз *шахсий* ҳаётини *шахсан* амалга ошириш зарур. Умумий қонунга бўйсунган ҳолда, биз унинг доирасида ўз қобилиятларимизни жамиятда эркин амалга оширишимиз мумкин. Қонунга мувофиқ бошқарув, Аристотелнинг фикрича, инсоннинг энг яхши қобилият ва имкониятларини амалга ошириш шарти ҳисобланади.

Шу боис Аристотель халқ фикрини ҳисобга олиш ва давлатни қонунлар асосида бошқариш зарурлигини таъкидлайди. Ушбу икки аспектда у Платоннинг *Давлатда* ифодаланган идеал давлат ҳақидаги таълимоти билан келишмайди.

Шунга қарамай, Аристотелнинг фикрича, қонун барчага баробар эмас. Қонун энг аввало эркин греклар учун амал қилувчи ҳуқуқ ва қоидаларни белгилайди. У қуллар ва варварларга тал-

---

[75] Демократия — халқ ҳокимияти, плутократия = бойлар ҳокимияти, олигархия = бир гуруҳ қудратли шахсларнинг қўлида бўлган ҳокимият, монархия = бир кишининг — монархнинг қўлида бўлган ҳокимият.

луқли эмас. Шундай қилиб, қонун универсал қўлланувчи нарса ҳисобланмайди[76].

Юқорида қайд этиб ўтилганидек, Аристотель тенглик масаласини ҳам муҳокама қилади. Сон (ҳуқуқ субъектларининг сони) жиҳатидан тенглик демократияга, халқ ҳокимиятига олиб боради. Мулкка доир тенглик плутократияга, бойларнинг ҳукмронлигига олиб келади. Бу ўринда Аристотель ҳокимиятга бўлган турли даъволар конфликтини кўради. Бу ҳолда адолатли даъволарни қандай баҳолаш мумкин? Уларни қай тарзда мувозанатга келтириш мумкин? Мулк, Аристотелнинг фикрича, жавобгарликни талаб қилиб, бу давлат учун маъқул ҳисобланади. Аксар ҳолларда у мулкдорда маълум ноёб қобилиятларнинг мавжудлигига ишора қилади. Идеалда донишмандлик билан яхши фазилатларга эгалик энг юқори баҳоланиши керак, аммо уларни ўлчаб бўлмайди, бойликни эса ўлчаш мумкин. Шунингдек, халқнинг фикрини, кўпчиликнинг фикрини ҳам ҳисобга олиш лозим. Кўпчиликдан ақлли фикрлар чиқиши мумкинки, улардан воз кечиш бошқарувни беқарорликка олиб келиши мумкин.

Ҳокимият масаласини кўздан кечиришда, Аристотелнинг фикрича, юқорида санаб ўтилган барча омилларни ҳисобга олиш керак. Мулкдорлик, ўқимишлилик, келиб чиқиш, алоқалар — ва уларнинг сони — буларнинг барчаси ҳокимиятни тақсимлашда оз-оздан ҳисобга олиниши лозим.

Пухта муҳокамадан кейин Аристотель мўътадил демократия барча мумкин бўлган ҳокимиятни бошқариш шаклларининг энг яхшиси деган хулоса чиқаради. Мўътадил демократия демократик сон принципи ва аристократик сифат принципига асосланган *"аралаш бошқарув"* ҳисобланади. Унда қонунга мувофиқ шундай бошқарадиларки, ҳар бир киши эркин бўла олади ва кўпчилик рўй бераётган воқеалар ҳақида фикр билдириш ҳуқуқига эга бўлади. Кўпчилик, аммо ҳамма эмас. Аристотель яна зиддиятлардан қочади. "Ўрта табақа" энг кўп ҳокимиятга эга бўлиши керак. У бой ҳам, камбағал ҳам эмас. У давлат халқ орасида кенг қўллаб-қувватланиши учун етарли даражада кўп сонли ва полисдаги муносабатларнинг фундаментал ошкоралигини таъминлаш учун етарли даражада кам сонли ҳисобланади. Мўътадил демократия халқ фикри ва ақлга мувофиқ бошқарув ўртасида энг яхши мувозанатни таъминловчи бошқарув шакли де-

---

[76] Бу жиҳатдан Аристотель табиий ҳуқуқ концепциясининг тарафдори бўлмаган. Аммо, шу билан бир вақтда, у айрим шахслар ўртасидаги муносабат нормалари объектив жиҳатдан энг яхши деб ўйлаган. Чунончи, Аристотель қонунийлик ва тенг ҳуқуқлилик билан характерланган адолатни умумий аҳамиятга молик принцип сифатида кўздан кечирган, аммо бу принцип тўдақонли фуқаро ҳисобланмаган болалар ва қуллар учун кучга эга бўлмаган. Бироқ, агар биз Аристотель умумий аҳамиятга молик этик-сиёсий принципларни назарда тутган, деб ҳисобласак, табиий ҳуқуқ концепцияси Аристотелга (шунингдек, Платонга ҳам) бориб тақалади, деб айтиш мумкин. [104-бетдаги 2-ишорага қаралсин.]

мак. Мўътадил демократия амалга ошириш *энг қулай* бўлган бошқарув шакли ҳисобланиши ҳам Аристотель учун муҳимдир. У Платоннинг эришиб бўлмайдиган идеал давлати ҳақида кам гапиради.

Шуни қайд этиш жоизки, ушбу ҳолат сифатида Аристотель *озчиликнинг* бойлиги ва *кўпчиликнинг* камбағаллигини кўздан кечиради. Кўп бой ва оз камбағалга эга бўлиш назарий имконияти Аристотель яшаган давр воқелигига таянувчилар учун қизиқарли эмас.

Аристотель бойлар ва камбағаллар ўртасидаги катта фарқни фақат маънавий қоралашга лойиқ омил сифатида эмас, балки *сиёсий* жиҳатдан хавфли (беқарорликка олиб келувчи) омил сифатида ҳам талқин қилади. Платон билан бирга у давлатнинг бош этик мақсади яхши ҳаёт эканлигига ишонади.

Аристотель грек полислари ҳақидаги ахборотларни тўплаш ва таснифқилишни тамомлаганидан сўнг орадан бир неча йил ўтиб бу полислар ўз мустақиллигини йўқотди. Аммо Аристотелнинг сиёсий тафаккури яшашда ва ундан кейин яшаган назариётчиларга илҳом беришда давом этди, унинг ғоялари эса кейинги даврларда рўй берган социал ўзгаришларга мувофиқ шаклини ўзгартирди.

Санъат – имитация ва катарсис

Тўрт "сабаб" (ёки принциплар) ёрдамида Аристотель *табиий* ва *маданий* нарсалар ўртасида фарқ ўрнатади. Ўзида тўрт "сабаб"нинг барчасига, шу жумладан ҳаракатланувчи ва якуний сабабларга эга бўлган нарса (субстанция)лар табиий ҳисобланади. Бунга стандарт мисол бўлиб *дон* хизмат қилади; у нормал шароитда ўсиб, ўзи бўлиши керак бўлган ўсимликка айланади. Бу инсоннинг ўсиш жараёнининг ҳаракатланувчи сабабига ҳам, мақсадли сабабига ҳам аралашувисиз рўй беради. Бошқа томондан, ўзининг ўзгариши учун ҳам ҳаракатланувчи, ҳам якуний сабаб нуқтаи назаридан инсоннинг аралашувини талаб қилувчи нарсалар маданий нарсалар бўлиб ҳисобланади. Стандарт мисол *кўзага* айлантирилган бир юмалоқ лой билан боғлиқ.

Маданий нарсалар, шундай қилиб, инсоннинг ижодий фаолияти билан боғлиқдир. У икки хил бўлиши мумкин. *Табиатда мавжуд бўлмаган*, аммо инсоннинг фаровонлиги учун фойдали бўлган нарсани яратиш, масалан, меҳнат қуролларини ясаш ҳақида гапириш мумкин. Шунингдек, *табиат имитацияси*, унда мавжуд нарсадан кўчириш ҳақида ҳам гапириш мумкин. Бунга чопиб бораётган ит тасвирланган сурат, яъни фойдали бўлмагани ҳолда, бизга лаззат бахш этувчи санъат асари мисол бўлади. Бу иккала фаолият тури ҳам грекча санъатни тушуниш – технэ (*techne*)га киради. Аммо фақат охиргиси ҳозирги замондаги санъатни тушунишга мос келади.

Сўнгги маънодаги санъат, Аристотелга мувофиқ, икки ҳолат

билан характерланади. У нусха яратиш, *имитациядан* иборат бўлади. У бизга ўз ҳолича, фойдалиликдан қатъи назар лаззат бағишлайди. (Фойдали нарса *ўз ҳолича яхши* бўлган нарса учун яхши ҳисобланади. Санъат эса айнан ўз ҳолича яхши бўлган нарсаларни тасвирлайди.) Санъатнинг моҳияти — у ўз ҳолича лаззат бағишловчи нусха эканлигидадир.

Санъатни нусха кўчириш (имитация) сифатида тушуниш Платондан туртки олади. Аммо Аристотель ғоялар ҳақидаги таълимотни бошқача талқин қилгани туфайли, имитация (ва билиш)ни ҳам Платондан бошқача талқин қилади. Аристотель учун "шакл" алоҳида нарсаларда мавжуд бўлади. Бинобарин, Платондан фарқли ўлароқ, Аристотель учун ҳиссий нарсалар шаклларга нисбатан янада тенг ҳуқуқлироқ мақомга эга ҳисобланади. Шундай қилиб, санъат ҳиссий нарсалардан нусха кўчириш сифатида Аристотель учун Платонга нисбатан кўпроқ қадрли ҳисобланади. Шу билан бир вақтда Аристотель жамият ва яхши фазилатли ҳаётни бошқариш учун зарур бўлган тушунишга нисбатан янада демократикроқ нуқтаи назарга эгадир. Натижада Аристотель санъатнинг ҳар хил турларига янада ижобий (маърифий ва сиёсий маъноларда) баҳо беради.

Аристотель Платонга нисбатан кўпроқ таҳлил қилиш ва дифференциациялаш қобилиятларига эга. Масалан, у *назария* (метафизика, математика ва натурфалсафа), *праксис* (этика ва сиёсат) ва *пойезис* (мақсади унинг ўзидан фарқ қилувчи фаолият)ни ажратади. Бу фаолият турлари бир-биридан фарқ қилади. Уларнинг ҳар бири ўзининг шартлари асосида маълум даражада "ўз ўзидан детерминлашган" ҳисобланади. Масалан, эстетик нарсалар Платондагига нисбатан кўпроқ даражада эстетик деб баҳоланиши мумкин.

Санъатни нусха кўчириш сифатида тушуниш инсон табиатан билимга интилиши ҳамда таҳсил олиш ва ҳиссий идрок қилишдан лаззат олиши ҳақидаги тасаввур билан боғлиқ. ("Эстетика" сўзи грекча aisthenesthai сўзидан келиб чиққан бўлиб, "ҳиссий идрок этиш" деган маънони билдиради.) Реал нарсалар имитацияси бизга нарсаларни алоҳида усулда идрок этишни ўргатади. Масалан, биз ўзимизга маълум нарсаларнинг янги жиҳатларини пайқашимиз ёки аввал кўрган нарсаларимизни янгича идрок қилишимиз, ёки бўлмаса аввал кўрилган ва идрок қилинган ниманидир билишимиз мумкин. Бу имитация ҳам "яратувчи" (санъаткор), ҳам "истеъмолчи" (санъат асарини идрок этувчи шахс)га шу маънода лаззат бағишлайдики, бу кечинмалар ўз ҳолича яхши (фақат бошқа нима учундир фойдали эмас) ҳисобланади. Аммо санъаткор фақат реал мавжуд нарсанигина имитация қилиши шарт эмас. У, шунингдек, бўлиши керак бўлган ва бўлиши керак бўлмаган нарсаларни ҳам имитация қилиши мумкин. Масалан, шоир яхши ва ёмон одамлар, қаҳрамонлар ва муттаҳамларни тасвирлаши мумкин.

Кўриб турганимиздек, Аристотель эстетика ва этикани боғлайди. Унинг учун санъат *ахлоқий* функцияга эга. У енгиллаштириши ёки тозалаши мумкин. Санъатнинг энг муҳим функцияси *катарсис*, яъни маънавий енгиллик ва тозаланиш ҳисобланади.

Санъатнинг катарсис сифатидаги ғояси грек маданиятида чуқур илдиз отган уйғунлик тушунчаси билан боғлиқ. Олам (*космос*) ўз моҳиятига кўра уйғун ва, бинобарин, гўзалдир. (Дарвоқе, "косметика" сўзининг ўзаги ҳам шундан келиб чиқади.) Хунук ва ёвуз нарсалар ноуйғун, номутаносиб ҳисобланади. Худди шу каби, касаллик ҳам турли тана флюидлари ўртасидаги мувозанатнинг бузилиши сифатида тушунилади. Кўп миқдорда қонга (*sanguis*) эга одам сангвиник бўлади. Ҳаддан ортиқ совуққон (*flegma*) одамлар флегматик бўлади. Серсафро (chole) одамлар — холерик, қора сафроси (melaina chole) кўп одамлар — меланхолик ҳисобланади. Бинобарин, қон чиқариш маъқул даво усули бўлиши мумкин. Табиий уйғунлик ва мувозанатни бузишга уриниш йўл қўйиб бўлмайдиган манманлик (hybris) ҳисобланади ва худолар томонидан жазоланади. Яхши жамият ўзи билан ўзи уйғунликда бўлади, яъни ўзини ўзи қўллаб-қувватловчи ва ўзини ўзи бошқарувчи ҳисобланади. Бошқача айтганда, у ўзини *табиат ўзига белгилаган ўз табиий чегаралари доирасида тутиб туради.*

Яхши ҳаёт бизга хос бўлган хусусиятларнинг уйғун амалга оширилиши бўлиб, бунинг натижасида биз яхши фазилатларга эга бўламиз. Биз ўз потенцияларимизни мутаносиб равишда актуаллаштиришимиз керак. Шу туфайли биз бир сифатимизнинг бошқасига нисбатан ҳаддан ташқари ривожланиши натижасида рўй берувчи ёки ҳам бизнинг туғма қобилият ва имкониятларимиз, ҳам табиий ресурслар чегарасидан чиққанда юзага келувчи зиддиятлардан қочишимиз лозим. (Бундай қарашнинг экологик оқибатлари етарли даражада аниқ. Экспоненциал ўсиш бу ерда ҳалокатли нодонликка асосий мисол бўлар эди.)

Ушбу нуқтаи назардан келиб чиқиб, Аристотель санъатга *маънавий мувозанатни тиклаш* функциясини юклайди. Санъат асари (масалан, мусиқий ёки драматик асар) билан танишар эканмиз, биз ўзимизда уйғунлик ва дунёни тиклашимиз ва, охир натижада, ақл (руҳ)имизни тўлдиришимиз мумкин. Шундай қилиб, икки хил талқин мавжуд.

1) Санъат шу маънода *катарсис* бўлиб ҳисобланадики, у бизнинг тозаланишимизга ёрдам беради.[77] Саҳна асарини томоша қилиш жараёнида унинг қаҳрамонлари билан бирга қайғуриб, юксак ҳиссиётларга берилиб, биз юкли эҳтирос ва бошқариб бўлмайдиган эмоциялардан халос бўламиз, уйғунликка эга бўламиз ва ҳаётимизни *мутаносиб мўътадиллик идеалига*

[77] Грекча kathairein — тозалаш.

мувофиқ давом эттирамиз. Бу — флюидлар ҳақидаги таълимотга асосланган тиббий терапия руҳидаги терапевтик талқиндир. Жуда кучли ва интенсив кечинмаларга эга бўлганлар улардан санъат ёрдамида халос бўлишлари ва, бинобарин, ўзига хос руҳий қон чиқаришни бошдан кечиришлари мумкин. (Ҳис-туйғулари ҳаддан ташқари заиф бўлганлар эса уларни эмоционал жиҳатдан кучайтиришлари мумкин.)

2) Санъат шу маънода *катарсис* бўлиб ҳисобланадики, биз санъатга ошно бўлишимиз натижасида инсон сифатида тозаланамиз ва тарбияланамиз. Бунда энг муҳими айрим эмоциялардан халос бўлиш эмас (руҳий қон чиқаришда бўлгани сингари!). Энг муҳими шуки, кечинмаларимиз ёрдамида биз ақл (руҳ)имизни *тўлдирамиз.* Бинобарин, бу ўринда бизнинг мақсадимиз оддийлик доирасидан чиқувчи шахсий етуклик ҳисобланади.

Аристотелга мувофиқ, санъат асари билан танишиб қайғураётган инсон учун санъат ўз ҳолича эзгулик (ёки мақсад) ҳисобланади. Шу билан бирга, ижод жараёни санъат асарининг яратилиши билан ниҳоясига етади. Бинобарин, ижод жараёни жараённинг ташқарисида бўлган мақсад билан белгиланади[78].

Бу муносабат билан Аристотелнинг риторикани тинглашга эришиш воситаси сифатида тушунишини тилга олиб ўтиш жоиз. Аристотель риторикага ҳам, умуман санъатга ҳам Платонга нисбатан кўпроқ ижобий ёндашади. Аристотелнинг фикрича, риторика оммавий мунозараларда ўзига тегишли бўлган ўринни эгаллаши мумкин[79].

Аристотель ўзининг *Поэтика* асари билан ҳам машҳур. Бу асарда у, бошқа нарсалар қатори, классик шартни ҳам муҳокама қиладики, унга мувофиқ драма ҳаракат, вақт ва жой бирлиги талаби билан характерланиши керак.

---

[78] Бу маънода бадиий ижод праксисга қарши равишда, пойезис сифатида характерланиши мумкин [*"Праксис" – ақлга мувофиқ ҳаракатлар* параграфига қаралсин].

[79] [2]Риториканинг университет анъанасидаги ўрнига солиштирилган, 6 боб.

5-б о б. Тугаб бораётган антик давр

Шахсий бахтни таъминлаш

Платоннинг фикрича, жамият *рационал ўрганиш ва ақл билан бошқариш* объекти бўлиши мумкин. Ўз навбатида, Аристотель, жамият — бу *эркин, маънавий жиҳатдан тенг ҳуқуқли аъзоларнинг* ўзаро боғланиши бўлиб, у қонунга мувофиқ бошқарилиши керак, жамиятни бошқариш *фақат ҳокимиятга эмас, балки эркин мунозарага* ҳам асосланиши лозим, деб ҳисоблади.

Бу қарашлар *идеал* сифатида эллинлар империяси грек полисларининг ассимиляциясидан кейин ҳам сақланиб қолди. Аммо империянинг юзага келиши бу идеалнинг амалга татбиқини янада қийин қилиб қўйди.

Аристотель ва Платон ўзлари танлаган сиёсат тури нисбатан кичкина жамиятга мос келишини тушунардилар. Аристотель *полис* маъқул катталикка эга бўлиши керак, бошқаларга боғлиқ бўлмаслик учун жуда кичкина ҳам бўлмаслиги, одамлар мунозара олиб боришда бир-бирларини шахсан танишлари учун ҳаддан ташқари катта ҳам бўлмаслиги лозим, деб ҳисобларди. Зотан жуда кўп қатнашчилар билан мунозара ўтказиш мумкин эмас.[80] Платон *Қонунларда* полис 5040 фуқарога (хўжаликка) эга бўлиши керак, деб кўрсатади. Платон ҳам, Аристотель ҳам полис мустақил тузилма бўлиши керак, деб ҳисобларди. Аммо алоҳида грек полислари бир-бирига ва атрофларидаги муҳитга ҳам боғлиқ эди. Бундан ташқари, милоддан аввалги тўртинчи асрнинг охирига келиб янги давлат — эллинлар империясининг шаклланиши ниҳоясига етди. Полисдан империяга ўтиш даврида ҳам институционал, ҳам интеллектуал ўзгаришлар рўй берди.

Бутун Эллада-Рим даври мобайнида, тахминан милоддан аввалги 300-йиллардан милоддан кейинги 400-йилларгача маданияти, дини ва тили ҳар хил халқларни ўз ичига олган жуғрофий ва сон жиҳатидан катта давлатлар ҳам бўлган. Ҳаётида барча фуқаролари қатнаша олувчи локал ҳамжамиятлар заиф эди. Аммо шаҳарлар эллинлар даврида ҳам, Рим даврида ҳам маълум ўз ўзини бошқариш даражасига эга бўлиши мумкин бўлиб, баъзан ўзларида сиёсий мустақилликни ҳам жорий қилардилар. Катта давлатларда ҳокимият маълум марказий орган-

[80] Аристотель *Сиёсат* VII, 4 да айтадики, малакага мувофиқ расмий мажбуриятларни баҳолаш ва тақсимлашда ҳар бир одам бошқаларнинг характерини билиши керак. Акс ҳолда, қарорларни қабул қилишда ҳам, расмий шахсларни танлашда ҳам осонгина ўзбошимчаликка йўл қўйилиши мумкин.

лар — якка ҳоким ҳукмдор ёки республика ҳукумати қўлида жамланарди. Ўзаро ихтилофда бўлган турли этник гуруҳлардан ташкил топган давлат мозаикасининг "бирлигини сақлаш" мақсадида ҳукмдор марказий ҳокимиятни кучайтириш учун баъзан худога тенглаштириб тавсифланарди.

Сиёсий маънода нисбатан мустақил бўлган майда жамиятларнинг йўқолиши ва ҳокимиятни марказлаштириш тенденцияси халқнинг сиёсий ҳуқуқсизлиги ортишига олиб келди. Бундай давлатларда, ҳокимиятдан буткул маҳрум қилинган *озод* эркак ва аёллар билан бир қаторда, амал-тақал қилиб кун кечирувчи мутлақо ҳуқуқсиз *қуллар* ҳам мавжуд эди.

Эллада-Рим даврида ёзилган битикларнинг аксар қисми бугунгача етиб келмаган. Шунинг учун айрим муаллиф ва мактаблар аслида қандай ўйлагани бизга жуда кам маълум. Шу боис ушбу бобда баён этилаётган материаллар гипотетик реконструкция хусусиятига эга.

Бундан келиб чиқиб, бизнингча, қуйидагиларни қайд этиш мумкин. Илк эллинизм даврида одамларнинг сиёсий ҳуқуқсизлиги жамиятни фалсафий тушунишдан воз кечишга бўлган умумий тенденцияда ўзининг интеллектуал ифодасини топган. "Бизда уни ўзгартириш учун ҳеч қандай имконият йўқ! Шунинг учун эътиборни инсон қандай қилиб шахсий бахтга эришиши мумкинлигига қаратиш керак". Эпикуреизм билан стоицизм ҳамда уларнинг кўп сонли тармоқлари ўртасида мавжуд барча фарқларга қарамай, табиийки, маълум даражада соддалаштириб, шуни айтиш мумкинки, Эллада-Рим даврида кўп жиҳатдан етакчилик қилган бу фалсафий йўналишлар битта масала атрофида айланганлар: *Шахсий бахтни қандай таъминлаш мумкин?* Жавоблар турлича бўлган, аммо масала моҳиятан бир хил бўлиб қолган.

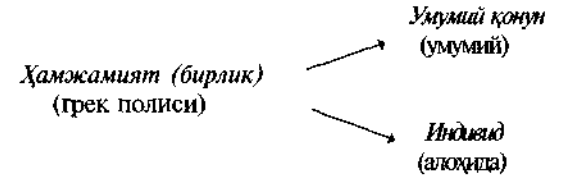
Асосий гипотеза сифатида биз фалсафий изланишлар предметининг умумий ўзгаришини тахмин қиламиз. Уларнинг марказида ҳамжамиятдаги инсон эмас, балки иҳота қилинган шахсий индивид туради.

Греклар инсонни жамиятнинг органик ва ажралмас қисми сифатида кўздан кечирганлар. Айтиш мумкинки, антик даврда яшаган грекларни изоляциядаги инсон ёки изоляциядаги давлат эмас, балки *шаҳар-ҳамжамият* қаноатлантирган. Эллада-Рим даврида эса, аксинча, қаноатлантирувчи сифатида индивид кўздан кечирилган. Бошқача айтганда, антик давр греклари инсоннинг табиати эркин омил ҳисобланган шаҳар-давлатда амалга ошади, деб ҳисоблардилар. Аммо Эллада-Рим даврида индивиднинг қаноатлантирувчи сифатида тушунилиши инсонга унинг атрофидаги ижтимоий муҳитга *боғлиқ бўлмаган* ички табиатнинг мансуб деб топилишига олиб келарди.

Юқорида айтилганлар, албатта, маълум соддалаштириш ҳисобланади. Айрим софистлардаёқ индивидни қаноатлантирувчи

сифатида тушуниш тенденцияси намоён бўлади. Улар, шунингдек, *ҳар бир индивидга* қўлланиши мумкин бўлган принциплар мавжудлигини биринчилардан бўлиб тушуна бошлаганлари ҳам кўзга ташланади. Қуйида кўриб чиқиладиган бирламчи гипотеза шу жиҳатдан қизиқиш туғдиради.

Алоҳида реалия сифатида алоҳида индивиднинг ва у ҳақдаги тушунчанинг шаклланиши умумий давлат ва у ҳақдаги тушунчанинг юзага келиши билан деярли бир вақтда рўй берган. Бунда грекларнинг "ҳамжамиятдаги инсон" ҳақидаги тасаввури ўз аҳамиятини йўқотади. Бир томондан биз изоляция қилинган "шахсий" индивид, иккинчи томондан эса — ундан узоқдаги умумий давлатга эга бўламиз. Ўша даврда, хусусан, Рим стоицизми даврида "замон ва макондан қатъи назар, барча индивидларга қўллаш мумкин бўлган қонун" — *умумий қонун* ҳақида тасаввур пайдо бўлган. Бу Гегель айтиб ўтган ижобий маънодаги маълум диалектик ривожланиш ҳақида гапириш имконини беради.



Классик давр грекларининг кўпчилиги учун қонун фақат локал жамиятда яшаган греклар учунгина кучга эга бўлган. Аммо тугаб бораётган антик даврда инсонни индивид сифатида тушунишнинг диалектик қарама-қаршилиги сифатида қонуннинг *барча* индивидлар учун, улар қайси миллат ва синфга мансублигидан қатъи назар, универсаллиги тушунчаси юзага келади.

Бу тушунча табиий ҳуқуқ концепциясининг асосларидан бири ҳисобланади, айнан: барча ўрнатилган конкрет қонунлардан юқори турувчи *универсал норматив қонун* мавжуд ва уни барча индивидларга қўллаш мумкин. Бундан келиб чиқадики, барча индивидлар асосан битта қонунга бўйсунади. Бу универсал табиий қонун шунингдек жамиятда амал қилувчи қонунларни танқид қилиш учун асос бўлиб хизмат қилади.

Биз индивид тушунчасига XVIII асрдаги *либерализм* концепциясини муҳокама қилишда яна қайтамиз. Ҳозир эса шуни қайд этиб ўтишнинг ўзи кифояки, ҳамжамиятдаги инсондан индивидга ва умумий қонунга ўтиш қатор ҳодисалар билан бир пайтда рўй берди. Инсоннинг сиёсий фаолиятга бўлган қизиқишининг йўқолиши; бетакрор шахс ва шахсий бахт идеалининг шаклланиши; "инсоннинг ички ҳаёти" (*Innenleben*)га ҳурматнинг пайдо бўлиши ҳамда барча инсонлар учун умумий бўлган қонун — идеалнинг юзага келиши шулар жумласидан.

Худди шу даврда антик грекларга хос бўлган этика ва сиёсат бирлиги ҳам ғойиб бўлди. Биринчи ўринга шахсий индивид этикаси кўтарилди, сиёсат эса орқа планда қолди. Фақат Рим стоиклари сиёсатга ижобий баҳо бердилар, аммо у Платон ва Аристотелдагига нисбатан мутлақо бошқача маънога эга эди. Сиёсат локал жамият доирасидаги рационал турмуш қоидалари сифатида эмас, балки энг аввало империяни бошқаришнинг умумий юридик принциплари сифатида тушунила бошланди.

Эпикуреизм — шахсий фаровонликни таъминлаш

Эпикуреизм милоддан аввалги 341—270 йилларда яшаган Эпикур (Epicurus) номидан келиб чиқади. Эпикур мактаби, "боғи" ўзининг дўстона ва тақаллуфли муҳити билан машҳур. Унга хотин-қизлар ҳам, қуллар ҳам қатнаган бўлиб, бу антик давр учун етарли даражада нотабиий эди.

Ҳар бир инсоннинг бахтини қандай таъминлаш керак, деган саволга эпикуреизм шундай жавоб беради: *ҳаётнинг гаштини сур, аммо пухта ўйлаб.* Бошқача айтганда, яхши ҳаёт — бу фаровонлик ҳамда ғам ва кулфатнинг йўқлиги. Умр давомида имкон қадар кўп фаровонликка эришиш ва имкон қадар оз азоб-уқубат чекиш учун *инсон ўз саъй-ҳаракатларини чамалаши* шарт. Масалан, ҳозир мен ортидан азоб-уқубат келиши мумкин бўлган қисқа муддатли ва кучли лаззатни излашим керакми, ёки келажакдаги узоқ муддатли фаровонлик умидида айни дамдаги лаззатдан воз кечишим керакми?

Бошқача айтганда, тарбия кўрган ва доно эстет бўлиш керак! Лаззатланиш, аммо чамаланган лаззатланиш! Малол келадиган ташвишлар туғдирадиган, бунинг устига яна хавфли ҳам бўлган сиёсат ва бошқа ишлар билан шуғулланиш ярамайди. Ўзингнинг ҳимояланган оламингда еб-ичиб, ҳаётдан лаззатланиб, тинчгина яшайвер.

Эпикуреизм тарафдорлари зинҳор саёқлик, мечкайлик ва майпарастлик билан боғлиқ беларво ҳаёт кечирувчилар тоифасига мансуб эмасдилар. Аксинча, Эпикур эҳтиёткорона турмуш тарзидан сабоқ берарди. Зотан фақат *назорат қилинувчи* фаровонликкина индивиднинг бахтини *таъминлаши* мумкин.

Эпикурнинг ҳаёт фалсафасини содда қилиб шундай таърифлаш мумкин:

1) Дунёда мавжуд ягона *неъмат* бу *лаззатланишдир.*

2) Имкон қадар кўпроқ лаззатланишни *таъминлаш* учун неъматларнинг ўзимиз *назорат* қила оладиган турларига интилишимиз керак.

Лаззатланиш (грекча *hedone*)ни энг олий ва ягона неъмат сифатида таърифловчи таълимот гедонизм (лаззатланиш фалсафаси) деб аталади. Бинобарин, эпикуреизм бу чамаланган гедонизм демакдир.

Шундай қилиб, эпикуреизм лаззатланиш (*hedone*)ни ҳиссий эҳтиросниng қисқа муддатли қондирилиши сифатида кўздан кечирмайди. У фаровонликнинг дўстлик ва адабиёт билан шуғулланиш каби нафис ва хавфсиз турларига алоҳида аҳамият беради. Агар инсон шахсий бахтга эришишни истаса, у лаззатланишнинг ушбу ишончли ва нафис турлари билан шуғулланиши керак.

Табиийки, эпикуреизм лаззатланишдан кўра кўпроқ ташвиш туғдириши мумкин бўлган сиёсий фаолиятга салбий ёндашади. У давлат ва жамиятни ўзини қимматлаш ёки ўзида қимматга эга[81] сифатида кўздан кечирмайди. Фақат лаззатланиш (лаззатланиш албатта индивиднинг лаззатланиши бўлиб ҳисобланади) ўзи ўзича қиммат демакдир. Давлат билан жамият фақат шунда неъмат бўладики, қачонки улар индивидни лаззатланиш билан таъминлаб, ғам-ташвишларнинг олдини олса. Қонун ва урф-одатлар фақат шахсий манфаатларни амалга татбиқ этиш воситаси сифатида қимматга эга бўлади.[82] Инсонни қонунни бузишдан жазодан қўрқиш, яъни оғриқдан қўрқиш ушлаб туради.

Ҳамма нарса индивидуал лаззатланишга асосланади. Яхши ахлоқ ёки яхши қонунлар индивидуал лаззатланишни максималлаштиради. Ҳуқуқ ва ахлоқ учун бундан бошқа ҳеч қандай асослар мавжуд эмас. (Бироқ, бошқа ўн кишининг лаззатланиши *менинг шахсий лаззатланишимдан* салмоқлироқ эканлигини *ким* белгилайди? Лаззатланишнинг ҳар хил турларини мен қандай таққослайман?)[83]

Эпикуреизмнинг табиат фалсафаси Демокритнинг атомлар ҳақидаги таълимотига асосан деярли мос келади. У Эпикурнинг ҳаёт фалсафасини маълум даражада асослайди. Ҳамма нарсалар, шу жумладан биздан олисдаги ва бизга бефарқ бўлган худоларнинг руҳи ҳам моддий бўлгани боис, биз ёқимсиз диний фикр-мулоҳазалардан чўчимаслигимиз керак.

Эпикурнинг таълимотидан фарқли равишда гедонизм жисмоний роҳатланиш/лаззатланиш ҳаётдаги *ягона* арзирли нарса ҳисобланишини уқтиради. У турли товар ва хизматларга нисбатан эркин яқинлаша оладиган ҳамда эҳтиёж ва ғам-ташвишсиз турли неъматлардан фойдаланиши мумкин бўлган олий табақа учун яроқли назария сифатида хизмат қилиши мумкин. Аммо антик даврда бундай назариянинг оқибатлари жуда кўпчилик учун ҳалокатли бўлди. Агар кўпчилик азоб-уқубатлар ва лаззатланишлар ўртасидаги нисбатни "чамалаш"га уриниб кўрганида, бу нисбат биринчилар фойдасига, яъни салбий бўлар эди. Азоб-уқубатлар "йиғиндиси" лаззатланишлар "йиғиндиси"дан катта бўларди.

---

[81] Ўзини қадрлаш = "автотелик" қадрият ёки мақсад сифатида ўзи ўзига эга бўлган қадрият. Грекча auto = ўзи ва telos = мақсад.

[82] Қонун ва урф-одатлар "гетеротелик" қимматга эга бўлади, яъни уларнинг қиммати шундаки, улар *бошқа нарсаларнинг* воситаси ҳисобланиб, бу нарсалар, ўзи томонидан, ўзида ўз мақсадига (telos) эга бўлади.

[83] Ўзингизни Бентам XVIII асрнинг охирида лаззатланишнинг ҳар хил турларини миқдорий ўлчамларини таклиф қилиб, бу бундан ўн беш йил мукаммалларини [illegible]

Радикал гедонизм нуқтаи назаридан бундай ҳаётнинг заррача қадри йўқ. Шунинг учун гедонист Гегесий (*Hegesias*, милоддан аввалги III аср) одамларга ўз жонига қасд қилишни маслаҳат берганида, бу фақат эксцентрик ғояларнинг ифодаси эмас эди. Жамиятнинг азоб-уқубатларда ҳаёт кечиришга мажбур қуйи табақалари учун радикал гедонизм бемалол ўз жонига қасд қилиш идеологиясига айланиши мумкин эди. Бу ўринда *Эпикур таълимоти ёки эпикуреизм* эмас, айнан радикал гедонизм назарда тутилаётганини қайд этиш жоиз. Бу маънода эпикуреизмни олий табақалар фалсафаси деб айтиш мушкул.

Стоиклар — шахсий бахтни таъминлаш

Эпикурчиларга солиштирганда *стоиклар* бизнинг ташқи *неъматларни назорат қилиш* қобилиятимизга нисбатан анча пессимистик муносабатда бўлганлар. Шунинг учун улар ҳар бир инсонга *ташқи ҳолатлардан эркин бўлишни* тавсия қиладилар. Агар биз ўзимизнинг шахсий бахтимизни *таъминлашни* истасак, имкон қадар назорат қилинмайдиган ташқи омиллардан эркин бўлишни ўрганишимиз ва ўзимиз назорат қила *оладиган ўзимизнинг ички оламимиз ичида* яшашни ўрганишимиз керак.

Стоиклар бахт аслида бирон-бир ташқи неъматга боғлиқ бўлмайди деб ўргатади. Улар Суқрот ва Платон билан бир хил нуқтаи назарни илгари суради. Шахсий бахтга эришишнинг ягона шарти бўлиб эзгу ҳаёт кечириш ҳисобланади. Эзгулик бунда билимга асосланади. Барча стоиклар бу фикрни қўллаб-қувватлаганлар. Инсон учун ягона неъмат — эзгу ҳаёт кечириш, ягона мусибат эса — жаҳолатда ҳаёт кечириш ҳисобланади. Бахтли ҳаёт масаласи кўндаланг қўйилса, қолган барча нарсалар охир натижада ноўрин ва аҳамиятсиз бўлиб қолади. Ҳаёт, соғлиқ, равнақ ёки ўлим, касаллик, азоб-уқубат ва қашшоқлик доно ва эзгу ниятли инсоннинг бахтига халақит бера олмайди. Турли ташқи шарт-шароитлар кишиларнинг бахти ёки бахтсизлигини белгиламайди. Бизнинг бахтимиз ҳаётий тўсиқлар ва муваффақиятларга, бойлик ёки қашшоқликка, бизнинг хўжайин ёки қул эканлигимизга боғлиқ бўлмайди. Фақат доно ва эзгу ниятлилар билан донолик ва эзгу ниятларга эга бўлмаганлар ўртасидаги фарқланиш муҳимдир. Доно ва эзгу ниятлилар бахтли, донолик ва эзгу ниятларга эга бўлмаганлар эса бахтсиздир. Донолик, эзгу ниятлилик ва бахт ички ҳаётга боғлиқ бўлиб, ташқи омилларга боғлиқ бўлмайди.

Нима учун билим ва эзгу ниятлар инсонни тақдирнинг барча ташқи ўзгаришларига бунчалик бефарқ қилиб қўяди? Стоиклар жавоб берадики, эзгу ниятлилик ақлга, логосга мувофиқ яшашдан иборатдир. Гераклитда бўлгани сингари, логос космоснинг етакчи принципи ҳисобланади. Улар уни яна Худо, муқаддас олов ёки тақдир деб ҳам атайди. Одам логосга ўзини шундай очиши мумкинки, унинг руҳи космос билан уйғунлашиши мумкин. Бу ўринда руҳ маълум тарзда космосда ҳукм сурган тартиб ва уйғунликни ифодалайди.

Энг муҳим тушуниш, афтидан, ҳамма нарса маъқул тартибга солингани, шунинг учун ҳам воқеликка аралашиш мумкин эмас ва номувофиқлигини англаб етишдан иборатдир. Ҳамма нарсани логос ёки Худо бошқаради. Инсон нимаики рўй бермасин, барини шодлик билан қабул қилишни ўрганиши керак. "Сен билан нимаики рўй бермасин, барини худди ўз хоҳишинг билан рўй бераётгандек қабул қилишинг керак. Шунинг учун сен ҳамма нарса Худонинг иродаси билан рўй бераётганини билгандек хоҳлашинг керак", деб ёзди Рим стоикларидан бири Сенека [Quaestiones naturales III, praefatio].

Стоиклар шунингдек ташқи оламга ахлоқий-аскетик муносабат ва ички характерни тарбиялашни ҳам тарғиб қилдилар. Инсон тақдирнинг ташқи ўзгаришларига нисбатан ўзининг стоик хотиржамлигини, яъни "бефарқлиги" (апатия)ни намойиш қилиши керак.[84]

Агар эпикурчини нозиктаъб ва омилкор *буржуага* қиёслаш мумкин бўлса, стоик қаршимизда ҳақиқий *жентльмен* сифатида намоён бўлади! У темир иродали, ташқи ҳолатларга бефарқ бўлиб, чўғ устида оёқяланг юрадиганлар ёки Ҳиндистоннинг тропик қуёши остида фрак ва цилиндрда уч миллион туб аҳолини бошқарувчилар сирасига мансубдир.

Ҳозир, албатта, стоикларнинг индивид ўз бахтини қандай таъминлаши мумкин, деган саволга берган жавоблари билан баҳслашиш мумкин. "Ички" омилларни бошқариш кўпгина ташқи омилларни бошқариш сингари қийин бўлиши мумкин. Бу, шубҳасиз, жиддий эътироз. Аммо шу билан бирга биз Эллада-Рим даврида табиат (касаллик, қурғоқчилик ва ҳ.к.) ва сиёатни бошқариш имконияти нисбатан унча катта бўлмаганини ёдда тутишимиз керак. Агар биз учун қўрқув ё ғазабдан халос бўлишдан кўра кўричакни кестириб ташлаш осонроқ бўлса, антик давр киши учун бунинг тамом тескариси эди. Шу боис, стоиклар одамларга ўзлари назорат қила оладиган нарсалар, айнан ўзларининг руҳий ҳиссиётларини бошқаришни маслаҳат берганида, бу батамом нореал бўлиб туюлди.

Ҳамжамиятдаги инсондан шахсий индивидга ўтиш даврига келиб руҳ (*mind*) табиатдан ҳам, жамиятдан ҳам фарқли ички бир нарса сифатида тушунила бошланди. Бундай тушуниш энди маълум маънода грекларга мансуб эмас эди. Этика сиёсатдан айри ҳолда тушунила бошланди. Ҳар бир инсон ўзининг ички оламини ўзи, жамият ва атрофидаги муҳитнинг таъсирисиз шакллантирар эди. Жамиятдан фарқли шахсий ахлоқ ҳақидаги тасаввур пайдо бўлди.

Эпикуреизм тарафдорлари, афтидан, ҳеч қачон кўп бўлмаган, стоицизм эса нафақат Рим даври, балки ундан кейинги

[84] Сенекнинг "Ғазаб" номли шеърига яқин.

даврларда ҳам кучли таъсирга эга бўлди. Стоикларнинг этика ва ҳуқуқ соҳасидаги ғоялари ўрта аср фалсафасида жиддий ўрин тутади.

Стоицизм бир турдаги ҳаракат эмас эди. У грек стоикларидан Рим стоикларига ўтишда фундаментал ўзгаришларга учради.

Киниклар[85] жамиятдан четлашиб, содда ва бир қадар ибтидоий ҳаёт кечирганлар. Бундай турмуш тарзини улар инсон учун табиий деб ҳисобладилар (бу Аристотелнинг инсон табиати ҳақидаги тушунчасининг батамом тескариси эди). Чунончи, киник Диоген Синопский (Diogenes from Sinope, тахминан милоддан аввалги 404—324 йиллар) бочкада яшаган ва "табиий" нарсаларни мадҳ этиб, сунъий нарсаларни қоралаган.

Киниклар таълимоти оз "неъматлар"га эга бўлган қуйи ижтимоий табақалар идеологияси эди, деб айтиш мумкин. Фойдасиз исёнга гижгижлаш ўрнига у одамларни ўзлари барибир эга бўла олмайдиган неъматларсиз ҳам ҳаётдан мамнун бўлишга ўргатди.[86]

Агар радикал гедонизм олий табақаларнинг эскапизми[87] ҳисобланиб, айрим гедонистлар (Гегесий) жамиятнинг тушкунликка тушган қуйи табақаларининг ўз жонига ўзи қасд қилиши идеологиясини тарғиб қилган бўлсалар, киниклар жамиятнинг қуйи табақаларини *бирор нарса* сотиб олишга қийналган тақдирларида ҳам "ўзларида бор нарсалар билан қаноатланиш"та ўргатдилар.

Эллинлар (греклар) стоицизми — китионлик Зенон (Zenon Citium, тахминан милоддан аввалги 336—264 йиллар), Клеанф (Cleanthes, милоддан аввалги 331—232 йиллар) ва Хрисипп (Chrysippus, тахминан милоддан аввалги 278—204 йиллар) — "ўрта табақа"ларнинг ўзига хос фарқловчи жиҳатига айланди. Унда фақат тарки дунё қилиш эмас, балки *бурч* ва *характерни тарбиялаш* ҳам муҳим жиҳатлар сифатида кўздан кечирилди. Бундан ташқари, стоиклар барча одамлар учун амал қилувчи *табиий юридик қонунлар* ҳақида гапира бошладилар.

Стоицизм асосан олий табақаларнинг идеологиясига айланганидан кейин ўзгаришда давом этди. Стоикларнинг бурчнинг муҳимлиги ва характерни тарбиялаш ҳақидаги уқтиришлари ҳамда барча учун умумий ҳисобланган қонунларга бўлган ишончлари Римдаги олий табақаларни ўзига тортди ва улар охир натижада стоицизмни Рим империясининг ўзига хос идеологиясига айлантирдилар. Шу билан бир вақтда қуйи табақаларнинг

---

[85] Киниклар антик даврдаги *Суқрот мактабларидан* бири сифатида машҳур бўлганлар. Уларнинг номи Суқрот (ва софистлар) ҳамда Эллада-Рим давридаги "ҳаёт фалсафаси" мактаблари билан маълум боғлиқликка ишора қилади.

[86] Уларнинг ҳозирги замон хиппилари билан ўхшашлиги шу ерда тугайди. Кўпчилик хиппилар капиталистик жамиятдаги олий табақа вакилларининг фарзандлари ҳисобланади. Улар моддий истеъмол билан боғлиқ айрим аспектлардан ихтиёрий равишда четлашадилар ва шу билан бир вақтда, жамиятдан тўлиқ воз кечганликларини айтиб, паразитик ҳаёт кечирадилар.

[87] Эскапизм — *қочқинлик*.

тарки дунё қилишни назарда тутувчи кинистик аспектларидан воз кечиш, уларни бурч ва кучли, масъулиятли характерни тарбиялашга асосланган давлат ахлоқини қўллаб-қувватловчи аспектлар билан алмаштириш рўй берди. Киникларга хос бўлган дастлабки тарки дунё қилишга мойилликдан фақат ички, хусусий билан ташқи, оммавий ўртасидаги фарқланиш қолди. Ёлғизликда инсон дилидаги гапларни қоғозга туширар (файласуф Марк Аврелий) ва шу билан бир вақтда ўзининг фуқаролик бурчини фаол бажарар эди (император Марк Аврелий).

Ички ва ташқи, дилдаги гаплар ва ташқи қашшоқ оламни бошқариш бўйича оғир масъулият ўртасидаги бу фарқланиш ўша даврда ҳозирги кундагидан кўра кўпроқ тушунарли бўлган. Император Аврелий бундан бошқа нима ҳал қила оларди? Энг кам иш ҳақи ва касаллик бўйича нафақа жорий қилармиди? Етарли даражада ривожланган технологияга эга бўлмаган қулдорлик жамиятидан бундай нарсани кутишнинг ўзи кулгили.[88]

Рим стоикларида – Цицерон (Cicero, милоддан аввалги 106-43 йиллар), Сенека (Seneca, милоддан аввалги 4 — милодий 65 йиллар), Эпиктет (Epictetus, тахминан 50—138 йиллар), Марк Аврелий (Marcus Aurelius, 121—180 йиллар) — дастлабки аскетик ва индивидуалистик тарки дунёга мойиллик аскеза (ўзини ўзи чеклаш) ва сиёсий бурч ўртасидаги кескинлик билан алмашади. Рим стоиклари шунингдек грекларнинг асосий сиёсий тушунчаларини ривожлантирдилар. Қўпол қилиб айтганда, инсон энди гуруҳнинг органик қисми эмас, балки умумий давлат ичидаги индивид ва умумий ҳуқуқнинг субъекти бўлиб ҳисобланади. Умуман олганда, барча индивидлар қонун олдида тенгдир. Индивиднинг ҳуқуқлари унинг функцияси билан эмас, балки ҳамма ерда ва ҳар қачон қўлланса бўладиган универсал қонун билан белгиланади. Табиий ҳуқуқ ғояси бу ерда ўзининг ривожланган шаклида намоён бўлади.

Инсонлар олами космоснинг бир қисми бўлгани сингари, инсоннинг тафаккури ҳам оламнинг тафаккурига дахлдордир. Бинобарин, кишилик қонунлари бутун космосда ҳукм сурувчи абадий қонуннинг зарралари бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун биз, умуман олганда, мавжуд конкрет қонунлар орасидан абадий қонунга мос келувчиларини ва унга мос келмайдиганларини ажратиб олишга қодирмиз. Бошқача айтганда, бу абадий қонунга яқинликлари туфайли барчага маълум бўлган жамиятда қабул қилинган қонунлар билан қўлланиши фақат уларнинг мавжудлигидан келиб чиқадиган ва абадий табиат қонуни билан асосланмаган қонунлар ўртасидаги тафовутдир.

---

[88] Биз фикран маълум эксперимент ўтказиб, ўзимизга шундай саволлар беришимиз мумкин: шунча қулларнинг, бойлар ва камбағаллар ўртасида шунча катта фарқнинг бўлиши шартмиди? Ахир, ижтимоий антропологлар, масалан, бизга табиатшунослик ва ишлаб чиқаришсиз ҳам ижтимоий ва моддий таъминланган жамиятни қуриш мумкин, деб ўргатадику?

Инсон тафаккури ўзининг турли шаклларида ягона олам тафаккурига асосланади ва айни дамда мавжуд ҳисобланади. Бу табиий ҳуқуқ концепциясининг муҳим жиҳатидир. Юридик ва сиёсий қонунлар умумий табиат (космос) қонунига асосланади. Қонун учун асос индивид ёки гуруҳ томонидан, масалан, қонун ва ҳуқуқни ўзича ҳал қиладиган ("куч ҳуқуқ демак") қудратли шахслар томонидан яратилмайди. Умумий аҳамиятга эга қонунлар мавжуд. Айнан улар мавжуд бўлгани туфайли ҳам биз бу қонунларни очиб, уларнинг мазмунидан хабар топа оламиз. Шундай қилиб, қонунлар асосида ётувчи нарсалар инсонларнинг эркин хоҳишларидан юқори туради. У шунингдек жамиятда қабул қилинган кўплаб қонунлар ва уларнинг қисман зиддиятли юридик кодексларидан ҳам юқоридир. Қонунларнинг асоси нисбий бўлмайди. Ҳар бир индивид ягона тафаккур ва ягона қонунга тааллуқли бўлгани туфайли барча одамлар ўртасида фундаментал ўхшашлик мавжуддир. Табиий қонун ҳамма ерда ва ҳамма одамларга нисбатан қўлланиши мумкин.

Ҳуқуқнинг *стоицистик концепциясининг* асосий жиҳатларидан Рим давлат арбоблари ва ҳуқуқшунослари, жумладан, эклектик Цицерон ҳам фойдаландилар. Цицероннинг асарлари кейинги асрларда кенг танилди.

Стоиклар умумий аҳамиятга молик ҳуқуқ ва умумий аҳамиятга молик ахлоқнинг мавжудлигини инкор қилиб, қонунларнинг нисбийлигини уқтирган айрим *софистлардан* ўзларини узоқ олдилар. Улар, шунингдек, қонунлар қачонки инсоннинг индивидуал хоҳишларига имкон яратса, ўшандагина умумий аҳамиятга молик бўлади, деб ўргатган *эпикурчиларга* ҳам қарши чиқишилар. Иш релятивизмни рад этиш ва умумий аҳамиятга молик ҳуқуқнинг мавжудлигини тахмин қилишга бориб тақалганида, стоиклар Платон ва Аристотель билан келишдилар. Аммо, гап ҳуқуқнинг манбаи ва юридик принципларни асослаш ҳақида кетганида стоиклар Аристотель билан келишмадилар. Аристотелнинг фикрича, ҳуқуқнинг фундаментал принциплари кишилик жамияти, энг аввало полис билан боғлиқ. Бу ерда ушбу принциплар мумкин бўлган ва маълум даражада актуаллаштирилган принциплар сифатида қатнашади. Турли шаҳар-давлатларнинг ҳуқуқ тизимлари ҳақидаги маълумотларни тўплаб ва тартиблаб, биз жамият фаолиятига доир қайси қонунлар энг яхши эканлигини аниқлашимиз мумкин. Шу усул билан биз яхши жамиятда қандай ҳуқуқ нормалари мавжудлиги (ва мавжуд бўлиши кераклиги)ни аниқлаймиз. Бу нормаларга таяниб, аниқланган ҳуқуқдан ёмон жиҳатларини чиқариб ташлаш ва янги қонунларни ишлаб чиқиш мумкин. Масалан, Аристотелнинг таълимотига кўра, жамиятда неъматлар нисбатан тенг тақсимланиши керак — ҳаддан ташқари катта тафовут ижтимоий можароларга олиб келади. Жамият яхши бўлиши учун унинг фуқаролари маълум даражада тенг бўлишлари керак. Бинобар-

рин, ҳуқуқий тартибдаги муҳим вазифа неъматларнинг маъқул даражада тенг тақсимланишига эришиш ҳисобланади. Демак, Аристотель ижтимоий тафовутни *маълум даражада* тенглаштиришни таклиф қилади, аммо у тўлиқ тенгликни зинҳор қўллаб-қувватламайди. Булардан ташқари, у қуллик ва синфий тафовутларни ҳам бўлиши мумкин деб ҳисоблайди ва демократия тарафдорларини тенгликни ҳаддан ташқари жўн тушунганликлари учун танқид қилади.

Аристотелдан фарқли равишда, ҳуқуқни стоицистик тушунишнинг бирламчи нуқтаси шаҳар-давлат ва ҳамжамиятдаги инсон эмас, балки ҳар бир индивидда бирваракай мавжуд бўлган *универсал тафаккурдир.* Ҳар бир инсонда илоҳий оташ, яъни тафаккур гулхани ёнади. Бунда стоиклар инсоннинг ҳақиқий ва барча учун умумий саналган табиатини кўрдилар. Улар ушбу универсал тафаккурдан табиий ҳуқуқни келтириб чиқардилар. Айнан ягона универсал *тафаккур*, Цицерон таъбири билан айтганда, *ҳуқуқнинг манбаи* ҳисобланади.

Инсон, Аристотелда бўлгани сингари, ижтимоий мавжудот эмас, балки универсал *логоснинг* шуълаларига эга индивид ҳисобланади. Бу инсонларга жамиятни шакллантириш, ҳуқуқий тартибни ўрнатиш ва қонунларни ишлаб чиқиш имконини беради. Энг аввало, адолатли қонунларни ишлаб чиқишга қодир кишилар доно ҳисобланади. Уларда тафаккур ўзининг соф маъносида мавжуд бўлади. "Донолар юрагида мукаммал қонун бўлади", дейди Цицерон [*De legibus, II, 5*].

Цицероннинг асарларидан мавжуд қонунларни асослаш учун табиий ҳуқуқ ҳақидаги стоицистик тушунишни қандай қилиб қўллаш мумкинлиги кўринади. Бу тушуниш ўзгармас умумий ҳуқуқий тартиб мавжуд эканлиги ва у барча мавжуд ва ўзгарувчи конкрет ҳуқуқий тизимлардан устун туришини уқтиради. Цицероннинг фикрича, қадимги Римдаги "оталар қонунлари" бу умумий ҳуқуқий тартибни озми-кўпми ифодалаган. Ушбу табиий қонун туфайли мавжуд ҳуқуқ ва мавжуд тенгсизлик Цицерон талқинида легитим хусусият касб этади. Шу билан бирга бундай фикрлаш тарзи табиий ҳуқуқ концепциясининг принципиал икки маънолилигини кўрсатади. У мавжуд қонунларни асослаш учун ҳам, уларни танқид қилиш учун ҳам, шунингдек, жамият негизларини сақлаб қолиш учун ҳам, уларни ўзгартириш учун ҳам қўлланиши мумкин [черков ва давлатнинг ўзаро муносабати ҳақидаги 6-бобни қаранг].

Бироқ, стоистик табиий ҳуқуқ барча инсонларнинг фундаментал *тенглигини* тасдиқламайдими? Бу ҳолда мавжуд тенгсизликка қандай йўл қўйиш мумкин? Бу саволларга жавоб қисман тенглик ҳақидаги стоистик тушунчанинг маълум даражада икки маънолилиги билан боғлиқ. Уларнинг ҳар бири ягона логосга мансуб ва бу жиҳатдан уларнинг барчаси тенг. Шу билан бирга бу мансублик яхши ва бахтли ҳаёт учун ҳеч

қандай аҳамиятга эга эмас ва инсон бой ёки камбағал, шоҳ ёки қул бўлиш-бўлмаслигини белгиламайди. Бинобарин, дунёни ўзгартириш учун унга фаол аралашиш асосий мақсад ҳисобланмайди. Муҳими шуки, ҳар бир инсон тақдиридаги ўзгаришларни буткул хотиржамлик билан қабул қилиши керак. Бошқача айтганда, бу фундаментал тенгликка мавжуд ижтимоий тафовутлар таъсир кўрсатадими, йўқми, ушбу фундаментал тенглик уни иқтисодий ва сиёсий актуаллаштиришни талаб қиладими, йўқми, ноаниқ бўлиб қолади. Цицерон, давлат арбоби, бу саволларга жавобни *реал сиёсий шароитларда* топди. Инсонларнинг фундаментал тенглигига қарамай, мавжуд жамият фақат уларнинг тафовутлари туфайли фаолият кўрсатади. Биз улар билан ҳисоблашишимиз керак бўлади. Шунинг учун Цицерон мулкнинг маъқул тарзда тақсимланиши мумкин бўлган ҳуқуқий тартибни ўрнатиш зарурлигини кўрмайди. Цицеронга мувофиқ, ҳуқуқий тартибнинг асосий принципи инсон бошқаларга, айтайлик, ўзганинг мулкини ўзлаштириш йўли билан зарар етказмаслигини ва ҳар бир киши берган ваъдасига риоя қилишини талаб этади. Бу, шунингдек, Цицерон мулкдорлик ҳуқуқининг ҳурмат қилиниши ҳамда шартномаларнинг бажарилишига катта эътибор берганини кўрсатади.

Цицероннинг *асарлари, айниқса, Қонунлар тўғрисида* (De legibus), *Мажбуриятлар тўғрисида* (De offiis) ва *Давлат тўғрисида* (De re publica) асарлари орқали стоицистик тасаввурлар Рим ҳуқуқий тафаккурига кучли таъсир кўрсатди. "Ҳақиқий қонун табиат билан келишувчи ҳуқуқий сабаб ҳисобланади. Уни ҳамма жойда қўлласа бўлади, у ўзгармас ва боқийдир. У ўз талаблари орқали бурчни бажаришга чақиради ва ўз тақиқлари ёрдамида нотўғри ҳаракатларнинг олдини олади... Сенат ёки халқ унга риоя қилишдан бизни озод эта олмайди. ...Рим учун бир хил, Афина учун эса бошқа *хил қонунлар, ёки ҳозир бир* хил, келажакда эса бошқа хил қонунлар бўлиши мумкин эмас, аммо барча халқлар ва барча даврлар учун фақат битта абадий ва ўзгармас қонун мавжуд...

Қонунга бўйсунмаган одам ўзидан ўзи қочади ва ўзининг инсоний табиатини инкор қилади ва, алалхусус, энг қаттиқ жазога мустаҳиқ ҳисобланади, ҳаттоки у одатда жазо сифатида кўздан кечириладиган ҳукмдан қочиб юрган тақдирда ҳам"[89].

Ажралмас, чинакам шахсий ҳуқуқлар ҳамда абадий ва умумий қонун ғоялари бир-бири билан боғлиқдир[90]. Бу ғоялар кўплаб

---

[89] *Cicero.* De republica. Loeb Classical Library. Translated by C.Keyes. Harward University *Press*, 1928. Bk. III, xxii.

[90] Шуни қайд этиб ўтиш керакки, XVII асрдан бошлаб табиий ҳуқуқ доктринаси тафаккур ва шахснинг ажралмас ҳуқуқлари, масалан, яшаш ва мулкка эгалик қилиш ҳуқуқларини ўзининг таянч нуқтаси сифатида кўздан кечирган.

халқларни ўз ичига олган Рим империясининг шарт-шароитларига етарли даражада мос келган. Бундай ғоялар маълум даражадаги толерантлик учун асос яратган (гарчи доимо реал тарзда бўлмаса-да, ҳеч бўлмаганда идеалда). Юридик жиҳатдан ҳуқуқнинг субъекти ҳисобланувчилар (греклар) ва юридик жиҳатдан ҳуқуқнинг субъекти ҳисобланмаганлар (варварлар)ни бир-бирига кескин қарши қўйишдан иборат бўлган ҳуқуқни грекча тушуниш Рим империясидек улкан ва мураккаб жамиятга кўчирилгудек бўлса, инсонларни бошқариш сиёсатининг манбаи бўла олмас эди.

Рим стоиклари кўп ҳолда грекларда бўлмаган ҳамкорликдаги масъулиятлик универсал ҳиссига маълум даражада эга бўлганлар. Стоиклар *космополитик бирдамлик ва гуманизмнинг* ифодачиси эдилар. Улар барча одамлар космологик ва ахлоқий яхлитликка дахлдор, деган диний эътиқодга қўшилганлар.

Бундай космополитик бирдамликнинг идеалини Рим империясида яқин алоқаларнинг йўқлигини назарий жиҳатдан бартараф қилишга бўлган идеологик уриниш сифатида ҳам талқин қилиш мумкин. Вифлеем ва Рим, индивид ва император ўртасида катта масофа ётарди. Уни ошиб ўтиш учун стоиклар индивид ва олам уйғунлиги ҳақидаги постулатни илгари сурдилар. Улар ҳам Худо, ҳам инсонларда ёнувчи ва кишиларнинг бирдамлигини кафолатловчи олов ҳақида гапирдилар.

Стоиклар маълум вақт оралиғидан кейин ҳамма нарсани йўқ қилувчи олов ва шундан сўнг қайта юзага келувчи олам ҳақида таълим берадилар. Аммо бу олам ўтган оламда бўлганларни такрорламайди. Юзага келган олам уни янги олов вайрон қилгунга қадар мавжуд бўлади. Бу жараён янги олам ва янги ёнғинлар билан давом этаверади.[91] Шундай қилиб, стоиклар *узлуксиз алмашувчи тарих* концепциясини илгари сурадилар. Олам тўғри чизиқ бўйича олға (ёки тепа ёки пастга!) эмас, балки давра бўйлаб ҳаракат қилади: ҳамма нарса худди йилнинг тўрт фасли сингари такрорланади.

Олов ҳақидаги бу космологик тасаввурлар ҳаёт ҳақидаги стоицистик фалсафани асослашга хизмат қилган бўлса керак. Агар ҳамма нарса ўзини такрорласа, унда оламни яхшилаб бўлмайди. Қўлимиздан келгани — жимгина чидаш. Кимдир шоҳ, кимдир гадо бўлади ва буни ўзгартиришнинг иложи йўқ. Биз фақат ўзимизга белгиланган ролни имкон қадар шараф билан бажаришимиз мумкин. Тарихнинг бундай циклик фалсафаси фаталистик ва аксилинқилобий бўлиши мумкин. Аммо бундай бўлиши шарт эмас. Агар бу узлуксиз такрорланувчи айланиш унинг босқичларидан бирида бизнинг исён кўтаришимиз ёки жамиятда ислоҳотлар ўтказишимизни назарда тутса-чи?

---

[91] Гераклитга яқин.

Айрим Рим стоикларида биз ҳеч бўлмаса ижтимоий ислоҳотлар ўтказиш истагини кўрамиз. Инсонлар шунчаки тенг *бўлади* ва бу билан ҳеч нарса қилиб *бўлмайди*, деб ҳисоблаган кинкларга қарши ўлароқ, Рим стоиклари ҳамма асос эътибори билан *қонун олдида* тенг, лекин *амалда* бундай эмас, деб ҳисоблайдилар. Тенглик фақат мақсад *сифатида* мавжуд бўлади. Инсонлар қонунчилиги ва инсонлар сиёсати бу идеални унга эришиш мумкин бўлган даражада амалга татбиқ этиш воситалари бўлиб ҳисобланади.

Одил табиий қонун ва Рим империясининг қонунлари ўртасидаги очиқ-ойдин номувофиқликда ижтимоий танқиднинг куртаклари мавжуд. Кейинчалик биз реал мавжуд бўлган умумий (империя қонунлари) билан идеал умумий (табиий қонун)нинг қарама-қарши қўйилиши императорлик ҳокимияти ва папа ҳокимиятининг бўлиниши учун назарий асосга айланганлигини кўрамиз.

Умуман олганда, стоикларга яқин бўлган Рим ҳуқуқшунослари ҳуқуқ ва қонунларни тадқиқ қилувчи юридик фаннинг асосини яратдилар.

Биз тилга олиб ўтган фалсафий оқимларни баъзан *Суқрот мактаблари* деб ҳам атайдилар, зотан, уларнинг ҳар бири ўз усули билан Суқрот меросидан келиб чиқади. Суқротнинг эзгу ниятлилик бахт эканлиги ва эзгу ниятлиликка маълум даражада ўргатиш мумкинлиги ҳақидаги қарашлари уларнинг барчаси учун умумий ҳисобланади.

Агар бу оқимлар индивиднинг шахсий бахтини қандай таъминлаш мумкинлиги ҳақидаги саволга жавоб топишда таянган юқорида таърифланган талқинга таянадиган бўлсак, у ҳолда биз, чамаси, таклиф қилинган "ҳаётий-фалсафий" жавоблардан бирортаси ҳам қониқарли бўлмаган деган хулосага келамиз. Айрим жавоблар моддий жиҳатдан бахтли индивид фаровонликка эга бўлишини назарда тутади, аммо антик даврда бундайлар нисбатан оз бўлган. Барча жавобларни шу нарса бирлаштирадики, улар доим ҳам бахтсизликни бартараф этишга қодир бўлмаган. Ҳатто энг эътиқодли стоик ҳам оғир ва ўлим хавфини туғдирувчи касалликка дучор бўлган тақдирда ўзини бахтли ҳис қилишга доим ҳам мажбур эта олмасди. Ҳаёт фалсафасининг бу таълимотларидан бирортаси ҳам ҳар бир инсонга унинг шахсий бахтини *кафолатлашга* қодир эмас эди. Антик давр охирига келиб инсонлар томонидан инсонлар учун яратилган бу таълимотлар ўзлари ваъда қилган нарсаларни бажара олмайди, деган хулосага келинди.

Унда бахтли ҳаётни қандай таъминлаш мумкин? Жавоб шундоқ ёнгинадан топиларди: илоҳий *кучлар* ёрдамида, дин ёрдамида. Антик давр охирида дунёни тобора кучайиб бораётган қизғин диндорлик қамраб олди.

Неоплатонизм

Неоплатонизм (Плотин, Plotinus, 205—270) бу диндорликни ифодалашга талабгор таълимот ҳисобланади. Бу таълимотда индивид улкан космологик тартиб доирасига жойлаштирилади, жаҳолат эса турмушнинг иллати, унинг йўқлиги сифатида, йўқлик тарзида, тана (материя)ни йўқ, руҳни эса бор деб кўздан кечириш тарзида тушунилади. Мақсад руҳ оламшумул руҳ билан қамровли бирликка (unio mystica) эришиши учун уни ўлик қобиғи (тана)дан халос қилиш ҳисобланади.

Неоплатонизм ҳаёт тарзи бўлмай, балки илоҳий кучлар ҳақидаги ўгит, таълимот ҳисобланади, аммо айримлар, афтидан, уни ҳаёт ҳақидаги конкрет диний таълимот сифатида кўздан кечирган.

Бу диний эътиқод илк бор христианликда унинг тирик жонлантирилган Худо ва самовий жаннат ғоясида ўзининг қоникарли ифодасини топди. Тўртинчи асрдан бошлаб христианлик Рим империясининг расмий динига айланди. Антик давр ўтмишга чекинди, бўсағада христианлик Ўрта асри турарди.

Антик даврда фанлар

Биз антик даврда фалсафа билан фан ўртасидаги чегара етарли даражада қўзғалувчан бўлганини қайд этиб ўтган эдик. Шунга қарамай асосий эътиборни ҳозиргача фалсафий ғояларга қаратиб келдик. Ҳозир биз антик даврда қатор асосий фан соҳаларининг юзага келиши ва ривожланишига тўхталиб ўтамиз ва амалий мулоҳазаларга кўра фақат қисқача шарҳлаш билан чекланамиз.

Тарихшунослик

Спекулятив космологик анъананинг *ўзгармасни* излаш тенденциясига қарши ўлароқ, тарихчилар Геродот (Herodotus, тахминан милоддан аввалги 484—425 йиллар) ва Фукидид (Thucydides, милоддан аввалги 460—400 йиллар) космологик спекуляциялардан кўра кўпроқ *тажрибага* таяндилар ва *ўзгарувчини* тадқиқот объектига айлантирдилар.

Улар маълум вақт ва жойда рўй берган воқеа-ҳодисалар ҳақида ҳикоя қилдилар, зотан мифологик воқеа-ҳодисалар вақтга доир ва жуғрофий боғланишлардан маҳрум эди ("...қадим ўтган замонда..."). Геродот билан Фукидид нисбатан очиқ кўзга ташланган сабаблар — психологик омиллар ва давлатлар ўртасидаги кучлар нисбати ёрдамида ўтмишдаги воқеа-ҳодисаларга изоҳ топишга уриндилар. Албатта, Геродотнинг дунёни тушунишида илоҳиёт маълум ўрин эгаллар эди, аммо у тарихий ҳодисаларни

кўздан кечиришда ҳисобга олиш зарур бўлган тақдир, башорат қилиб бўлмайдиган нарса сифатида қатнашарди.

Бу тарихчиларнинг асарларида илмий фикрлаш усулига ўтиш кўзга ташланади. Аксарият грек натурфайласуфларига қарши ўлароқ, Геродот билан Фукидид ўтувчи ва ўзгарувчини муҳим тадқиқот объекти сифатида кўздан кечирадилар. Бу билан улар мавжуд ўзгарувчан реалликни кузатиш ва тавсифлашдан иборат бўлган илмий тадқиқотнинг эмпирик идеалига деярли яқинлашадилар. Бу тарихчилар барча ўзгаришлар ортида яширинувчи доимий элементга доир рационал ва кўпинча текшириб бўлмайдиган спекуляциялар билан шуғулланмадилар.

Тиббиёт

Суқротгача ўтган файласуфларнинг табиат ҳақидаги назарий спекуляцияларига қарши ўлароқ, Гиппократ (Hippocrates, тахминан милоддан аввалги 460—375 йиллар) тиббиётда Геродот билан Фукидид тарихни тавсифлаш соҳасида ҳимоя қилган илмий-эмпирик идеални ҳимоя қилди. Инсон спекуляцияларга эмас, балки кузатишлар ва амалий тажрибага таянмоғи керак. Гиппократ тажриба ва фактларга асосланишга мойил антик анъанага мансуб эди.

Ҳозирги кунда Гиппократ ўзининг *Гиппократ қасами* деб номланган этик тиббиёт кодекси билан машҳур.

"Аполлон врач, Асклепий, Гигия ва Панакея ҳамда барча маъбуд ва маъбудалар номи билан, уларни гувоҳликка чақириб, ушбу қасамёд ва ёзма мажбуриятни ўз кучим ва ақлимга мувофиқ ҳалол бажаришга: менга тиббиёт санъатини ўргатган устозимни ўз ота-онамдек кўришга, ўз камчиликларим ҳақида у билан ўртоқлашишга ва зарур ҳолда унинг эҳтиёжларига кўмаклашишга; унинг авлодларини ўз оға-инимдек ҳисоблашга ва агар улар бу санъатни ўрганишни истагудек бўлса, уларга беминнат ва ҳеч қандай шартномасиз дарс беришга; насиҳатлар, оғзаки сабоқлар ва таҳсилга доир бошқа нарсаларни ўғилларим, устозимнинг ўғиллари ва тиббиёт қонуни бўйича мажбурият ва қасамёд билан боғланган шогирдларимга ва фақат уларга маълум қилишга ҚАСАМЁД ҚИЛАМАН. Мен бор кучим ва имкониятимни беморларни оёққа турғизишга қаратаман, уларга ҳар қандай зарар етказиш ва ноҳақлик қилишдан ўзимни тияман. Мен ўлимга олиб келувчи воситаларни ҳеч кимга бермайман ва унинг йўлларини ҳеч кимга кўрсатмайман; шу сингари, бирорта ҳам аёлга бола туширадиган воситаларни ҳам бермайман. Ўз ҳаётим ва санъатимни ҳалол ва покдомон ўтказаман. Мен ҳеч қачон тош хасталиги билан оғриган беморларни кесмайман ва буни шу иш билан шуғулланадиган кишиларга ҳавола қиламан. Қайси уйга қадам қўймай, мен унга беморнинг фойдаси учун кираман, қасд, гуноҳ ва ғараздан, айниқса, аёл-

лар ва эркаклар, озод одамлар ва қуллар билан жинсий алоқа қилишдан узоқда бўламан.

Даволаш пайтида — даволашдан ташқари ҳам — одамлар ҳаётига тегишли ҳеч қачон ошкор этмаслик жоиз бўлган нарсаларни кўрсам ёки эшитсам, уларни сир деб ҳисоблайман ва улар ҳақида ҳеч қачон оғиз очмайман. Менга, қасамёдни бузмай бажарганга, ҳаёт ва санъатда бахт ва шон-шуҳрат абадий ёр бўлсин; қасамни бузувчи ва сохта қасамёд берувчи эса бунинг тескарисига дучор бўлсин"[92].

Бугунги кунда этик тиббиёт кодексининг бу варианти классик бўлиб ҳисобланади. У ҳам врач ва пациент, ҳам врач ва жамият ўртасидаги боғлиқлик ҳақидаги ўйланган ахлоқий тушунчани баён этади. Бундан ташқари, у тиббиётда Гиппократ ҳимоя қилган эҳтиёткорлик позициясини ифода этади. Доктор дарҳол скалпелга ёпишиб, операция қилишга киришмаслиги керак! Гиппократ докторни энг аввало шифокор деб ҳисоблайди, шу маънодаки, у радикал аралашувга интилмаслиги, балки дори-дармон тайинлаши шарт. Бу позиция доктор табиатга *қарши* эмас, балки унга *мувофиқ* иш кўриши керак, деган тушунчага асосланади. Мақсад пациентнинг хусусий табиий жарёнларига стимул бериш йўли билан табиий мувозанат ва уйғунликни тиклашдан иборат бўлади. Бу ёндашув бизга ҳаддан ташқари пассив бўлиб туюлиши мумкин, шунинг учун икки жиҳатда тўхталиб ўтишимиз керак. Биринчидан, антик даврда жарроҳлик операциялари ҳозирги даврдагига нисбатан анча хавфли бўлган. Бунга гигиена ва тиббий асбоб-ускуналар сингари омиллар сабаб бўлган. Иккинчидан, Гиппократ Аристотелнинг табиат ва унинг жараёнларига доир қарашларига ўхшаш нуқтаи назарни ҳимоя қилган. Ҳар бир нарса ўз ўрнига эга ва инсон психосоматик мавжудот сифатида соғлиққа, ёки, бошқача айтганда, табиат томонидан берилган функционал имкониятлар ва уйғун мувозанатга интилади. Доктор бу жараёнда ёрдамчи ва бир вақтнинг ўзида парҳез ва турмуш тарзига доир маслаҳатлар берувчи шифокор вазифасини бажаради, зотан инсон айнан бир бутун мавжудот сифатида соғлом бўлиши керак.

Грек тиббиётида (Эрасистрат, Erasistratus, тахминан милоддан аввалги 300—240 йиллар ва Герофил, Herophilus, тахминан милоддан аввалги 335—280 йиллар) анатомик ва физиологик билимларни олиш учун ўликларни ёриб кўриш ва ҳатто тирик одамлар (ўлимга ҳукм қилинганлар) устида тажриба ўтказиш амалиёти мавжуд бўлган. Бунинг натижасида ички органларни деталли тавсифлаш ва уларнинг функционал боғлиқликларини (масалан, кўз, кўриш нерви ва марказий нерв системаси ўрта-

[92] *Гиппократ.* Избранные книги. Перевод В. Руднева.– М., 1994. – С. 87—88.

сида) аниқлаш мумкин бўлди. Бундай билимлар фақат ташқи симптомларни кузатиш асосида турли касалликларни ва дорилармонларнинг таъсирини тавсифлаш учун эмас, балки рўй бераётган нарсаларнинг сабабларини изоҳлаш учун ҳам зарур эди.

Гален (Galen, тахминан 130—200 йиллар) Гиппократнинг издоши ва аристотелчи эди. У табиат ўзининг уйғун мақсадларига интилиши ва доктор бу жараёнда эҳтиёткор маслаҳатчи бўлиши лозимлигини таъкидлайди. Гален табиатни атомистик тушунишга қарши чиқади ва у ҳаётий жараёнларни нотўғри тасаввур қилади деб ҳисоблайди. Бу билан у ўша даврдаги тиббиётнинг назарий асоси сифатида Демокрит ва Эпикурнинг табиат ҳақидаги таълимотини қўллаш тенденцияларига қарши чиқади. Гален кенг танилди ва Ўрта асрларнинг охиригача тиббиётдаги нуфузли шахслардан бири бўлиб ҳисобланди.

Ўз давридаги жисмоний тана турли тана флюидларининг мувозанати эканлиги ҳақидаги қарашларга мувофиқ [4-бобга қаранг], Гален психик темпераментнинг асосий турлари (сангвиниклар, флегматиклар, холериклар ва меланхоликлар) ушбу мувозанатдан четлашиш билан изоҳланишини назарий жиҳатдан асослашга уринди. Бу қарашларда ҳам грекларнинг мувозанат ва уйғунлик ҳақидаги классик ғоялари, ҳам айрим нарсалар турли бош асослар (олов, ҳаво, сув, ер)дан ташкил топиши ҳақидаги тасаввурлар ўз ифодасини топади.

Юриспруденция

Назарий-ҳуқуқий мулоҳазалар софистлар ва Суқрот, Платон билан Аристотелнинг ҳамда бутун стоиклар мактабининг таълимотларида катта ўринни эгаллайди.

Энг аввало, бу мулоҳазалар ҳуқуқнинг манбаи ва асосланишига доир асосий назарий масалалар билан боғлиқ. *Ҳуқуқ учун* умумий аҳамиятга молик ва мажбурий *асос* мавжудми, ёки у, охир натижада, фақат куч ва анъаналарнингтина ифодаси ҳисобланадими? Фрасимах ва Суқротдан бошлаб табиий ҳуқуқ концепцияси ҳақидаги стоицистик тушунишгача бўлган тегишли дебатларни биз аввал етарли даражада батафсил кўриб чиққанмиз. Келгусида ушбу мунозаранинг ўрта аср христианлар теологиясидаги ривожланиши ҳамда унинг ҳозирги ҳолатини кўздан кечирамиз.

Бундан ташқари, назарий-ҳуқуқий соҳага ўзига хос "лаззатланишларни ҳисоблаш" ишлови (*эпикуреизм*) ва назарий-ҳуқуқий масалаларни юридик қарорларнинг *оқибатлари* терминларида муҳокама қилиш методи мансубдир. Кейинчалик бу метод утилитаризм анъаналарида ривожлантирилиб (Бентам ва Милль), унда, ижтимоий билимларга таянган ҳолда, қонунлар

назарда тутилганидек ишлаётган ёки ишламаётганлигини аниқлашга ҳаракат қилинади.

Антик даврда назарий-ҳуқуқий соҳа, шунингдек, ижтимоий таназзул сабабларига доир мулоҳазаларни ҳам, кўпинча биология томонидан сингдирилган давлатларнинг ўсиши, ривожланиши, етуклик даври ва инқирозга юз тутиши ҳақидаги таълимотлар шаклида, ўз ичига олган. Масалан, Платон ва Аристотель давлатларни хаос ва инқирозга олиб келувчи сабаблар ҳақидаги таълимотни ишлаб чиққанлар. Уларда биз турли жамиятлардаги воқеа-ҳодисаларга доир кузатишлар ҳамда воқеа-ҳодисаларнинг ривожланишини ўзгартириш учун амалга ошириш керак бўлган юридик ва бошқа ташаббусларни норматив муҳокама қилишнинг маълум уйғунлигига дуч келамиз.

Греклар социумнинг сиёсий ва юридик соҳалари билан қай даражада узвий боғлиқ бўлганини ёдда тутиш муҳимдир. Шунингдек, Рим стоикларининг кўпгина етакчилари ҳуқуқ тизими ҳақида чуқур билимга эга фаол давлат арбоблари бўлганини ҳам (Марк Аврелий — император, Сенека — сенатор бўлган, Цицерон турли давлат лавозимларида фаолият кўрсатган) унутмаслик керак. Кейинчалик Рим ҳуқуқи Европа ҳуқуқий тизими учун ўзига хос намуна бўлиб хизмат қилди.

Рим ҳуқуқининг юксак даражада ривожланганлиги фақат назарий сабаблар билан эмас, балки кўплаб турли этник ва маданий гуруҳларни ўз ичига олган империя учун ягона ҳуқуқ тизимини яратишга доир амалий талаблар билан ҳам изоҳланади. Маданий яхлитликка эга бўлмаган бу қадар ранг-баранг жамият учун қамровли юридик тизимни ишлаб чиқишда абстракция даражасини кўтариш ва барча учун ўзига хос энг катта умумий махражга эга бўлган умумий қонунларни таърифлаш зарур эди.

Биз юриспруденция профессионал, норматив герменевтикага (грекча hermeneuein — талқин) ривожланди деб айтишимиз мумкин. Бошқача айтганда, айрим ҳолатларни умумий қонун ва нормалар нуқтаи назаридан талқин қилиш касби пайдо бўлди. Унга тайёргарлик фақат мавжуд қонунлар (ва яхши жамият қандай бўлиши) ҳақида билимга эга бўлишни эмас, балки амалий фикрлаш қобилиятини ўзида ривожлантириш ва унинг ёрдамида ҳар бир янги ҳолатни маълум турга мансуб ҳолат сифатида таний билиш (уни маълум қонун билан асослаш)ни ўз ичига оларди. Бу ўринда гап Аристотель этика ва сиёсатда кўздан кечирган типнинг амалий омилкорлиги ҳақида, яъни юридик ҳолатларни мерос қилиб олинган ва сиёсий маъқулланган ҳуқуқий тасаввурлар нуқтаи назаридан талқин қилиш қобилияти ҳақида боради.

Математика

Пифагордан Платонга қадар биз математик фикрлаш тарзи фалсафа учун нечоғли муҳим аҳамият касб этишини кўрамиз. Платон ғоялари ва уларнинг мавжудлиги ҳақидаги мулоҳазалар асосий математик муаммолар устидаги мулоҳазалар сифатида асосли равишда кўздан кечирилиши мумкин. Уларнинг муҳокамаси шу грек файласуфлари томонидан бошланган бўлиб, универсалиялар ҳақидаги баҳс кўринишида Ўрта асрларда давом этди ва ҳозирги кунда ҳам тўхтагани йўқ. Объектив билим нималиги, умумий аҳамиятга молик хулоса нималиги ва далил-исбот нималиги ҳақидаги мулоҳазалар асосий математик муаммоларга бевосита тегишлидир.

Грек математиклари, жумладан Пифагор, энг аввало математиканинг *процедура* ва *операцион* жиҳатларини ривожлантирдилар ҳамда даъволарни *далиллаш* тушунчасини ишлаб чиқдилар. Айнан, математик далиллаш аниқ аксиомалардан ҳақиқий оқибатларни мантиқан ҳисоблаб чиқаришдан иборат бўлади. Аксиомалар, ҳисоблаб чиқариш қоидалари ва улар ёрдамида олинган даъво (теорема)лардан ташкил топган тизимни биз аксиоматик-дедуктив система деб атаймиз.

Ушбу назарий негизга асосланиб, тахминан милоддан аввалги 300 йилларда Александрияда яшаган Евклид ҳозиргача ҳам ўзининг аҳамиятини йўқотмаган математика дарслигини яратди. Бу дарсликни Ньютон ўз физикасида қўллади, унда баён этилган фикрлаш тарзини Декарт ва бошқа файласуфлар ҳар қандай қатъий фикрлаш турининг идеали сифатида талқин қилдилар [кейинги параграфда берилган Архимед ҳақидаги маълумотларга қаранг].

Физика ва кимё

Юқорида биз дастлабки натурфайласуфлар атомларнинг механистик назариясига олиб келган тушунчаларни қандай ривожлантирганликларини кўриб ўтдик (Демокрит, Эпикур). Кейинчалик бу назария Ренессанс даврида экспериментал ва математикадан фойдаланувчи табиий фанларнинг ривожланишига кучли таъсир кўрсатди.

Бироқ, антик даврда атомистик назария аксарият одамларга ҳаддан ташқари спекулятив бўлиб туюлди. Зотан унда биз ҳиссий идрок қила олмайдиган нарсалар ҳақида гап кетар эди. Шунинг учун у айнан табиатни аристотелча тушунишга жой бўшатди. Бу тушунишнинг кучи унинг тавсифлаш (ҳиссий идрок қилинувчи табиатни тавсифлаш) имкониятларида ҳамда органик турлар ва атроф муҳитнинг боғлиқлигига доир экологик (гарчи эволюцион бўлмаса ҳам) тасаввурида зоҳир эди.

Умуман олганда, антик греклар замонавий эмпирик фани-

нинг шаклланиши учун ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлган жуда кўп тушунчаларнинг асосини яратдилар. ҳозир, ретроспектив нуқтаи назардан, уларга энг аввало экспериментал метод етишмаган деб айтиш мумкин. Лекин бу унчалик тўғри эмас. Масалан, Архимед (Archimedes, милоддан аввалги 287—212 йиллар) илмий экспериментлар ўтказган, у гидростатиканинг асосий қонуни кашфиётчиси сифатида машҳур. Бу қонуннинг ҳозирги кундаги таърифига мувофиқ, суюқликка солинган ҳар қандай жисмга бу жисм томонидан жисм сиқиб чиқарган суюқликнинг оғирлигига тенг бўлган, юқорига йўналган ва сиқиб чиқарилган ҳажмнинг оғирлик марказига тушувчи итарувчи куч таъсир кўрсатади. Архимед, шунингдек, техник кашфиётчи, ўзига хос инженер ҳам эди. Қулликка асосланган ва жисмоний меҳнатга эътиборсиз муносабат билан характерланувчи антик оламда интеллектуал ва амалий фаолият ўртасидаги бундай узвий боғланиш етарли даражада ғайритабиий эди.

Шу билан бирга Архимед буюк математик ҳамдир. Айтиш мумкинки, математикада у физикадагидан ҳам юксакроқ натижаларга эришди. Бу жиҳатдан Архимед ўз фаолиятида асарларига таянган бошқа йирик математик Евклид билан бир қаторда туради. (Тарихда айтилишича, милоддан аввалги 212 йилда римликлар *Сиракузани* босиб олганида Архимед қумга чизилган геометрик шакллар устида чуқур ўй суриб ўтирган бўлган ва жаҳл билан легионерларга: "Менинг шаклларимга тегманглар!", деб ўшқириб берган. Бунга жавобан легионерлар уни ўлдирганлар.)

Астрономия

Астрономия грек натурфалсафаси билан бир вақтда ривожланди. Чунончи, Фалес қуёш тутилишини башорат қилди, Пифагор эса осмон ёритқичларининг уйғунлигига алоҳида эътиборни қаратди. Аристотель махсус қонунларга эга самовий сфералар билан қамралган оламнинг пухта ўйланган манзарасини ишлаб чиқди. "Самовий" нарсалар "дунёвий" нарсалардан нафақат макон, балки сифат жиҳатидан ҳам юқори кўринади.

Оламнинг бу манзарасида кузатиш ва спекуляциялар чатишиб кетарди. Аммо астрономия юлдуз ва сайёраларга қараб йўл топган денгизчилар, солномачилар ва тақвим тузувчилар, юлдузларга қараб башорат қилувчиларнинг амалий фаолияти учун муҳим эди.

Аристотелнинг ер, юлдуз ва сайёралар ҳақидаги тасаввурларига асосланиб александриялик Птолемей кўплаб астрономик маълумотларни тартиблади ва тўлдирди. У *дунёнинг геоцентрик системасини* ривожлантирди. Оламнинг Ерни марказга қўювчи, самовий ва дунёвий нарсаларнинг сифат жиҳатидан фарқланишини жорий қилувчи бу модели Ўрта асрларнинг охиригача, Коперник ва Кеплерга қадар ҳукм сурди.

Бу ўринда "ҳозирги замон" *дунёнинг гелиоцентрик системаси* ҳам антик даврда илгари сурилганини қайд этиб ўтиш керак. Тахминан милоддан аввалги 270 йилда яшаган Аристарх (Aristarchus) Ерни Қуёш атрофида айланувчи шар деб тахмин қилган. Аммо бу моделнинг тақдири ҳам Демокритнинг атомлар ҳақидаги таълимоти тақдирига ўхшаш бўлди. Ушбу модель илгари сурилган дамда у спекулятив бўлиб, юлдуз ва сайёраларнинг бевосита идрок қилинишига зид бўлиб туюлди. Биз уларни ҳаракатсиз ерда тинч ҳолатда турган одамлар атрофида ҳаракатланувчи жисмлар сифатида идрок қиламиз.

Гелиоцентрик моделнинг инкор этилишининг назарий сабаблари ҳам мавжуд. Ўша пайтда етакчи ўринда турган аристотелизм Ерни гўёки айланади деб ҳисоблаш мантиққа эга эмас, зотан ҳар қандай табиий ҳаракат Ерга нисбатан бўлади, деб ўргатар эди. Шу туфайли, Коперникнинг асарлари эълон қилиниб ва эътироф этилиб, дунёнинг геоцентрик системаси шубҳа остига қўйилганидан кейин, аристотелизмга ҳам шубҳа билдирилди.

Оқибат натижада мунозарага ўрта аср христиан теологлари жалб қилиндилар, зотан геоцентрик система Библиядаги тасаввурларга мос келади. Ренессанс даврида астрономия атрофидаги мунозара айниқса кескин тус олди, чунки у анъанавий диний эътиқодларга дахл қилар эди.

Филология

Олдинги ёзма манбаларни қизғин муҳокама қилиш амалиётига асосланиб, греклар матнлар талқини ёки герменевтикада катта ютуқларни қўлга киритдилар. Чунончи, Аристотель ўз асарларида бошқа файласуфларнинг матнларига ишораларни кўп ишлатгани маълум. Аста-секин, вақт ўтиши билан бу матнларни тўплаш ва сақлаб қолиш, уларни таснифлаш ва систематик талқин қилиш зарурати пайдо бўлди. Бу улкан кутубхона ташкил қилинган Александрияда рўй берди. Унда турли матнлар, масалан, Аристотелнинг асарлари тартибга солинди ва матнларни филологик талқин қилиш санъати ривожлантирилди. Александрия илм-фан ва таълим марказига айланди.

Александрияда яшаган яҳудий файласуфи Филон (Philo, милоддан аввалги 25-милоддан кейинги 45 йиллар) турли давр, анъана ва тилларни тушуниш ва айниқса грек фалсафаси билан яҳудийларнинг Тавроти ўртасидаги муносабатларни аниқлашга уринган талқинчилар сирасига мансуб эди.

6-бобда биз христианлик теологияси грек фалсафаси билан Таврот ва Инжилнинг христианча талқини ўртасидаги боғлиқликни аниқлашга бўлган шундай эҳтиёждан келиб чиққанини кўрамиз. Кейинчалик матнларни талқин қилиш санъати Библия-

нинг яҳудийча ва христианча талқинлари ҳамда Қуръоннинг исломий талқинлари муносабати билан ривожланди.

Шуни ҳам қайд этиб ўтиш керакки, вақт ўтиб нафақат грек тили, балки лотин, яҳудий ва, ниҳоят, араб тиллари ҳам қўллана бошланди. Антик давр охиридан бошлаб ва Ўрта асрлар давомида улар таълим тиллари бўлиб ҳисобланди. Ўрта асрларда университетлар пайдо бўлиши билан лотин тили (ўша даврдаги оламнинг ғарбида), араб тили (жанубда, шу жумладан Испанияда) ва грек тили (шарқда) муҳим аҳамият касб этди.

Антик даврдаги лингвистик тадқиқотларга грамматикага доир ишлар ҳамда риторикага доир ишлар, жумладан, Аристотелнинг асарлари киради.

Антик даврдаги олим аёллар

Антик даврда айрим истисноларлан ташқари (масалан, Эпикур мактаби) хотин-қизлар фалсафий ва илмий тадқиқотлар билан шуғулланиш имкониятига эга бўлмаганлар.

Аммо тугаб бораётган антик даврдаги илм-фан маркази Александрияда буюк олим аёл Гипатия (Hypatia) фаолият кўрсатган. У платоник файласуф эди, шунингдек, математика ва физика фанларида чуқур билимларга эга бўлиб, ўзининг олимлиги ва интеллектуал иқтидори билан шуҳрат қозонди. У тахминан 370—415 йилларда яшади ва кутубхонага кетаётган пайтда ўлдирилди.

Айнан шу йиллар Александриянинг илм-фан маркази сифатидаги тарихида, бинобарин, антик даврдаги бутун интеллектуал ҳаётнинг тарихида бурилиш ясади. Эски тартиблар инқирозга юз тутди. Халқларнинг кўчиши бошланди. Антик (қадимги) давр кейинчалик Ўрта асрлар, яъни Эски ва Янги даврлар ўртасидаги оралиқ деб номланган даврга жой бўшатди.

6-б о б. Ўрта асрлар

Христианлик ва фалсафа

Милодий тўртинчи асрнинг охирида Рим империяси иккига бўлинди. Бунинг арафасида христианлик етакчи давлат динига айланди. Худди шу вақтда (375—568) рўй берган герман қабилаларининг кўчиши Ғарбий Рим империясининг қулашига олиб келди. Антик давр тугаб, Ўрта асрлар бошланди[93].

Аввал христианлик Рим империясининг етакчи динига айланганидан кейин рўй берган айрим ўзгаришларни кўриб чиқамиз, сўнгра Рим империясининг ўрта аср жамиятига ўтиши билан боғлиқ ўзгаришларга тўхталамиз.

Эллада-Рим давридаги ижтимоий шарт-шароитлар сиёсатдан маълум даражада чекиниш ва назарий фалсафага бўлган қизиқишнинг йўқолишига олиб келганини айтиб ўтган эдик. Қизиқишлар доираси асосан марказида индивид турувчи этик масалалар билан чегаралана бошлади. Аммо тугаб бораётган антик давр мобайнида бу "ҳаёт фалсафаси"га бўлган қизиқиш ҳам сўниб борди. Одамлар ўз ички оламидан ғайриоддий нарсаларни излай бошладилар. Улар ўта оғир ҳаётдаги муаммоларнинг *ечимини дин соҳасидан* изладилар. Неоплатонизм (ва маълум даражада тугаб бораётган стоицизм) уйғонган бу динга интилишнинг ифодасига айланди ва христианликнинг тарқалишига замин яратди.

Христианлик *ҳар бир кишига* мурожаат қиларди. У ҳар бир кишига *умид* берарди. Сиёсий ҳуқуқсизлик, моддий ночорлик ва жисмоний азоб уқубатларга, ёвузлик ва иродасизликнинг заифлашишига қарамай, умид ҳар бир киши учун мавжуддир. Ердаги ҳаёт, деб уқтирарди христианлик, драматик тарихий жараённинг бир қисми бўлиб, унинг охирида ҳар бир кишини бу ҳаётдаги ноҳақликлар ва азоб-уқубатлар учун одил мукофот кутади. Булардан юқорида Тангри-Худо, яратгувчи, меҳрибон ва одил руҳ туради.

Илк христианларнинг эллинистик интеллектуал ҳаёт билан учрашуви тахминан шундай кечди. Интеллектуаллар грек ва эллинистик фалсафа руҳида тарбияланган бўлиб, Библияда тасвирланганидан тамомила фарқли тасаввурлар оламида яшар эди-

[93] "Ўрта асрлар" — *medium aevum* — номи Антик ("қадимги") давр билан Ренессанс (антик маданиятнинг "тикланиши") ўртасидаги вақт оралиғини Жаҳолат даври сифатида кўздан кечирганлар томонидан ретроспектив тарзда берилган.

лар. Хўш, христиан теологлари бу интеллектуалларга қандай жавоб беришлари керак эди? Улар бу интеллектуалларни христиан динига ўтказиш учун Библияни уларнинг тилига "ўтказиш"га уринишлари керак эдими? Ёки улар бутун грек фалсафасини мажусийликка хос гумроҳлик деб қоралаб, интеллектуаллар билан Библия тилида гаплашишлари керак эдими?

Бу ўринда иккита стратегия аниқ кўзга ташланади. Биринчисини маълум даражадаги анахронизм билан "католик" стратегия деб номлаш мумкин – мажусийликнинг фалсафий анъанасини ҳам Худо яратгандир. Шунинг учун унга ижобий ёндашиш ва христианлик таълимотини фалсафа ёрдамида баён этишдан чўчимаслик керак. Иккинчи стратегияни "протестантлик" (ёки "фундаменталистик") стратегия деб номлаш мумкин – христианлик ҳақиқати фақат Библияда, хусусан, Инжилда ўз ифодасини топгандир. Бу ҳақиқат грек фалсафасига ўхшаш мажусийлик анъанаси билан бузилмаслиги керак.

Биринчи стратегия айниқса самарали бўлиб чиқди, у грек ва эллинистик фалсафа ёрдамида Инжилнинг маъносини янада тушунарли қилишга бўлган уринишлар натижасида христианлик *теологиясининг* юзага келишига олиб келди. Христианлик теологияси *апологетика*, яъни христианликни ўша даврдаги интеллектуаллар, яъни асосан нохристианларнинг эътирозларидан ҳимоялаш тарзида бошланди. Аввал христианлик ва неоплатонизмнинг синтези рўй берди, бунда тугаб бораётган стоицизм ҳам маълум аҳамиятга эга бўлди. Бу теологик синтез тахминан III асрдан XII асргача, яъни бутун Ўрта асрлар мобайнида етакчилик қилди. XIII асрда Аристотель ғарбий христианлик дунёсида яна ном қозонди ва христианлик таълимоти аристотелизм билан синтез қилинди. Ўша даврдан бошлаб бу синтез Рим католик черковининг фалсафаси бўлиб қолди.

Ўрта асрларда айнан фалсафа ва теология *муҳаққақ англашга* даъво қилган интеллектуал фаолият турлари ҳисобланган. (Табиатшунослик сўзнинг ҳозирги маъносида Европа маданий ҳаётида Ўрта асрлар охиригача мавжуд бўлмаган бўлса керак.) Шу боис эътиқод ва тафаккурнинг ўзаро муносабати мавзуси бош мавзулардан бирига айланди. Бу икки маънавий ва интеллектуал фаолият тури қайси масалалар фалсафага ва қайси масалалар теологияга тааллуқли эканлиги юзасидан келишиб олиши керак эди. Шуни қайд этиш лозимки, Ренессансдан кейин ҳам табиатшунослик билан фалсафа (ва теология) соҳаларини шундай чегаралаш муаммоси туғилди.

Ўрта асрлар фалсафаси ва теологиясининг узвий алоқаси кўпинча шундай тасаввур қилинади: теология, образли айтганда, фалсафани ўзининг муздай қучоғида маҳкам ушлаб турарди. Яъни бу ўринда фалсафа "жабр кўрган" томон сифатида намоён бўлади. Аммо, шунингдек, айнан грек ва эллинистик фалсафа христианлик теологиясига "зарар етказган" деб даъво қилиш

ҳам мумкин. Зотан, теологик ақидалар (догматика) эллинистик (неоплатонистик) файласуфлар қўллаган тилда таърифланган эди. Бундай ақидалар қаторига, масалан, Учлик ҳақидаги догмат — руҳнинг танадан устунлиги ҳақидаги таълимот киради. Одамлар неоплатонистик тушунчалар ёрдамида фикрламай қўйганларидан кейин ҳам теология тегишли фалсафий терминология ҳукмида қолаверди. Бу маънода фалсафа ва теологиянинг бирга мавжуд бўлиши натижасида айнан теология жабр кўрган томон бўлиб ҳисобланади.

Биз ким кимга "хизмат қилгани"ни муҳокама қилиш ниятидан йироқмиз. Аммо шунга қарамай тақдирнинг тарихий бурилишлари ҳақида фалсафа сўқишдан эҳтиёт бўлмоғимиз керак, чунки акс ҳолда воқеа-ҳодисаларнинг тарихий "зарурати"ни осонгина назардан қочиришимиз мумкин.

Бунинг ўрнига христианлик фалсафий ва интеллектуал муҳитга қандай янги қоидаларни олиб кирди, деган саволни берамиз. Жавобни содда қилиб айтамизки, бу 1) "инсон барча нарсанинг маркази" эканлиги ғояси; 2) тарихнинг чизиқлилик ғояси ва 3) Худони Шахс ва Яратгувчи сифатида тасаввур қилишдир.

Грек файласуфлари учун инсон умуман ва буткул космосда бошқа жониворлар билан бирга мавжуд мавжудот ҳисобланган. Инсон етарли даражада юқори турувчи, аммо алоҳида, имтиёзли ўринни эгалламаган мавжудот саналган. Тош ва тупроқ, ўсимлик ва ҳайвонлар, одамлар ва худолар битта тугал оламда мавжуд деб тасаввур қилинган. Христианлик таълимотига кўра эса бундай эмас. Худо бу дунёдан юқорида мавжуд Шахс ҳисобланади. Бутун ер курраси — тошлари, ўсимликлари, ҳайвонлари ва одамлари билан — Худо томонидан одамларнинг макони сифатида, одамлар *паноҳ топиши* учун яратилган. Олам одамлар ва Худога нисбатан иккиламчидир. Дунёнинг тузилишидаги барча нарсалар инсоннинг ерда паноҳ топишига олиб борувчи йўл атрофига жамлангандир.

Ўша даврда христианликнинг паноҳ ва гуноҳ ҳақидаги ғоялари грек маънавий тасаввурлари (масалан, яхши ҳаёт ва яхши фазилатлар ҳақидаги) ўрнини эгаллади. Ҳар бир инсоннинг паноҳ топиши ҳақида гап бора бошлади. Одамлар бошқа ҳар қандай тирик мавжудотлардан қадрли ва барча одамлар моҳиятан битта олий қадриятга эгадир. Бундай тушуниш табиий ҳуқуқ, умуминсоний бирдамлик ва тенглик ҳақидаги стоицистик ғояларнинг христианлик тушунчалари билан мос келишини англатарди. Барча учун умумий қонун — Худонинг амри мавжуддир. Барча одамлар тенг, зотан уларни Худо Ўзига ўхшатиб яратгандир.

Инсон ҳам *космологик*, ҳам *аксиологик* жиҳатдан "марказ бўлиб ҳисобланади". Бунда табиат эмас, балки *тарих* муҳимдир. Тарих стоиклар тасаввуридаги каби доира шаклида эмас, балки

чизиқ тарзида бўлади. Тарих Қиёмат Кунига томон ҳаракатланиб боради: инсоннинг яратилиши, гуноҳ қилиши, Иисус Христоснинг туғилиши, ҳаёти ва тирилиши, гуноҳ ва паноҳ ўртасидаги кураш.

Папа ва қирол – бир давлатдаги икки ҳукмдор

Янги христианлик ғоялари фалсафада, шу жумладан, сиёсий фалсафада ҳам ўрин эгаллай бошлади. Шу билан бирга, христианлик етакчи динга айланган вақтдан бошлаб Ўрта асрлардаги сиёсий ҳаёт ва сиёсий тафаккурга жиддий таъсир кўрсатган конкрет сиёсий ўзгаришлар рўй берди. *Икки "узвий"* институт – дунёвий институт ва черков институти юзага келди. Бу институт ривожланиб борди ва тўртинчи асрдан то Ўрта асрлар охиригача, уларнинг ўртасидаги муносабатлар ўзгармади. Бу ривожланишнинг тарихий фазаларига тўхталмай, бу икки рақобатлашган институтни қиёслаш билан боғлиқ айрим назарий ҳолатларни кўриб чиқамиз.

Биз антик даврдан Эллада-Рим даврига ўтишда *индивид*, хусусий билан *давлат-қонун*, умумий ўртасида иккиланиш рўй берганини қайд этиб ўтган эдик. Кейинчалик умумий доирасида табиий ҳуқуқ билан мавжуд Рим империяси қонунларининг бўлиниши рўй берди.

Сўнгги бўлиниш мавжуд (амалдаги) қонунларни *асослашга* бўлган уринишнинг ифодаси сифатида тушунилиши мумкин. Софистларнинг қарашларини кўздан кечиришда бундай асослаш (исбот) янада асосли далилларни талаб қилиши қайд этилган эди.

N_1 Табиий ҳуқуқ
N_2 Рим ҳуқуқи

Умумий аҳамиятга моликликка даъвогар саналган мавжуд N_2 қонунларни асослаш учун биз бу қонунларга нисбатан асосли деб талқин қилинувчи мутлақ (табиий) N_1 ҳуқуққа мурожаат қилишимиз мумкин. Бунда биринчи тилга олинган қонунлар ўзини оқлаш учун мутлақ ҳуқуққа таянади ва унинг ифодасига айланади.

Табиий ҳуқуқ мавжуд Рим қонунларини шундай *асослаши* мумкин эди. Аммо бу асослаш икки томон учун ҳам муҳим ҳисобланарди, зотан, табиий ҳуқуқ *шунингдек* мавжуд қонунларни *танқид қилиш* учун ҳам қўлланиши мумкин эди. Ўзларини табиий ҳуқуқни тўғри талқин қилувчи ва амалдаги қонунларнинг табиий ҳуқуққа зидлигидан огоҳ этувчи деб даъво қилувчи кишилар ҳар доим пайдо бўлиши мумкин эди. Бошқача айтганда, Табиий ҳуқуқнинг расмий ваколатга эга талқинчиси *ким* эканлигини аниқлаш муҳим аҳамият касб этди[94].

Тўлиқ ҳокимият, шу жумладан, табиий ҳуқуқни талқин қилиш ҳам Рим империяси ҳукмдорлари қўлида бўлган даврда ҳамма нарса уларнинг назорати остида эди. Аммо бу ҳукмдорлар Христианлик черковига ҳуқуқ талқинчиси сифатида қатнашишга рухсат этганларидан кейин вазият кескин ўзгарди. Император ўзини илоҳий ва, бинобарин, қонунни талқин қилиш ҳуқуқига эга ҳукмдор деб эълон қилиш ўрнига бу ҳуқуқни бошқа институт — папа ва черковга ўтказиши мумкин. Черков ҳукм сурувчи ҳокимият билан якдил бўлган даврда, давлат нуқтаи назаридан, вазият қониқарли бўлиб қолди. Аммо давлат черковга нисбатан мустақил институт сифатида асосий этик ва диний масалаларни талқин қилиш ваколатини бергани туфайли, вазият черков институти ва дунёвий институт ўртасида потенциал конфликтга мойил бўлиб қолди.

Черковга давлат қўл остидаги ва давлат томонидан қўллаб-қувватланувчи институт деб қараш фақат айрим изоҳлаш билан тўғри бўлади. Черков давлатнинг этик ва диний масалалар бўйича расмий талқинчиси мавқеини қўлга киритганидан кейин одамлар дунёвий ҳукмдорларни танқид қилиш учун маълум асосларга эга бўлдилар. Бу Европада озодлик ғояларининг ривожланишида жуда муҳим ўрин тутди.

Тўғри, черков кўпинча дунёвий ҳукмдорларга итоат этишни тарғиб қиларди. Ҳаммаси рисолада ёзилганидек эди: "Ҳар қандай руҳ олий ҳукмдорга итоат қилмоғи жоиз, зеро ҳукмдор Худонинг ердаги соясидир. Инчунун, ҳукмдорга қарши борган Худонинг амрига қарши боради ва Унинг қаҳрига дучор бўлади" (Рим. 13: 1-2). Бу ҳукмдорга итоат қилишга чақириқни илк христианларнинг стратегик (теологик) дилеммасига жавоб сифатида кўздан кечириш мумкин. Христианлар жамият муаммо-

---

[94] "Табиий ҳуқуқ" сўз бирикмаси бу ерда илмий эмас, норматив тушунчани англаттани туфайли бош ҳарф билан ёзилади.

ларидан четлашиб, бутун умидларини бўлғуси ҳаётга боғлашлари керакми? Бундай бўлса, у ҳолда христианлик анархистик хусусиятларга эга бўлган, христианлар эса дунёвий ҳокимият билан ихтилофга киришган бўларди. Ёки улар маънавий масалаларда черков мухтор бўлган, аммо дунёвий масалаларда давлатга бўйсунган тартибни қўллаб-қувватлашлари керакми? Мазкур саволга ижобий жавобдан келиб чиқувчи стратегия кейинчалик Геласий (Gelasius)нинг икки "ҳокимият" (авторитет) ҳақидаги таълимотида ўз ифодасини топди. Бу таълимот Ўрта асрларда давлат ва черковнинг бирга мавжуд бўлишининг асосига айланди.

Аммо черковнинг дунёвий ҳокимиятга итоат қилишга чақириғи икки хил маънога эга эди. Зотан, черков дунёвий ҳукмдорлар этик ва диний талабларга риоя қилмаяпти деб топган тақдирда, ўзининг бу чақириғидан воз кечиши мумкин эди. Нисбатан мустақил институт сифатида черков баъзан бундай ҳаракатлар учун сиёсий ҳокимиятга ҳам эга бўларди. *Назарий* жиҳатдан давлат билан черков ўзаро ҳамкорлик қилиши керак эди. Аммо улар бир аъзоларни бирлаштирувчи нисбатан мустақил институтлар бўлгани туфайли, кўпинча ҳам папа, ҳам императорни улуғлаш керак бўлган пайтларда халқнинг садоқати иккиланарди. Дунёвий ҳокимият ва черков ҳокимияти ўртасида қатъий чегара тортиш имконияти *деярли* мавжуд эмас эди. Фақат диний ҳокимиятга эга бўлганлар тарғиб қилиш қобилиятига эга бўлиш учун етарли иқтисодий асосга, яъни маълум даражада дунёвий ҳокимиятга эга бўлишлари керак эди. Ҳукмдорлар эса маълум диний обрўга эга бўлишлари лозим эди.

Августин

Ҳаёти. Августин (*Augustine*) 354 йилда Шимолий Африкадаги Тагаст шаҳрида туғилди. Унинг онаси христиан, отаси эса мажусий эди. Августиннинг ўсмирлиги Карфагенда қайғусиз ўтди.

Дастлаб Августин ўз даврининг машҳур диний оқимларидан бири — *манихейлик* билан танишди. Манихейлик дунёда эзгулик ва ёвузлик дуализми ҳақида таълим беради ҳамда инсон икки руҳга эга бўлиб, улардан бири эзгу ва ёруғ, иккинчиси эса ёвуз ва қора дея уқтиради. Ҳар бир инсоннинг ҳаракатлари мана шу икки руҳнинг тўқнашуви натижаси бўлиб ҳисобланади. Августин бу таълимотни қабул қилди — у бу дунёда ёвузликнинг мавжудлигини тушунтирарди. Аммо бу кўпга чўзилмади. Чунки манихейлик Августин интилган маънавий ҳаёт учун куч бермасди. Августиннинг бу оқимга қизиқиши интеллектуал жиҳатдан ҳам йўқолди. Манихейликдан қайтгач, у *скептицизм* тарафдорлари қаторига қўшилди.

Аммо скептицизм ҳам Августинни қониқтирмади ва у *неоплатонизмга* (Плотин) юз бурди. Августин неоплатонизмда ёвузлик ҳақидаги саволга маъқул жавоб топди. Маънавий ҳаётни неоплатонча реал тушуниш ҳам Августинга маъқул келди. У Платон (ва Плотин)ни ўрганишдан интеллектуал ором топди.

Аммо унинг шахсий тажрибаси "тўғри тушуниш тўғри ҳаракатларга олиб боради", деган неоплатонча тафаккурга ишончига зид келиб қолди. Зотан,

Августин ўзи тўғрилигини биладиган ҳаётни бошдан кечиришга қодир эмаслигини англарди. Шу билан бир вақтда, Августин христианлар назарий жиҳатдан ундан заиф бўлишса-да, маънавий жиҳатдан ундан кучли эканликларини ҳам тушунарди. Шунинг учун Августин христианликни паноҳ топиш ҳақидаги таълимоти учун — гарчи у назарий жиҳатдан Августинни қониқтирмаса-да, — юксак баҳоларди. Умрининг ушбу босқичида у риторика муаллими сифатида Миланга саёҳат қилди. Бу ерда Августин епископ Амброзий (Ambrose, 339—397)нинг ваъзлари таъсирида қарийб ўттиз ёшида христианликни қабул қилди.

Августин Шимолий Африкага қайтиб келди ва епископлик қила бошлади. Бутун қолган умрини у Черковга бағишлади. Августин 430 йилда, яъни вандаллар Ғарбий Рим империясига бостириб кирган даврда вафот этди.

Асарлари. Августин лотин тилида жуда кўп китоблар яратди. Шулардан фақат энг машҳур тўрттасини тилга олиб ўтамиз.

"Академикларга қарши" (*Contra Academicos*), унда Августин скептицизмни рад этади ва ўзининг скептицизм билан қизиққан даврини танқид қилади.

"Эркин ирода ҳақида" (*De libero arbitrio*), унда ёвузлик муаммоси ва ирода эркинлиги муҳокама қилинади.

"Ваъз" (*Confessiones*), Августин унда ўз ҳаётидаги мураккаб маънавий кураш-ларни очиб беради. Бу китобда илк грек Антик давридан тугаб бораётган христиан антик даврига ўтиш кўрсатилади. Августин унда рационал грек фуқароси бўлиб эмас, балки алоҳида *индивид*, ҳис-туйғулар ақлдан устун келувчи *руҳ ва тананинг ички курашига* берилган шахс сифатида намоён бўлади.

"Худо шаҳри ҳақида" (*De civitate Dei*) асарида Августин тарих ҳақидаги ўз тасаввурини ва Икки шаҳар ("Подшолик") — Замин шаҳри ва Худо шаҳри ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқади.

Августин христианлик етакчи дин сифатида тан олинганидан ва Рим империяси бўлинганидан кейинги даврда, герман қабилаларининг босқини натижасида Ғарбий Рим империясининг парчаланиши арафасида яшади. Бу жаҳон империяси таназзулга юз тутган даврда турли черков ташкилотлари юзага келди. Айнан улар оқибат натижада грек ва лотин тили дунёсининг маданий меросини сақлаб қолиш вазифасини бажарди. Бундан ташқари, императорлик ҳокимияти заифлашган шароитларда сиёсий масъулиятни Черков ўз зиммасига олди (Византия ва халқларнинг кўчиши натижасида ташкил топган давлатлар билан бирга). Шундай қилиб, христиан теологлари шунингдек сиёсий идеологларга ҳам айланди.

Августин Антик даврни христианлик даври билан боғлаган дастлабки буюк теологлардан бири эди. У христианлик билан неоплатонизмни синтез қилди.

Шунинг учун Августинда биз аввал қайд этиб ўтган янги христианча тасаввурлар: "марказдаги инсон", тарихнинг чизиқли ривожланиши, йўқдан борлиқни яратган жонлантирилган Худони кўрамиз. Аммо Августинда бу тасаввурлар антик файласуфлар тилида ифодаланади.

Бир томондан, ҳамма нарсалар инсон атрофида марказлашади, зотан Худо ҳамма нарсани инсон учун яратган ва Худо ўзига ўхшатиб яратган, энг улуғ мавжудот ҳисобланган инсон паноҳ излайди. Бошқа томондан, скептикларни рад этган Августин

тиннинг фикрича, энг *тўғри билимга* биз инсоннинг *ички дунёсида* эга бўламиз. Интроспекция ҳиссий тажрибадан аниқроқ билим беради. Инсоннинг ички дунёси эпистемиологик устиворликка эга бўлади. Бу фикр фойдасига шу далил хизмат қиладики, субъект ва объект интроспекция туфайли "мос келади", ҳиссий тажриба эса, субъект ва объектнинг фарқи туфайли, доимо ноаниқдир[95].

Августин учун ички дунё идрокнинг совуқ фаолиятидан кўра кўпроқ турли ҳис-туйғулар ва ирода истак-майлларининг кураш майдони ҳисобланади. Ички дунё бу иррационал импульслар, гуноҳ, айб ва паноҳ топишга бўлган истак соҳасидир. Аммо, стоиклардан фарқли ўлароқ, Августин инсон ўз ички дунёсини бошқаришга қодирлигига ишонмайди. Инсон марҳаматга ва "ғайриинсоний" ёрдамга муҳтождир. Августин инсон эркин иродага эга деб ҳисоблайди, аммо шу билан бирга инсон тўлиқ Худо томонидан белгиланган паноҳ топиш режасининг бир қисми эканлигини таъкидлайди.

Августин руҳ ва тананинг ўзаро муносабати ҳақидаги неоплатонистик тушунишни асосан ёқлайди. Бошқача айтганда, руҳ инсоннинг илоҳий жиҳатларини ифодалайди. Тана эса гуноҳ манбаи ҳисобланади. Инсон имкон қадар танадан эркин бўлиши ва олам мавжудлигининг маънавий манбаи — Худога яқинлашиш учун бутун эътиборини руҳга, ўзининг ички оламига қаратиши керак. Аммо христиан сифатида Августин бу айтилганларга дастлабки гуноҳ ғоясини ҳам қўшимча қилади. Руҳ бевосита гуноҳнинг таъсирига берилади.

Августин ҳар бир кишининг ичида Худо ва Иблис ўртасида кураш боради деб ҳисоблайди. Августин бундай курашни тарихий даражада *Худо шаҳри (civitas Dei)* ва *Замин шаҳри (civitas terrena)* ўртасидаги қарама-қаршилик шаклида ҳам кўради. *Ҳар бир индивидуал ҳаёт* паноҳ ва гуноҳ учун кураш майдони бўлгани сингари, *тарих* ҳам эзгулик ва гуноҳ "подшолиги" ўртасидаги кураш майдони ҳисобланади.

Августиннинг Худо Шаҳри ва Замин Шаҳри ҳақидаги таълимоти сиёсий назария даражасида ривожланмаган, зотан, у сиёсатчидан кўра кўпроқ теолог сифатида фикр юритади. Августин сиёсий ғояларни қандай актуаллаштириш мумкинлигига унчалик қизиқмайди. Буни ҳисобга олган ҳолда айтиш мумкинки, Августиннинг бу икки "подшолик" ўртасидаги кураш ҳақидаги тасаввурларига ўша даврдаги сиёсий вазият туртки берган бўлса керак. Рим империясининг қулашига сабаб қилиб христианлик кўрсатиларди ва Августин уни бундай айбловлардан ҳимоя қилмоғи лозим эди. Яна бир талқин шундан иборатки, Августин, гарчи ҳеч қачон аниқ айтмаган бўлса ҳам, Чер-

[95] Кейинчалик Декарт таълимотини кўриб чиқишда биз ҳиссий идрокнинг икки маънолилигини кўрсатувчи далилларни келтирамиз; 10-бобга қаранг.

ков маълум маънода Худо "подшолиги"ни, Империя эса — замин "подшолиги"ни ўзида ифода этади, деб ҳисоблаган бўлса керак.

Аммо Августин замин подшолигини тасодифий ва нозарур деб кўздан кечирмайди. У инсоннинг табиати гуноҳ қилиш оқибатида бузилгани боис, кучли ер подшолиги ёвузликни жиловлаш учун зарур деб ҳисоблайди. Шунинг учун токи эзгулик ва ёвузлик ўртасида кураш кетар экан, яъни гуноҳга ботиш билан Қиёмат Куни ўртасидаги даврда замин подшолиги зарур ёвузлик бўлиб ҳисобланади. (Бу ўринда биз Августиннинг Замин Подшолиги ҳақидаги нуқтаи назарининг сўнгги талқинига таянамиз.)

Замин подшолигига доир бундай қараш инсонни табиатан ижтимоий мавжудот сифатида кўздан кечирувчи инсон ва табиатнинг ўзаро алоқаси ҳақидаги аристотелча (ва томистик) тушунишдан фарқ қилади. У давлатни кишиларни мукаммал ҳаёт учун тарбияловчи маънавият муаллими сифатида кўздан кечирувчи платонча тушунишдан ҳам фарқ қилади. Платон идеалга интилади, Августин эса ёвузликни жиловлаш билан боғлиқ жуда кўп муаммоларга дуч келади.

Маънавий нуқтаи назардан, Фома Аквинский учун сиёсат функцияси якуний мақсади паноҳ топиш бўлган маънавий ҳаёт учун *шароит яратишдан* иборат. Августинда сиёсат ва маънавият (дин), подшо (сиёсат) ва руҳоний ўртасидаги фарқ нисбатан ноаниқ. Сиёсат шунингдек бевосита маънавий функцияни ҳам бажаради. У маънавий ёвузликни назорат қилишнинг авторитар воситаси ҳисобланади. Содда қилиб айтганда, Августиннинг гуноҳдан *кейинги* давлат ва сиёсатга доир нуқтаи назари шундай. Гуноҳ ерга келгунга қадар одамлар тенг бўлган. Августин одамлар ўша пайт ўз табиатига кўра ижтимоий мавжудотлар бўлган деб тахмин қилади. Аммо гуноҳ жазолаш ва ҳимоя қилиш учун зўравонликни қўлловчи ҳамда ҳукмдор ва фуқаролар ўртасида ҳуқуқларни аниқ тақсимлаган ташкилий давлат тизимининг бўлишини шарт қилиб қўйди. Ҳатто гуноҳ бўлмаган тақдирда ҳам жамиятда маълум тартиб ва шу билан бирга маълум бошқарув шакли — аммо зўравонликсиз — ҳукм суриши керак эди. Ёвузлик мавжуд бўлган ердаги давлатда ҳукмдорлар Худо томонидан тартиб сақлаш учун тайинланади, бинобарин, қўлидаги ҳокимиятни халқдан олмайди. Бундай давлатнинг ҳукмдорларини Худо танлайди ва халқ, Худонинг иродасига бўйсуниши шарт бўлгани боис, бу ҳукмдорларга бўйсунишга мажбур ҳисобланади.

Аммо қандай қилиб ёвуз (дунёвий) подшолик одамлардаги ёвузликни тўғрилаши мумкин? Бунда унга яхши подшолик (черков) ёрдам беради[96]. Черков ташкилот сифатида руҳни маъна-

[96] Бу ўринда биз черков подшолигининг илоҳий подшолик билан бир хил талқин қиламиз.

вий, диний тарбиялаш йўли билан ҳамда дунёвий подшолик ва унинг ёвузлик илдизини қуритиш борасидаги ҳаракатларини назорат қилиш ёрдамида халос этиш учун зарурдир.

Бу тасаввурлар кейинги давр учун ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлди. *Черков ташкилот сифатида паноҳ топиш* учун зарурдир. Мавжуд империя – бу христианлик давлатидир, шу маънодаки, унинг *барча* аъзолари бир вақтнинг ўзида ҳам папанинг, ҳам императорнинг фуқаролари ҳисобланади.

Августин – эътиқод ва ақл-идрок

Эпистемология масалалари софистлар ва Сократ, Платон ва Аристотель учун муҳим аҳамиятга эга бўлганини аввал қайд этган эдик. Тугаб бораётган Антик даврда эпистемология скептиклар учун айниқса муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Христианликнинг юзага келиши билан эпистемология масалаларининг доираси кенгайди. Биз нималарни билишимиз мумкинлиги ҳақидаги масалаларга қўшимча равишда нималарга диний маънода ишонишимиз мумкинлиги ҳақидаги масалалар, яъни диний эътиқод ва дунёвий донишмандлик, христианча самимият ва грекча тафаккурнинг ўзаро алоқаси ҳақидаги масалалар пайдо бўлди. Улар христианлик теологияси учун таянч нуқтаси бўлиб хизмат қилди.

Христиан теологлари орасида шундайлар ҳам бор эдики, улар христианлик эътиқоди ва грекча тафаккур бир-бирига принципиал мос эмас, христианлик эътиқодини фалсафа ва тафаккур ёрдамида асослаш ёки тушунишга уринишга умуман йўл қўйиб бўлмайди, деб ҳисобларди. Тертуллиан (Tertullian, тахминан 160—222 йиллар) фалсафага айнан шундай салбий муносабатда бўлди. Машҳур (бемаънилик бўлгани учун ҳам эътиқод қиламан) ибораси унинг бу муаммога муносабатининг ифодаси бўлиб қолди. Тертуллиан учун эътиқод тафаккурдан эркин. Агар тафаккур эътиқоднинг мантиқсизлигини таъкидласа, эътиқод бунга мутлақо эътибор бермайди. Бу нуқтаи назар диний (христианча) эътиқод ва дунёвий донишмандлик муносабатини тушунишдаги кескин нуқтаи назарни ифодалайди.

Нисбатан мўътадил нуқтаи назар эътиқод ва тафаккур учун маълум даражада умумий бўлган соҳани назарда тутади. Айрим дастлабки христиан теологлари шу нуқтаи назарни ҳимоя қилганлар. Уларнинг фикрича, эътиқод эпистемологик маънода устунликка эга бўлади. Агар эътиқод ва тафаккур ўртасида конфликт рўй берса, эътиқод ҳақ бўлиб ҳисобланади. Бу қараш Августиндан тортиб Фома Аквинскийгача бўлган кўпгина христиан теологларига хос бўлган. Аммо унинг доирасида бир қанча ёндашувлар мавжуд эди. Шулардан бирига мувофиқ, эътиқод шу маънода устунликка эгаки, айнан у туфайли тафаккур қилиш мумкин бўлади: *credo ut intelligam* (тушуниш учун эътиқод қила-

ман). Бу самимият ва эътиқодсиз одамлар ҳаётнинг энг муҳим аспектларига нисбатан кўр бўлиб қолишлари мумкин эканлигини англатади. Августин худди шу қарашни илгари суради.

Бошқа бир ёндашув шундан иборатки, эътиқод фақат христианликнинг асосий ҳақиқатларига нисбатангина устивор туради[97]. Умуман олганда эса, (самимиятга асосланган) эътиқод ҳам, (тажрибага асосланган) тафаккур ҳам эркин бўлиб, бир хил мақомга эгадир. Қисман улар ўз специфик муаммолари, қисман эса — иккаласи учун ҳам умумий саналган муаммолар билан шуғулланади. Улар учун умумий саналган эътиқод ва тафаккур ўртасидаги соҳада уйғунлик мавжуд бўлади. Масалан, бу соҳага Худонинг мавжудлиги масаласи киради, шу билан бир вақтда, Худонинг моҳияти масаласи самимиятга асосланган эътиқод соҳасига киради. Эътиқод ва тафаккурнинг бундай уйғун синтези Фома Аквинскийнинг теологияси (фалсафаси)да зоҳирдир.

Қуйида биз Августиннинг, сўнгра Фома Аквинскийнинг ёндашувини кўриб чиқамиз. Аммо Августин ўз далилларининг аксар қисмини ўз давридаги скептицизмни инкор қилишга қаратгани туфайли, аввал унинг асосий жиҳатларига тўхталамиз.

Скептицизм

Антик давр скептиклари (масалан, Пиррон, Pyrrho, тахминан милоддан аввалги 360—270 йиллар, Карнеад, Carneades, тахминан милоддан аввалги 213—128 йиллар, Секст Эмпирик, Sextus Empiricus, тахминан милодий 200 йил) асосан эпистемология масалалари билан шуғулланганлар. Умуман олганда, улар бу масалаларга маълум ечим топиш имкониятининг мавжудлигига шубҳа қилганлар. Скептиклар *софистларга* бориб тақалувчи эпистемологик анъанага мансуб эдилар, зотан *эпикурчилар* ва *стоиклар* Сократга бориб тақалувчи маънавий фалсафа анъанасини ривожлантирганлар.

Аммо эпистемологик маънода скептицизм етарли даражада икки маъноли тушунча ҳисобланади. Шунинг учун скептицизмнинг икки турини фарқлаш муҳимдир. Уларнинг биринчиси (бевосита ёки билвосита) биз ҳеч нарсани била олмаслигимизни таъкидлайди [Горгийнинг талқинига қиёсланг]. Иккинчиси адекват билишга ноқодирлик ҳақида ҳеч нарса демайди, аммо тадқиқот ўтказади ва унинг натижаларига берилган баҳога нисбатан маълум бир позицияни эгалламайди (грекча *skeptikos* — "тадқиқ қилувчи")[98].

---

[97] Масалан, Христоснинг табиати, Унинг туғилиши, Унинг ўлими ва тирилиши каби.

[98] А. Несс [*A. Naess.* Scepticism. — Oslo, 1969. P. 2—7] биринчи скептикларни "академиклар", иккинчи скептикларни эса том маънодаги "скептиклар" деб атайди. Секст Эмпирикка асосланиб, бу муаллиф Пирронни скептикларнинг иккинчи турига киритади.

Антик давр скептиклари энг муҳим далилларининг ҳозирги даврдаги бир нечта талқинига умумий тарзда таъриф бериб ўтамиз.

1) Сезгилар бизга аниқ билимни бермайди.

Биз ташқи объектлардан оладиган ҳиссий таассуротлар фақат бу объектларга эмас, балки биз билан бу объектлар ўртасидаги муносабатларга (масалан, масофа), сезги органларининг ҳолатига ва бизнинг умумий ҳолатимиз (уйғоқлик, уйқу, хотиржамлик, ҳаяжонланиш ва ш.к.)га ҳам боғлиқ бўлади[99].

Биз бу муаммоларга сезгилар "бизни алдаганида", масалан, бир эмоционал ҳолатдан иккинчи эмоционал ҳолатга ўтганда, объектдан, уни кўздан кечириш бурчагидан бизгача бўлган масофа ўзгарганида ёки биз билан объект ўртасида турли муҳитлар (сув, туман, буғ ва ш.к.) мавжуд бўлганида дуч келамиз. Буларнинг барчаси бизнинг ҳиссий идрокимизга таъсир қилади. Бундан ташқари, индивидлар ўртасида жуда кўп фарқлар мавжуд — бир киши учун ширин ёки муздай ҳисобланган нарса бошқа киши учун бундай бўлмаслиги мумкин.

Скептикларнинг фикрича, биз бу қийинчиликлардан ҳеч қачон қутула олмаймиз. Улар, моҳият эътибори билан, барча ташқи предметларни идрок қилишимизда юзага келади. Бундай қийинчиликларни истисно этувчи ва объектлар аслида қандай бўлса, шундай идрок қилиш имконини берувчи объектларга нейтрал яқинлашиш мавжуд эмас.

Бошқача айтганда, ҳиссий идрокнинг ҳақиқий эканлигини, у идрок қилинаётган объектга чиндан мос келишини кафолатловчи инстанция мавжуд эмас.

Скептикларнинг фикрича, кўпчилик кишиларнинг аксарият нарсаларни бир хилда идрок қилишлари билан келишишлари бу эпистемологик масалаларни ҳал қилмайди. Биз ҳеч ким хато қилмаслигига кафолат бера олмаймиз. Бундан ташқари, кишилар бир хил объектларни идрок қилишларини айтганларида чиндан ҳам бир хил нарсаларни назарда тутишганми, йўқми — ҳал қилиш қийин бўлади.

Объектларга холис муносабат ҳақидаги тавсия яхши жаранглайди. Аммо у асосий қийинчиликларга тааллуқли бўлмагани туфайли бизни олға силжитмайди (лекин амалда бундай муносабат фойдали бўлиши мумкин). Скептикларнинг фикрича, асосий эпистемологик қийинчилик шундан иборатки, ҳиссий идрок ҳар доим фақат объектдан чиқувчи битта соф ва "ғазаб-

---

[99] Тегишли далилларни Демокрит (ва Протагор)дан ҳам топиш мумкин. Инсоннинг ташқи объектларни ҳиссий идрок қилиши воситачи атомларнинг объектдан сезги органларига ўтиши туфайли рўй беради. Бизнинг барча ташқи нарсаларни билишимиз фақат сезги органларида юзага келувчи ҳиссий идрокларга боғлиқ бўлгани сабабли, биз ташқи объектлар ҳақида тўғри маълумот олганимизга тўлиқ ишона олмаймиз. Умуман олганда, *ҳиссиёт органидаги ҳиссий таассуротлар ҳам объектнинг идрок қилинишига, ҳам сезги* органининг ҳолатига боғлиқ бўлади.

ланмаган" импульснинг эмас, бир нечта турли ҳаракат қилувчи омилларнинг ҳам натижаси ҳисобланади.

Бошқача айтганда, одамлар объектларнинг асл табиатини билишга қодир эмас. Биз бу дилеммани ҳал қилишга қодир билим олиш методига эга эмасмиз. Шундай қилиб, ҳақиқий ва ёлғон идрок ўртасидаги фарқ муаммоли ҳисобланади. Сезгилар бизни ҳақиқий ва маълум билимга олиб бормайди[100].

Шуни қайд этиш керакки, кўздан кечирилаётган далил, афтидан, кундалик ҳаётимизда биз сезгилар бизга хабар берувчи нарсаларга бефарқ бўлишимиз лозимлигини назарда тутмайди. Амалда биз яшаш ва яшаб қолиш учун ўз ҳиссий идрокимизни ҳисобга олишимиз керак. Скептикларнинг фикрича, фақат сезгиларимиз бизни дунё аслида қандай эканлиги ҳақидаги маълум билимга олиб боради деган қараш рад этилиши лозим. Тузнинг шўр бўлиб туюлиши (кўпчилик учун) ва оловнинг куйдириши (деярли барча учун) бизга фақат субъектив аниқликни беради, аммо объект аслида қандайлиги ҳақида бирор нарсани таъкидлаш ҳуқуқини бермайди.

2) Индукция ишончли хулоса эмас.

Индукция маълум турдаги алоҳида ҳолатларнинг *якуний* сонида айрим хусусият мавжудлиги ҳақидаги фикрдан бу хусусиятнинг худди шу турдаги *барча* ҳолатларда мавжудлиги ҳақидаги фикрни келтириб чиқариш демакдир. "Шу вақтгача кузатилган 45 987 бош хачирнинг барчаси бўз-жигарранг эди, бинобарин, барча хачирлар бўз-жигарранг ҳисобланади". Аммо индукция ишонса бўладиган хулоса эмас, чунки бир кун келиб бошқа рангдаги хачир туғилмаслигига кафолат йўқ. Бинобарин, индукция биз келтириб чиқариш ҳуқуқига эга бўлган фикрлардан кучлироқ фикрларни келтириб чиқаришга имкон беради. Шунинг учун ҳам у ишончли эмас[101].

3) Дедукция янги билим бермайди.

Дедукция берилган кўплаб фикрлардан маълум қоидалар ёрдамида қандайдир қоидани келтириб чиқариш демакдир. Агар қарашлар ҳақиқий ва хулоса чиқариш қоидалари умумий аҳамиятга молик бўлса, бу қоида ҳақиқий бўлади. Агар биз барча одамлар гапириш қобилиятига эгалиги ва Сократ инсон эканлигини билсак, Сократ гапира олади деб хулоса чиқаришимиз мумкин.

Аммо бундай хулоса янги билим бермайди. Келтириб чиқарилган қоида қарашларда мавжуд бўлган қоидаларга солиштирганда янги ҳеч нарса маълум қилмайди. Бинобарин, дедукция тавтологик бўлиб ҳисобланади[102].

---

[100] 10-бобдаги Декартнинг ҳиссий тажриба ва маълум билим ҳақидаги мулоҳазаларига қаранг.

[101] 15-бобда сабабият тушунчаси муносабати билан индукцияга Юм томонидан берилган танқидий баҳога қаранг.

[102] 7-бобда дедуктив идеалга берилган танқидий баҳога қаранг.

Буни бошқача қилиб айтиш ҳам мумкин. Барча одамлар гапириш қобилиятига эга, деган фикримизга тўлиқ ишонч ҳосил қилиш учун биз барча одамлар, шу жумладан, Сократ ҳам чиндан гапириш қобилиятига эга эканлигини аниқлашимиз керак. Шунинг учун бизнинг бу умумий фикр ("барча одамлар гапириш қобилиятига эга")нинг ҳақиқий эканлигига бўлган ишончимиз Сократнинг шу кўпчилик қаторига киритилганлигига асосланади. Бинобарин, келтириб чиқарилган фикр ("Сократ гапириш қобилиятига эга")да янги ҳеч нарса мавжуд эмас. (Қўшимча равишда биз бу ерда юқорида қайд этиб ўтилган ҳолатларнинг якуний сони ҳақидаги фикрдан ушбу турдаги барча ҳолатлар ҳақидаги фикрга ўтиш муаммосига дуч келамиз, 2-бандга қаранг. Биз, албатта, ҳар бир кишининг гапириш қобилиятига эга ё эга эмаслигини текшира олмаймиз. Фақат бизнинг даврда яшовчи ҳар бир одамнигина эмас, бизгача яшаган ва биздан кейин яшайдиган одамларни ҳам текшириб бўлмайди.)

4) Дедукция ўзининг хусусий шартларини исботламайди.

Барча дедуктив хулосалар ўз шартлари (ва дедуктив хулоса чиқариш қоидалари)нинг асосланган эканлигини назарда тутади. Уларда ҳар доим шартлар эмас, балки хулоса сифатида келтириладиган фикрлар исботланадиган бўлиб ҳисобланади. Албатта, бундай шартлар дедукциянинг бошқа амалларида дедуктив фикрлар сифатида олиниши мумкин. Лекин бундай амаллар ҳам уларда ўз исботини топмаган шартлардан иборат бўлади.

Демак, бу ўринда биз трилеммага эга бўламиз. Ёки биз қарашларни исботлаш жараёнини чексиз давом эттирамиз ("*чексизликка* регресс – *ad infinitum*"), ёки мантиқий доира ("нотўғри доира") бўйлаб ҳаракатланамиз, ёки бу жараённи мантиқсиз ерда тўхтатамиз ("децизионизм"[103]). Дедуктив хулосалар учун бошқа муқобиллар йўқ. Бинобарин, якуний натижада бирон-бир бирламчи тамойил (шарт, тахмин)ни дедуктив исботлаб бўлмайди[104].

5) Қарама-қарши фикрлар бир хил жиддий асосга эга.

---

[103] *Децизионизм* сўзи лотинча decisio сўзидан келиб чиқиб, *ҳал қилиш* деган маънони англатади. *Децизионизм* терминни (немисча "Dezisionismus" ёки "Entsheidungsdenken") немис ҳуқуқ файласуфи Карл Шмитт (Carl Schmitt, 1888–1985) томонидан якуний юридик асос сифатида универсал нормани эмас, балки маълум қарорни кўздан кечирувчи тафаккурга тавсиф беришда қўлланган. Гоббснинг "autoritas, non veritas facit legem" (қонунни ҳақиқат эмас, нуфузли шахс яратади) деган қоидасига қиёслаш мумкин. Децизионизм ҳақидаги баҳс-мунозара ҳуқуқий позитивизм, табиий ҳуқуқ концепцияси ва юридик нормалар асосларининг русум-қоидаларига доир концепцияси (Хабермас) атрофидаги баҳслар билан боғлиқ. Децизионизм шунингдек фалсафа фани (эпистемология)да ҳам муҳокама предмети бўлиб ҳисобланади. Масалан, Поппер рационаллик фойдасига "ҳал қилиш" ҳақида гапирали ("танқидий рационализм" маъносидаги танқидий метод сифатида). [Қаранг: Открытое общество и его враги. – Соч. в двух томах. – М., 1992. Т.2. – С. 455-456]. Поппернинг позицияси К.-О. Апель (Karl-Otto Apel, 1922) томонидан танқид қилинди.

Бундан ташқари, антик скептиклар, масалан, Протагор, кишиларнинг етарли даражада мураккаб предметлар (масалан, сиёсий ва ижтимоий вазиятлар) ҳақидаги фикрлари шундайки, турли ва бир-бирига зид нуқтаи назарлар, умуман олганда, тенг даражада асосланган ҳисобланади, деб ўйлаганлар. Ёқлаш ва қаршилик билдириш учун далиллар бир хилда салмоқли. Бир фикр ҳам, иккинчи фикр ҳам яхши асосланган. Фикрлар ҳақиқий билимдан кўра кўпроқ фарқ қилувчи одат ва удум (анъана)ларни ифодалайди.

Хулоса қилиб шуни айтиш мумкинки, скептиклар танқиди ҳиссий тажриба, индукция ва дедукцияга қарши қаратилган эди. Унинг хулосаси шуки, одамлар ташқи нарсаларга ва универсал тамойилларга (умумий фикрлар ёки шартларга) доир маълум билимга эга бўла олмайди.

Антик скептиклар орасида маълум билимга эга бўлиш имкониятига қарши бундай эътирозлар нечоғли узоққа олиб бориши ҳақида турли фикр-мулоҳазалар мавжуд эди. Одатда антик скептицизмнинг асосчиси сифатида қараладиган Пиррон бу эътирозларни шу қадар жиддий деб ҳисоблайдики, ягона асосланган нуқтаи назар учун ҳам бошқа ҳар қандай нуқтаи назардан бош тортишини тан олади. Бошқа скептиклар, масалан, Карнеад, бу эътирозлар кўпроқ англашнинг турли даражаларини аниқлаш учун муҳим эканлигини қайд этади.

Скептиклар қайси даражада билимнинг мумкин эмаслиги ҳақида фикр юритар эканлар, бу фикр шу даражада ўзини ўзи рад этади. Унинг ўзига ўзи қўлланилиши зиддиятлидир. Радикал скептицизм парадоксал ва, бинобарин, ишончли эмас. Шунинг учун скептицизмни талқин қилишда скептиклар аслида нима ҳақида фикр юритаётганлигини аниқлаш муҳимдир. Уларнинг шубҳаси нечоғли тўлиқ ва мутлақ бўлган ва қай маънода у ҳақиқийликка даъвогар фикр шаклини олган?

Чамаси, биз скептицизмга нисбатан қабул қилинган қарашни қуйидагича ифодалашимиз мумкин. Амалий нуқтаи назардан скептиклар ўзларининг ҳиссий таассуротлари ва ўзлари яшаган даврдаги фикр-мулоҳазаларга мувофиқ яшаганлар. Аммо бунда улар мазкур тасаввур ва фикр-мулоҳазаларда нима ҳақиқий ҳисобланишига нисбатан маълум позицияни эгалламаганлар. Улар

Апелнинг фикрича, рационалликни ёқлаш ёки унга қарши чиқишни танлаш тушунчасининг ўзи ҳар доим рационалликни назарда тутади. Бунда Апель ўзининг трансцендентал прагматикасидан келиб чиқади. Ушбу баҳс жараёнида попперчи Ханс Альберт (Hans Albert, 1921) "якуний қарор"нинг устиворлигини рационаллик фойдасига ҳимоя қилади [қаранг: Transzendentale Traumereien. – Hamburg, 1975. S. 149]. Дитрих Болер (Dietrich Bohler) эса Апелнинг эпистемологик децизионизм танқидини ҳимоя қилади ва бу децизионизм ўзи ўзини референциал тескари деб таъкидлайди [Қаранг: Rekonstruktive Pragmatik. — Frankfurt am Main, 1985. S. 297].

[104] Ахир бу ажойиб фикр эмасми? Рефлексив (ўзи ўзини қўлловчи) далиллаш билан қиёслаш мумкин [18 ва 30-боблар].

ўз далилларини худди дарсликда ёзилган нарсаларнинг ҳақиқий ёки ҳақиқий эмаслиги ҳақида ўйламай, предметни ўрганган талаба сингари кўздан кечирганлар. Бу маънода скептицизм биз турли даъволарнинг ҳақиқийлигига баҳо беришдан ўзимизни тийиб тўғри қилишимизни таъкидлайди. Скептик кайфиятдаги одам ҳар қандай нуқтаи назарни ҳақиқий ёки ёлғон нуқтаи назар сифатида қабул қилмайди ва инкор этмайди. У ҳеч қандай баҳо бермай кузатиш билан кифояланади.

Бошқа файласуфлар фикр-мулоҳазалар предмети ҳақида бирон-бир фикрни илгари сурганида, скептиклар бу фикрни инкор қилиб, ўрнига бошқасини билдирмайдилар. Скептиклар биз бу фикрда муҳокама қилинаётган предмет ҳақида ҳақиқий ва маълум билимни ифода этаётганимизнинг муаммоли эканлигини намойиш қилиш билан кифояланадилар. Улар бу предмет ҳақидаги ҳар қандай фикрнинг муаммолилигини бу предмет ҳақида бошқа бир фикрни билдирмасдан кўрсатишга уринадилар.

Хўш, скептикларнинг ўзлари маълум нуқтаи назарни билдиришдан ўзини тийиш тўғри эканлиги ҳақидаги ўз билимларини қаердан оладилар? Бу билимнинг ўзи ҳақиқий ва маълумми?

Скептикларнинг бу саволларга энг яхши жавоби қандай бўлиши мумкинлиги ҳақида ўйламай, ҳисоблаш мумкинки, умуман олганда, улар скептицизм ҳаётга муносабат учун керак, деб ўйлаган бўлсалар керак. Бизнинг ҳаёт тарзимиз ҳақидаги, масалан, диний эътиқодларга асосланган фикр-мулоҳазаларимиз безовталик ва ташвишга олиб бориши мумкинлигини ҳисобга олиб, скептиклар биз бу эътиқодлар ҳақида маълум ҳеч нарса била олмаймиз, бинобарин, улар ҳақида ташвиш чекишга ҳеч қандай асосимиз йўқ, деб ўргатадилар. Ҳаётга скептик муносабат одамларга руҳий осойишталик бахш этиши керак эди. *Стоиклар* бахт ва руҳий хотиржамликка олиб борувчи йўлни эҳтиёжларимиздан халос бўлишимизда, *эпикурчилар* эса – ҳисобли лаззат олишда кўрганлари каби, скептиклар уни эътиқоддан, метафизик ва диний масалаларга нисбатан маълум позицияни эгаллашдан воз кечишда кўрадилар. Модомики, биз умуман ҳеч нарса билмас эканмиз ва, бинобарин, ҳамма нарса тенг даражада муҳим (*adiafora*) экан, ҳеч нарса бизнинг руҳий осойишталигимизга халақит бермаслиги керак.

Пиррон нисбатан радикал скептик позицияни эгаллаган бўлса ("биз нарсалар аслида қандайлигини умуман била олмаймиз"), Карнеад скептицизмни билим даражалари, ёки эҳтимоллик ҳақидаги таълимот сифатида ривожлантиради.

Дарҳақиқат, Карнеад, биз даъволарнинг ҳақиқий маъноларини аниқлаш учун ҳеч қандай мезонга эга эмасмиз, деб ҳисоблайди. Бироқ, шу билан бирга, унинг фикрича, биз гапда даъво қилувчи мазмун озми, кўпми ҳақиқий бўлишига умид қили-

шимиз мумкин. Масалан, биз ҳодисага тўқнаш келганимизда ва унга доир турли, аммо ўзаро келишилган, бу ҳодисанинг манзарасини қўллаб-қувватловчи ҳиссий тасаввурларга эга бўлганимизда, улар бир-бирига зид бўлгандагидан кўра кўпроқ уларга ишониш учун асосга эга бўламиз. Бир-бирига уйғун мос келувчи ҳиссий тасаввурларимиз қанча кўп бўлса, ҳодиса умумий манзарасининг ҳақиқийлиги эҳтимоли ҳам шунча кўп бўлади. Кейин, турли индивидлар ўртасидаги тасаввурлар уйғунлиги бу манзаранинг ҳақиқийлиги эҳтимолини индивидлар зиддиятли тасаввурларга эга бўлган вазиятдагига нисбатан янада кучайтиради.

Бир ва бир қанча турли кузатувчиларда бир-бири билан уйғун тасаввурлар сони ортиб бориши билан умумий образнинг ҳақиқийлиги эҳтимоли — биз ундан ҳодисанинг ҳақиқий манзарасини қатъий талаб қилмаганимизда ҳам, — ортиб боради. Амалий жиҳатдан шунинг ўзи етарли. Худди шу тарзда судья турли гувоҳларнинг кўргазмалари бир-бирига қандай мос келишини баҳолайди ва бу унга ҳукм чиқариш учун етарли асос беради. Ҳатто ҳодиса ҳақида ҳақиқат аниқланмаган бўлса ҳам, у ҳақдаги билим қай даражада оз ёки кўп асосли эканлигини баҳолаш мумкин.

Эҳтимолликка алоҳида аҳамият берувчи мўътадил скептицизмга янги ахборотни систематик тўплаш ва унинг мавжуд билимга мувофиқлигини аниқлаш ғояси яқин туради. Бундан эмпирик тадқиқ қилишга бир неча қадам қолади. Аммо Карнеад, афтидан, алоҳида инсон эга бўлган ахборотни текшириш бўйича тавсия беришдан нарига ўтмаган. Бизнингча, Карнеадда янги ахборотни систематик тўплаш истаги ёки эҳтиёжи туғилмаган. Шунга қарамай, даъволарнинг сони ва мослигига асосланиб, у бу даъволарнинг мумкинлик эҳтимолини мунтазам текшириб туришнинг муҳимлигини таъкидлайди. Ҳатто бу йўлдан нарсаларнинг асл моҳияти топилмаса-да, у амалий жиҳатдан етарли бўлган яхши билимга олиб боради.

Антик скептицизм софистларга бориб тақалишини ушбу параграфнинг бошида қайд этиб ўтган эдик. Шундан кейин скептицизм таърифлаб берган муаммолар билан Ўрта асрларнинг бошида теолог ва файласуф Августин шуғулланади, Янги давр бошларида эса уларни рационалист Декарт ва эмпирицистлар[105] Локк билан Юм кўриб чиқади.

---

[105] Ғарб адабиётида қабул қилинган анъанага кўра, муаллифлар *эмпирицизм* терминидан барча билимни тажрибага олиб бориб тақовчи фалсафий позицияни белгилаш учун фойдаланадилар. Шу билан бир вақтда *эмпиризм* терминн тажриба тадқиқоти ва текширувининг муҳимлигини кўрсатувчи позицияни англатади — *В.К.*

Скептицизмнинг Августин томонидан инкор қилиниши

Скептиклар инсон маълум билимга эриша олмайди деб ҳисоблайдилар. Августин эса бундай билимга эришиш мумкинлигини намойиш қилиб, ушбу даъвони инкор қила олишини билдиради. Августиннинг фикрича, маълум билим топилиши мумкин бўлган тўрт соҳани кўрсатиб ўтамиз.

1) Ҳатто сезгиларимиз бизни алдаганида ва биз ҳис қилаётган барча нарсаларимиз шубҳали, деб айтганимизда ҳам, ўз шубҳаларимизга ва, бинобарин, ўзимизнинг мавжудлигимизга шубҳалана олмаймиз. Шубҳаланаётганим туфайли, шубҳаланувчи сифатида мен муқаррар мавжуддирман. Бинобарин, биз рад этиб бўлмайдиган, барча бўлиши мумкин бўлган шубҳалардан устун ҳақиқатга эга бўламиз: ким шубҳа қилса, у мавжуддир. Шундай қилиб, бу соҳада мавжуд маълум билим скептицизмнинг бундай билим бўлиши мумкин эмаслиги ҳақидаги даъвосини рад этади. (Бу ўринда биз скептицизмнинг ушбу далил билан рад этилмайдиган мўътадил шаклларини назарда тутмаймиз.)

Августиннинг фикрлаш тарзи Декарт ундан 1200 йил кейин берган машҳур таърифни эслатади: *Cogito, ergo sum* (*фикрлаяпман, демак мавжудман.* 10-бобга қаранг). Субъектнинг бевосита ҳақиқийлигини унинг ўзи учун маълум билимнинг асоси сифатида кўздан кечириш Августиннинг "модернистик" (замонавий) фикрлаш тарзи бўлиб ҳисобланади [7-бобга қаранг].

2) Августиннинг фикрича, биз шубҳани имкон қадар кенг жорий қилганимизда, фақат "мен мавжудман" деган билим билан эмас, балки "мен истайман", "мен ҳис қиламан", "мен биламан" (шубҳаланаётганимни, истаётганимни, ўйлаётганимни, ...) деган билимлар билан ҳам қоламиз. Қисқаси, биз ўзимиз ҳақида билувчи мавжудотлар ҳақидаги шубҳасиз билимлар билан қоламиз. Билувчи ўзига ўзининг ментал ҳолатларини идрок қилишини айтганида, бу маълум билим бўлиб ҳисобланади. Мен истасам, яхши кўрсам, шубҳалансам ва буларнинг барчасини (мавжудлигимни, яхши кўришимни, шубҳаланишимни) билсам, ўшанда мен тўлиқ ишонч билан маълум билимга эгаман деб даъво қила оламан.

Шундай қилиб, Августин бизнинг ментал ҳолатларимизни билишимизга нисбатан скептицизмни инкор қилиш мумкин деб ҳисоблайди. Интроспекция (ташқи предмет ва ҳодисаларнинг ҳиссий тажрибасига қарши ўлароқ) бизни маълум билимга олиб боради.

Бу ўринда скептиклар бир лаҳзадаги ментал ҳолатлар ҳақидаги бир лаҳзали даъволар етарли даражада маълум билим бериши мумкинлигини (тилдан кечинмаларимизни ифодалаш учун фойдаланишда хатога йўл қўймагунимизга қадар) инкор қилиб ўтирмасдилар, деб эътироз билдириш мумкин. Масала шунда-

ки, бундай бир лаҳзали даъволарни вақт ўтиши билан, тегишли бошдан кечирилган ҳолат ўтиб кетганидан кейин ҳақиқий деб тан олиб бўладими? Августин, афтидан, индивиднинг ўз ички ҳолати ҳақидаги даъволари ҳатто вақт ўтиши ва бошдан кечирилган ҳолатлар ўзгариши билан ҳам маълум билимга эга бўлади, деб ўйлаган. Бу эса, биз бир лаҳзали билимдан ташқари ўзимиз ҳақимизда маълум билимга эга бўлишимиз мумкинлигини англатади. Аммо бу ҳолда биз адашиши мумкин бўлган хотирамизга ва ички тажрибамизнинг ҳар доим нотўғри қўлланиши ва тушунилиши мумкин бўлган тил ёрдамидаги ифодасига ҳам ишонишимиз керак.

Бироқ Августин биз интроспекцияга асосланувчи ва бир лаҳзали тажриба доирасидан чиқувчи билимга эга эканлигимизни кўрсатиб берганига ишончи комил бўлган. Ҳар қалай, интроспекция бизга ички ҳаётимиз ҳақида ташқи ҳодисаларга доир сезгилар ёрдамида олинувчи билимга қараганда маълум маънода ишончлироқ билим беради.

3) Августин маълум билимни топиб, скептицизмни инкор қилдим, деб ўйлаган учинчи соҳа математика ҳисобланади. Биз, айтайлик, "3+3=6" эканлиги маълум билим бўлишини тан оламиз. Математикада шубҳа қилиб бўлмайдиган ҳақиқатлар мавжуд. Унда биз алдамчи сезгиларимиз ёрдамида хабар топадиган нарсаларга қарама-қарши бўлган зарур ва ўзгармас ҳақиқатларга дуч келамиз.

4) Ниҳоят, Августин айрим мантиқий тамойиллар шундайки, уларга шубҳа қилиб бўлмайди, деб ҳисоблайди. Бу улардан ҳатто скептиклар ҳам ўзларининг скептик қарашларини ифодалаш учун фойдаланганларида яққол кўринади. Масалан, скептиклар билим бир вақтнинг ўзида ва бир хил маънода ҳам аниқ, ҳам ноаниқ бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблаганлар. Бинобарин, скептиклар зиддият тамойилини қабул қилганлар [4-бобга қаранг].

Бу ерда биз скептиклар бундай тамойилларни ҳақиқий тамойиллар сифатида қай даражагача кўздан кечиришлари лозимлиги ва агар улар гипотетик тахмин бўлган тақдирда, фикрлашда уларга асосланиш мумкинми ё йўқлиги масаласини кўздан кечирмаяпмиз. Ҳар қалай, Августин кўздан кечирилаётган далилдан чиндан ҳам ўз даврининг скептикларига қарши ҳатто бу соҳада ҳам маълум билим мавжудлигини кўрсатиш учун фойдаланади.

Бундай далилларга асосланиб, Августин фақат *маълум билим* ўз ўзини рефлексия ва интроспекцияга, математика ва мантиқий тамойилларга нисбатан бўлиши мумкинлигини кўрсатган ҳолда *скептицизмни инкор қилишга* уринмайди. Бу билан бир қаторда, Августин *ички дунё ва мантиқий шаклларнинг сезгилар ва ташқи дунёдан эпистемологик устунлигига* ҳам алоҳида аҳамият беради. Бу Августин фалсафасининг асосий жиҳатини, унинг

неоплатонистик тафаккур билан яқин алоқасини белгилайди [5-боб]. Якка руҳ ўзининг маънавий ҳаёти билан ташқи ҳиссий нарсалардан юқорироқдир. Биз ўз фикрларимизда "кузатувчи" соф математик ва мантиқий шакллар эса бундан ҳам юксакроқ ҳисобланади. Бошқача айтганда, биз маълум билимга эга бўлган ички ҳаётимиз ва соф шакллар, шунингдек, оламдаги энг аҳамиятли (энг реал) нарсалар бўлиб ҳам ҳисобланади. Демак, эпистемология ва онтология (билим ҳақидаги ва борлиқ ҳақидаги таълимот) бир-бири билан уйғунликда бўлади.

Христиан динига мансуб Августин учун бизнинг ички дунёмиз ва соф шаклларга доир маълум билимлар фойдасига хизмат қилувчи далиллар бир вақтнинг ўзида Абадий ҳақиқатга бўлган эътиқодни дунёвий асослаш учун ҳам хизмат қилади. Абадий ҳақиқат Олий Мавжудот, яъни Худо демакдир. Бинобарин, қаршимизда неоплатонизмнинг христианча тушунилиши намоёндир. Августин фалсафасининг моҳияти ана шундан иборат.

Августин христиан неоплатончиси сифатида

Плотин [5-боб] учун олам боқий жонзот ёки бетасвир *Ягонадан* келиб чиқувчи мавжудлик эманациясининг ифодаси ҳисобланади. *Ягонага* қадар бўлган масофадан келиб чиқиб, олам турли мавжудлик ва тартиб даражалари бўйича ташкил қилинган. Бу эманация охир натижада материя ҳисобланувчи йўқликда ғойиб бўлади.

Августин неоплатонизм билан христиан динини бирлаштирди. *Ягона* христианлар Худоси сифатида талқин қилинди. Ваҳий (Христоснинг ҳаёти ва Библия орқали) одамлар учун Худонинг моҳияти ва Унинг режасининг тарихий эълон қилиниши бўлиб ҳисобланади. Ваҳий ва унга эътиқод орқали христианлар Плотин учун бетасвир *Ягона* бўлиб ҳисобланганга маълум даражада яқинлашадилар. Эътиқод нур таратади ва бу нур туфайли христианлар нур Манбаини кўриш имкониятига эга бўладилар. Шундай қилиб, энг олий маънода эътиқод дунёвий донишмандликдан эпистемологик устунликка эга бўлади ва бир вақтнинг ўзида дунёвий донишмандликни ёритади (*credo ut intelligam* — тушуниш учун эътиқод қиламан).

Неоплатонизмда *Ягона* ва дунё ҳамда улар ўртасидаги алоқа статик ва ношахсий тарзда фикрланади. Ҳукм сурувчи боқий қонунлар ношахсий ҳисобланади. *Ягонани* мистик бирлик (*unio mystica*) ёрдамида билиш фақат *Унга* яқинлашиш учун етарли кучга эга донишмандлар томонидангина амалга оширилади. Бу олий билиш тарихан белгиланган бўлиб ҳисобланмайди. Христиан динига мансуб Августин учун ваҳий Христоснинг туғилиш тариҳи ва Унинг таълимоти билан боғлиқ. Шундай қилиб, инсоннинг Худога эътиқодидаги бирлик тарихан белгиланган бўлиб ҳисобланади. Бу шунингдек Худо яратган оламга ҳам тааллуқ-

лидир. Ҳар жонзот ибтидо ва интиҳога эга. Оламнинг мавжудлиги тарихан ўзгарувчан ва тасодифий ҳисобланади. Падар, христиан Худоси, ношахсий тамойил бўлмай, балки тирик жонлантирилган Худо ҳисобланади. Одамлар Уни севишлари, Ундан қўрқишлари ва Унга ибодат қилишлари мумкин бўлиб, Унинг олдида шахсан жавоб берадилар. Олам қонунлари ношахсий бўлмай, ҳамма нарсаларни яратган ва уларни бошқарувчи жонлантирилган Ироданинг ифодаси ҳисобланади. Шундай қилиб, оламнинг асос хусусиятлари фақат ўзгариш ва тарихийлик ҳисобланмайди. Биринчи ўринга инсоннинг маънавий ҳаёти кўтарилади, бунда олам Манбаи Ирода сифатида тушунилиб, уни биз, одамлар, фақат Худо сўзининг ваҳийси (яъни Христос ва Библия) орқали қисман англаб етишимиз мумкин.

Бундан ташқари, биз бу ердан яралишнинг яҳудий-христианча концепциясини ҳам топамизки, унга мувофиқ Худо оламни йўқдан яратгандир (*creatio ex nihilo*). Бу ўзгариш ҳақидаги эски саволга радикал жавоб ҳисобланади.

Неоплатончиларда олам *Ягонанинг* боқий эманацияси сифатида тушунилади, демак, олам чиндан ҳам Ягона *ҳисобланади* ва эманация *йўқлик* тарзидаги материяда ўзини йўқотади. Бунга қарши ўлароқ Худо, Августинга мувофиқ, йўқдан оламни, руҳни ва материяни яратган эркин маънавий куч сифатида фикрланади. Бу барча мавжуд нарсалар турдош эмаслигини, Яратгувчи ва яралган нарсалар *бир-биридан айри ҳолда эканлигини* англатади. Бинобарин, пантеизм (табиат ва Худонинг айнан ўхшашлиги ҳақидаги таълимот) истисно қилинади.

Худо ва дунё бир-биридан айри ҳолда бўлганлиги туфайли, Августин экстатик ҳолатда инсоннинг Худо билан бирлашишини назарда тутувчи Худо билан мистик бирлашиш (unio mystica) ғояси билан келиша олмайди. Худо, Ўзининг эркин буюклигида, ҳеч қачон дунёга ўхшай олмайди. Инсоннинг эътиқод орқали Худога яқинлашиши икки шахс ўртасидаги муносабат бўлиб ҳисобланади ва бундан инсон руҳи Дунё руҳининг бир қисмига айланади деган хулоса келиб чиқмайди.

Бошқа томондан, Августин айнан ички ҳаётимиз орқали биз Худо билан алоқага киришамиз, деган нуқтаи назарга қўшилади. Худо ўзига ўхшатиб яратган маънавий мавжудотлар сифатида, биз эътиқод ёрдамида Худога ботиний яқинлашишимиз мумкин. (Августиннинг фикрича, художўйлар Худонинг ботиний ҳаётда мавжудлигини, ҳатто бизнинг дунёвий ақлимиз Уни англаб етмаган тақдирда ҳам, интроспекция ёрдамида биладилар.)

"Йўқдан яралиш" тамойилига кўра, тана, моддийлик фақат мавжудлик эманацияси йўқликда ғойиб бўлувчи чегара сифатида кўздан кечирилади. Августин учун жисмоний ва ҳиссий нарсалар реаллик яратган нарсалар бўлиб ҳисобланади.

Ёвузлик, шундай қилиб, инсоннинг моддийликка интилишида зоҳир бўлмайди. Августин *ахлоқий ёвузликни* борлиқнинг йўқлиги сифатида эмас, балки асосан ироданинг нотўғри қўлланиши сифатида тушунади. Аммо неоплатонистик қарашларга мувофиқ, Августин метафизик ёвузликни мавжудликдан маҳрумлик сифатида тушунишга уринади[106].

Августин томонидан асосий неоплатонистик қоидаларга киритилган ўзгаришлар тушунчаларни қўллаш усулида ҳам, умумий интеллектуал муҳитда ҳам ўзгаришларга олиб келади. Яратиш, шахс, ирода, муҳаббат, гуноҳ ва паноҳ сингари тушунчалар фундаментал метафизик тушунчаларга айланади. Космологик жиҳатдан табиат ва соф ғоялар эмас, балки Худо ва инсоний мавжудотлар ўртасидаги жонлантирилган ўзаро алоқа муҳим бўлиб қолади. Бинобарин, христианлик одамларни оламнинг марказига "қўяди". Одамлар оламда фақат унинг озми-кўпми олий мавжудотлари сифатида мавжуд бўлмайди. Қаттиқ талабдан келиб чиққанда, олам инсон учун, унинг яшаши ва қилмишлари учун Яратгувчининг мақсади ва қонунларига мувофиқ яратилгандир. Моҳиятан, бу Худо ўзига ўхшатиб яратган барча одамларга тааллуқлидир. Ирода ва ишонч, гуноҳ ва муҳаббат, жазо ва паноҳ одамларнинг Худо билан бу ўзгарган ўзаро алоқаси учун асосий бўлиб ҳисобланади[107].

Августин учун бу тушунчалар одамлар ўртасидаги ўзаро алоқани бу алоқа нима бўлиб ҳисобланиши ва у нима бўлиши кераклиги нуқтаи назаридан характерланади. Бу ўринда ҳистуйғулар ва ирода, гуноҳ ва жазо асосий ҳисобланади. Бу маънода эркак ва аёл ўртасидаги муносабатлар кескинлик манбаларидан бири бўлиб ҳисобланади, айнан: неоплатоник сифатида, Августин руҳни танадан устун қўяди. Шунинг учун эркак ва аёл ўртасидаги маънавий муҳаббат юксак, шаҳвоний муҳаббат эса — тубан баҳоланади.

Билим ва ирода

Ирода Августиннинг фалсафасида муҳим ўринни эгаллайди. У маънавий ҳаётимизнинг ҳал қилувчи омили сифатида кўздан кечирилади. Албатта, тафаккур ва билим ҳам, масалан, муқобилларни танлашда ўз ролини ўйнайди, аммо ирода тафаккурдан юқори туради.

---

[106] Бошқача айтганда, "йўқдан яралиш" тамойилига қўшилганда ва, тегишли равишда, модний яратилган борлиқ сифатида тушунилганида, яъни неоплатонистик эманацияга тескари бўлган йўқликдан борлиққа томон ҳаракат жорий қилинганида, гуноҳ ёвузликнинг ахлоқий аспекти сифатида инсон иродаси доирасида бўлади. Бундай ёндашув Августинда неоплатонизм билан умумий ҳисобланган ёвузликнинг, унинг метафизик, борлиқдаги илдизининг онтологик қуритилганлигини инкор қилувчи позицияни истисно этмайди.

[107] Асосий христианча фазилатлар бўлиб "ишонч, умид ва муҳаббат" ҳисобланади, умид бу срда паноҳ топишга бўлган умид демакдир.

Августин ирода ва ҳис-туйғуларга алоҳида аҳамият беради. Бинобарин, у эътиқоднинг интеллектуал концепциясини эмас, балки экзистенциал концепциясини ҳимоя қилади. Эътиқод — бу шунчаки ниманидир ҳақиқий сифатида қабул қилиш эмас, балки унинг ҳақиқийлигига қаттиқ ишониш демакдир. [Кьеркегорнинг "субъективлик ҳақиқат демакдир" деган қоидасига ўхшаш, 22-боб.]

Ироданинг августинча талқини грекча талқинга тамомила зид. Грекча талқинга мувофиқ, ирода асосан тафаккур эзгу деб билган нарсага эришиш учун мўлжалланган куч сифатида тушунилади. Умуман олганда, греклар инсоннинг интеллектуал концепциясига (тафаккур иродадан юқори туради) қўшиладилар, Августин эса инсоннинг волюнтаристик концепциясини (ирода тафаккурдан юқори туради) илгари суради.

Волюнтаристик концепцияга мувофиқ (ва одатий христианча фикрлаш билан уйғунликда) Августин ҳис-туйғулар ҳал қилувчи ўрин тутади деб уқтиради. Унинг фикрича, аслида кўпгина туйғулар этик аҳамиятга эга бўлади ва инсоннинг ҳаётида кўпгина интеллектуаллар ўйлаганидан кўпроқ аҳамият касб этади. Бунга асосланиб, Августин стоицистик совуққонлик билан мунозарага киришади ва яхши инсон (яхши христиан) муҳаббат ва ҳамдардлик, уят ва пушаймонлик ҳис қилиши *керак*, деб таъкидлайди. Яхши инсон, энг аввало, Худо ва одамларга фақат дўстона муносабатда бўлмай, уларга нисбатан қайноқ ва самимий муҳаббат ҳис қилади.

Иродани ва қандай маънавий танлов тўғрилиги масаласини августинча тушуниш унинг инсон иродаси эркинлигига, табиий гуноҳга ва ёвузлик муаммосига доир фалсафий-теологик нуқтаи назари билан боғлиқ.

Дастлаб Августин инсон тўлиқ ирода эркинлигига эга деб ҳисоблайди. Инсоннинг ҳаракатлари фундаментал тарзда унинг ўз иродасига боғлиқ бўлади. Одамлар Худони излашга интилишлари ва Унинг сўзига қулоқ солишлари ҳам, Худодан ихтиёрий равишда қайтишлари, яъни гуноҳ қилишлари ҳам мумкин. Фақат эркин танлов ҳолатидагина гуноҳ ҳақида гапириш мумкин бўлади. Ёвузлик, шундай қилиб, инсоннинг эркин иродасига, унинг нотўғри қўлланишига бориб тақалади. (Бунга қўшимча равишда Августин ёвузликнинг айрим турлари неоплатонистик маънода "борлиқ"нинг ва, бинобарин, "Худо"нинг йўқлигининг соф ифодасидир, деб ҳисоблайди.) Бошқача айтганда, одамлар эркин бўлади ва, фақат ёвузликни эркин танлабгина, улар гуноҳкорга айланади. Бироқ нима учун одамлар гуноҳни эркин танлайдилар? Нима учун Худо одамларни ўз иродасига кўра гуноҳ қила оладиган қилиб яратган?

Кейинчалик Августин бунга деярли диаметрал қарама-қарши нуқтаи назарни илгари суради. Ирода эркинлигига юқорида тилга олинган маънода фақат биринчи инсон — Одам ато эга

бўлган деб ҳисобланади. Одам ато гуноҳ ва гуноҳдан ўзни тийиш ўртасида эркин танловга эга бўлган. Аммо у эркин тарзда гуноҳни танлагани туфайли, инсоннинг табиати ўта даражада бузилган ва бу барча одамларга тааллуқлидир. Одам атодан ташқари ҳеч ким гуноҳдан қоча олмайди. Бу борада энди танлов имконияти ва эркинлик бўлак мавжуд бўлмай қолди.

Ҳамма одамлар гуноҳ қилиши лозим бўлгани ва чиндан ҳам гуноҳ қилишлари туфайли, Августин ҳамма абадий қарғишга лойиқ, деб ҳисоблайди. Аммо Худо, Ўзининг марҳамати билан, маълум камчиликка қарғишдан ўзини олиб қочиш имконини беради. Ҳар бир одам гуноҳкор бўлгани туфайли, улар орасидан мумтоз кишиларни танлаш уларнинг хизмати ва фазилатлари асосида амалга оширилмайди. Зотан, биз ўз моҳиятимизга кўра бир хилда гуноҳкор бўлганимиз боис, бу танлов эркиндир. Мутлақ кўпчилик қарғишга учрайди, эркин танланган камчилик эса абадий ҳузур-ҳаловатда яшайди.

Шунингдек, Августин Худо бу жараённи бошдан-охир олдиндан белгилайди, деб ҳисоблайди. Бу Августиннинг олдиндан белгилаш ҳақидаги таълимотининг моҳияти ҳисобланади. Ҳамма рўй берувчи нарсалар Худо томонидан олдиндан белгиланган бўлади.

Бир томондан, Худо ҳамма нарсани олдиндан билади. Иккинчи томондан эса, одамлар эркин ҳаракат қилади. Хўш, бу бир-бирига зид эмасми? Августиннинг фикрича, Худо инсоннинг ҳаракатларини эркин одамнинг ҳаракатлари сифатида олдиндан кўради. У иккита вақт тизими мавжудлигини назарда тутади. Одамлар дунёвий вақтда яшайди. Худо эса, аксинча, бу вақтдан ташқарида бўлади, зотан, у бу вақтни бутун дунё билан бирга яратгандир. Ушбу нуқтаи назардан, Худо инсоннинг ҳаракатини шу маънода олдиндан кўра билмайдики, У бу ҳаракатнинг натижаси қандай бўлишини дунёвий ҳисоб тизимидаги бундан олдинги вақт лаҳзасидан туриб кузатади. Худо инсоннинг ҳаракатини шу маънода олдиндан кўрадики, у дунёвий вақтдан *ташқарида* бўлиб, у билан *бирга яшайди*. Шунинг учун Худо олдиндан кўра туриб, инсоннинг ҳаракатини олдиндан белгиламайди. Худди шу сингари, биз ҳам айрим ўтган ҳаракатни уни эслаётганимизда белгилаймиз, деб бўлмайди. Худо ҳамма нарсани шу маънода олдиндан биладики, У Ўзи дунёвий вақтдан ташқарида бўлгани туфайли барча бўладиган нарсаларни олдиндан кўради. Аммо биз ўтган воқеаларни эслаётганда кам нарсани белгилагандек, у ҳам кам нарсани белгилайди.

Бу жуда мураккаб тасаввурлар. Айримлар улар Августиннинг ирода эркинлиги ҳақидаги бошқа жойдаги гапларига зид деб ҳисоблашлари мумкин. Афтидан, шуни қайд этиш керакки, Августин бу тасаввурларни манихейчилар билан бўлган теологик баҳс жараёнида илгари сурган. Шунга қарамай, бу тасаввурлар Августин томонидан инсоннинг гуноҳга қарши кураши

беҳуда эканлигини шахсан англаб етиши билан боғлиқ тасаввурлар сифатида ҳам кўздан кечирилиши мумкин. Бу курашда ёлғиз Худонинг марҳаматига умид боғланади.

Христианлик позициясидан туриб кўздан кечирилувчи олдиндан аниқлаш ғояси етарли даражада муаммоли бўлиб туюлиши керак эди[108]. Агар ким паноҳ топиши ва ким қарғишга учраши олдиндан ҳал қилинган бўлса, унда нима учун Худо ваҳий орқали Христосни тарихий миссияга йўллади? Унда Христос кимни халос этиш учун келди? Бу ҳолда христианликнинг асосий тасаввурлари – Худо Ўғлининг тирилиши, Унинг барча ишлари ва чеккан азоб-уқубатлари мутлақо ортиқча бўлиб қолмайдими? Ёки буларнинг барчаси дунёвий донишмандлик христианча эътиқоднинг ҳақиқатларини англашга қодир эмаслигини кўрсатадими? Аксинча, агар биз тафаккуримиз ёрдамида Худонинг ишларини тушунишга қодир бўлмасак, бу ҳолда ваҳий ва христианлик биз учун зарур бўлмайди, деб айтиш мумкинми?

Христианча эътиқод ҳақиқатлари ва дунёвий билимнинг ўзаро алоқасини августинча тушуниш шундан иборатки, айрим нозил бўлган ҳақиқатларни тафаккур ёрдамида тушуниб етиш мумкин, айрим ҳақиқатлар эса инсоннинг ақл-идрокидан юқори туради. Шу билан бир вақтда, бирон-бир эътиқодга доир ҳақиқат, агар ундан тўғри фойдаланилса, охир натижада ақлга зид бўлмайди. Августиннинг фикрича, биз англаб етоладиган нозил бўлган ҳақиқатлар қаторига Худонинг борлиги ва инсон руҳининг боқийлиги ҳақидаги фикрлар киради.

Геласий ва икки ҳокимият ҳақидаги таълимот

Христианликнинг етакчи динга айланиши билан икки "ҳукумат": давлат (*regnum*) ва черков (*sacerdotium*) томонидан бошқарилувчи жамият юзага келди. Ҳар бир жамият аъзоси бу икки институтга тобе бўлиб, икки хил мойиллик кўрсатар эди. Аммо бу институтлар ўртасидаги муносабатлар кўплаб конфликтлар билан характерланарди.

Биз Августин икки "давлат" ("подшолик") ўртасидаги муносабатларга ўзича изоҳ берганини кўрдик. Папа (Рим епископи) Геласий I (Gelasius, понтификат 492—496) Византия императорига нисбатан тобе ҳолатда эди. Бу вазиятда, *иккала* ҳокимият (*potestates*) ҳам Худодан ва, бинобарин, улар бир хилда қонунийдир, деган таълимотни илгари суриб, у амалда черковни ҳимоя қиларди.

Бу таълимот ҳокимиятлар турли вазифаларга: черков — маънавий, давлат – дунёвий вазифаларга эга эканлигини таъкид-

[108] Унинг Кальвин томонидан қилинган таҳлилига қиёсланг.

ларди. Иккала давлат ҳам бир-бирини қўллаб-қувватлаши лозим эди.

800—900 йиллар мобайнида бу доктринани черков ҳам, давлат ҳам қабул қилди. Аммо улар ўртасидаги келишув кўпроқ оғиздагина бўлиб қолди. Гап шундаки, икки ҳокимият ёки "қиличлар" ҳақидаги доктринани ҳар хил талқин қилиш мумкин эди.

Геласийни унинг таълимоти ноаниқ ва икки маъноли бўлиб чиққанида айблаш мушкул эди. Ноаниқликнинг илдизи аслида мавжуд шароитда бўлиб, уни бирон-бир доктрина ўзгартира олмасди (ҳатто унинг мақсади икки ҳокимиятнинг бирга ҳукм суришини мумкин ва қонуний қилишдан иборат бўлса ҳам). Хўш, "диний" ва "дунёвий" ҳокимиятлар ўртасидаги реал чегара аслида қаердан ўтади?

Сирли ибодатларни амалга ошириш ва Инжилни тарғиб қилиш диний вазифалар қаторига киради. Аммо бу диний ҳаракатлар мулк, монастирлар ва черков биноларини назорат қилишга доир маълум ҳуқуқнинг мавжудлигини назарда тутади. Бошқача айтганда, диний ҳокимият дунёвий ҳокимиятнинг айрим қисмига албатта эга бўлиши керак.

Бошқа томондан, дунёвий сиёсатда қатнашиш маълум фундаментал қадриятлар асосида ҳаракат қилишни назарда тутади. Агар ахлоқ (қадриятлар) диний ҳокимиятга қарашли бўлса, у ҳолда дунёвий сиёсат билан мазкур ҳокимиятга таянмай шуғулланиб бўлмайди.

Рим империясидан Ўрта асрлар жамиятига ўтиш даврида рўй берган айрим ижтимоий ўзгаришларни ўқувчига эслатиб ўтишни лозим топдик.

Рим империяси кўп жиҳатдан бир нечта катта шаҳарлар (энг аввало Рим)ни ўз ичига олган марказлашган давлат эди. Бу шаҳарлар ижтимоий иқтисодий ва маъмурий марказлар сифатида фаолият кўрсатарди. Шу билан бир вақтда аҳолининг асосий машғулоти қишлоқ хўжалиги ҳисобланарди. Ўрта асрлар жамияти нисбатан децентрализация қилинган бўлиб, унинг иқтисоди, ҳатто Римдагидан ҳам кўпроқ даражада, қишлоқ хўжалигига асосланарди. Диний маънода ғарбий Европадаги Ўрта асрлар жамияти умумий динли катта жамият, христиан республикаси (*respublica christiana*) эди. Эҳтимол, дин бу жамиятда реал кучга эга эди, десак тўғрироқ бўлар. Бошқа нарсалардан ташқари, бу жамият асосан бартер иқтисодига асосланарди ва нисбатан кам ривожланган алоқа воситаларига эга эди. Шунинг учун у майда минтақаларга бўлинганди.

Тахминан 400 йилдан 1500 йилгача давом этган Ўрта асрлар мобайнида турдош ва статик ижтимоий тизим мавжуд бўлмади. Жуғрофий тафовутлар ҳам етарли даражада катта эди. Ўрта асрларга хос бўлган хусусият бу *феодал тизим* турли шаклларининг мавжудлигидир, деб айтиш мумкин. Феодал тизим деганда шундай жамият тушуниладики, бунда қирол (ёки император) ва зодагонлар ўртасидаги муносабатлар шартнома билан тартибга солиниб, бу шартномага мувофиқ қирол аристократлар (вассаллар)га ер мулки (феод) тақдим этади ва вассаллар бунга жавобан қиролга ҳарбий кўмак кўрсатишлари ва солиқ тўлашлари шарт бўлади. Шунингдек, вассаллар ва деҳқонлар ўртасида ҳам шартнома мавжуд бўлиб, унга мувофиқ вассал деҳқонларни ҳимоя қилиши, улар эса вассалга ҳосилнинг бир қисмини беришлари керак эди.

Бу феодал тизим ҳам кучли, ҳам кучсиз империяларнинг мавжуд бўлишини таъминлай оларди. 1000-йиллардан бошлаб умумий тенденция давлат ҳокимиятининг кучайишида кўзга ташланди. Бу тенденция тўлиқ бир маъноли эмас эди. Вақти-вақти билан қиролнинг вассаллар устидан ҳукмронлиги дам кучайиб, дам сусайиб турди. Аммо Ўрта асрларнинг охирларида, одатда, қирол ғалаба қозонар эди. Натижада марказлашган давлатлар юзага келди ва уларда XVII асрдан бошлаб расмий ҳокимият абсолют монархга айланган қиролнинг қўлида бўлди.

Давлат ҳокимиятини кучайтириш учун қирол ҳукумат хизматлари, "маъмурият" ташкил қиларди. Ҳукумат амалдорлари, давлат аристократияси қирол қўлида шунчаки пассив "восита" эмас эди. Давлат аристократияси ўзининг давлатни бошқаришдаги иштироки туфайли маълум ҳокимиятни қўлга киритди. Натижада қирол ва давлат аристократияси ўртасидаги муносабатларда кескинлик пайдо бўлди. Айниқса, солиқ масалаларида қирол ўз феодалларининг қўллаб-қувватлашига муҳтож эди. Ўз мавқеларидан фойдаланиб, улар тугаб бораётган Ўрта асрларда конституцион ассамблеялар тузиш учун асос яратдилар. Охири бориб уларнинг фаолиятида йирик бўлмаган киборлар ва ўрта табақаларнинг вакиллари ҳам қатнаша бошладилар. Давлат ҳокимиятининг кучайиши рўй берди, у, ўз навбатида, маълум даражада ташкил топувчи парламентлар, табақа ассамблеялари ва кенгашлари томонидан назорат қилинарди.

Қирол ва давлат аристократияси ўртасидаги бу кескинликка тўла ҳамкорликда қирол одатда пайдо бўлган учинчи табақадан таянч изларди (тахминан 1096—1291 йиллардаги салб юришлари пайтида). Кейинчалик қирол ва учинчи табақа бир-бирини қўллаб-қувватлаб, киборларга қарши ягона фронт бўлиб ҳаракат қилди. Ҳатто айтиш мумкинки, қирол маълум даражада эркин капиталнинг тўпланишига имкон яратди. Бу капитализмнинг пайдо бўлиш шарти ҳисобланарди.

Юқорида қайд этиб ўтилганидек, давлат билан бир пайтда черков ҳам ривожланиб борди. Унда маъмуриятнинг тутган ўрни кучайиб, папа ва черков собори ўртасидаги кескинлик кучайиб борди. Ўрта асрларнинг охирида папа собор устидан ғалаба қозонди.

Қирол ва давлат аристократиясининг кескин ўзаро ҳамкорлигида қирол абсолютизмнинг, давлат аристократияси эса — конституционализмнинг ифодачиси бўлиб қатнашди. Қирол Худонинг марҳамати билан берилган қирол тахти мерос бўлиб ўтувчи абсолют монархияни қўллаб-қувватлар эди. Аммо миллий аристократия қирол қонунга ва анъанага асосланган ҳуқуққа бўйсуниши, бундан ташқари, у аристократия томонидан сайланиши керак, деб таъкидларди. (Тахминан XVII асрнинг охирларигача учинчи табақа асосан абсолютизмни қўллаб-қувватлаб келди.)

Ўрта асрларда қуйидаги тўрт омил муҳим ўрин тутди.

Ўрта асрлар мобайнида бу омиллар турлича тушунилиб, ҳар хил салмоққа эга бўлиб келди. Қуйида биз ҳақиқий тарихий ривожланишни кўздан кечирмай, фақат айрим назарий жиҳатларгагина тўхталиб ўтамиз.

Қирол ҳокимиятни (масалан, Геласий айтганидек) Худодан олади. Аммо

Худонинг иродаси, шу билан бир вақтда, тахт ворислиги тартиби шаклини ҳам олади. Бунинг устига, тахт ворислиги тартиби мамлакатдаги урф-одатлар ва қонунларга мувофиқ бўлиб ҳисобланади. Баъзан қирол сайланади ва бу ҳам анъанага мувофиқ бўлиб, Худонинг иродасига жавоб беради. Ниҳоят, қирол фақат қонун ва ҳуқуққа мувофиқ иш кўргандагина қироллдир. Қонун ва ҳуқуқ эса, ўз навбатида, Худонинг одил иродасининг ифодаси бўлиб ҳисобланади.

Қирол ҳокимиятининг бу тўрт омили бир-бири билан узвий боғланган. Аммо шу билан бирга, улар турли функцияларни ҳам бажарган. *Сайловлар* нохолисликка қарши кафолат бўлиб ҳисобланади[109]. *Тахт ворислиги* ҳукмронликнинг авлоддан авлодга ўтишини кафолатлайди ("Қирол ўлди, яшасин қирол" ибораси тахтга ҳар доим аниқ талабгор бўлишини, шу боис ҳеч қачон ҳокимиятсиз давр ва рақобат рўй бермаслигини англатади)[110]. *Худонинг марҳамати* итоат қилиш талабини халқ орқали қонунийлаштиради. Қонун ва анъанага асосланган ҳуқуқ қироллдан юқори бўлгани туфайли, маълум конституцион бошқарув туринниг кафолати мавжуд бўлади ва у қирол томонидан ўзбошимча ҳаракатларга йўл қўйилишини чегаралайди[111].

Шундай қилиб, айтиш мумкинки, бу тўрт ҳокимият манбаининг ўзаро ҳаракати ҳам алоҳида функцияни бажаради. Бироқ, уни таҳлил қила туриб, биз бу тўрт омил маълум даражада бир-бирига мантиқан зид эканлигини кўрамиз. Чунончи, қиролнинг тахтни мерос қолдириши ва шу билан бир вақтда сайланиши мумкин эмас.

Назарий жиҳатдан бундай сиёсий тизим кучли давлат ассамблеясига эга конституцион монархия йўналишида (қонун ва сайловлар ролининг кучайиши ҳамда тахт ворислиги ва Худонинг марҳамати аҳамиятининг заифлашиши билан) ва тахт ворислигига асосланган абсолют монархия йўналишида (тахт ворислиги ва Худонинг марҳамати ролининг кучайиши ҳамда қонун ва сайловлар аҳамиятининг заифлашиши билан) ривожланиши мумкин эди. Тарихий жиҳатдан дастлаб абсолют монархия ғалаба қозонди (XVII аср). Аммо кўпгина жойларда давлат ассамблеялари муҳим роль ўйнади. Англияда (Кромвелдан кейин) ҳатто анъанавий Ўрта асрлар парламентидан "замонавий" парламентга ўтилди.

Шундай қилиб, абсолютизмнинг ҳукмронлиги Ўрта асрларга эмас, балки Янги давр бошларига (айниқса ўн еттинчи асрга) хос хусусият ҳисобланади.

Ғарбий Европада Рим империясидан кейин ҳукмронлик қилган герман қабилалари, афтидан, қонунни *қабила* атрибути сифатида кўздан кечирганлар. Қонун фақат қабила аъзоларига нисбатан қўлланган, номақбул одамлар эса қабиладан ҳайдалиши ва қонундан ташқари деб эълон қилиниши мумкин эди.

---

[109] Бу бир қанча номзодлар иштирокидаги реал сайловларга тааллуқли. Фақат *битта* номзод мавжуд бўлган расмий сайлов ҳам ўзининг сиёсий вазифасини бажариши мумкин. Сайловда қатнашар экан, фуқаро тизимни ёқлайди (айрим мамлакатлардаги фақат битта сиёсий партия ёки битта номзод иштирокида ўтадиган сайловларга солиштиринг). Биз расмий сайловларнинг бошқача вариантига дуч келамиз, унда турли партиялар моҳиятан битта позицияда туради.

[110] Баъзан мерос қолдириш ҳуқуқига *барча ўғиллар* эга бўлади. Бундай ҳолларда у тахт ворислигини кафолатламайди, балки аксинча, рақобатни келтириб чиқаради. Шунда тахтга даъвогарлар ўртасида *сайлов* ўтказиш зарурати туғилади. Шуни айтиш керакки, "Қирол ўлди, яшасин қирол" ибораси Ўрта асрларда пайдо бўлмаган.

[111] Қиролнинг қонун ва анъанага бўйсуниши тахт ворислиги муаммосига эмас, балки қирол ҳокимиятига доир конституцион чеклашлар масаласига дахлдор (масалан, оппозицияда бўлиш ҳуқуқи; қуйида абсолют монархия билан боғлиқ абсолют итоаткорлик ва фуқароларнинг бўйсунмаслиги тўғрисидаги дебатларга қаранг).

Қонун вазифасини Римдаги сингари таърифланган ва ёзма равишда қайд этилган тамойиллар ва абсолют монархияда бўлгани сингари алоҳида одам иродасининг ифодаси эмас, балки урф-одат ва анъаналар бажарарди. У яратилмасди, балки очиларди. Қирол қонунни халққа эълон қилар ва қўлларди, аммо у қонунни яратмасди. Қирол ва давлат ассамблеяси қонунни жорий қиларди ва унга мувофиқ барча хусусий ҳолатлар кўриб чиқилиши лозим эди[112].

Христианликни қабул қилгандан кейин герман қабилалари *умумий* қонун бу илоҳий қонунга мос келувчи табиий қонун эканлиги ҳақидаги тасаввурни ўзлаштирдилар. Ўрта асрлар феодал жамияти инсон ҳуқуқий ҳолатининг иерархик тартибга солинган манзарасини яратган бўлиб, унга мувофиқ ҳар бир киши ўз ўрнини эгалларди: қирол, вассалгонлар ва деҳқонлар ўз ҳуқуқ ва мажбуриятларига эга эдилар. Қонунлар Худо берган тартибнинг ифодаси сифатида тушунилиб, бу тартиб иерархик эди. Жамият ҳам, табиат ҳам боқий ҳуқуқий тартибга бўйсундирилганди[113].

---

[112] Герман қабилаларига хос бўлган қонунни тушуниш Рим ва абсолютистик тушунишлардан кўра кўпроқ грекча тушунишга ўхшаб кетарди. Бундан ташқари, бу тушунишлардаги фарқлар тегишли жамият тизимларидаги фарқлар билан боғлиқ эди. Рим империяси марказлашган давлат тузилмаси бўлиб, унинг юрисдикциясига жуда кўп халқлар кирарди. Қонун аниқ таърифланган бўлиб, барча учун амал қиларди. Абсолют монархия миллий давлатларда юзага келди. Уларда қисқа вақт ичида жиддий ўзгаришлар рўй берди. Бу ерда қонун кўпроқ *берилган* эмас, балки *яратилган* деб кўздан кечириларди. Бошқа томондан, Ўрта асрлар жамияти нисбатан барқарор бўлиб, қонунлар *анъанавий ҳуқуқни* ифодаларди. Унда бошқа халқларга нисбатан (Римдаги сингари) қўлланувчи умумий тамойилларни ҳам, *янги* қонунларни ҳам таърифлашга эҳтиёж йўқ эди. Фақат XII ва XIII асрларга келиб янги нуқтаи назар юзага келди: қонунлар қонун чиқарувчи иродасининг ифодаси ҳисобланади, қабул қилинган қонунлар эса ўзгартирилиши *мумкин* (айрим ҳолларда эса шарт ҳам).

[113] *Инвеституpа ҳақида баҳс (епископларни тайинлаш ҳақида баҳс).*

Алоҳида давлатлар доирасида черков ва давлатнинг ҳамкорлиги ҳам, рақобати ҳам мавжуд эди. Одатда нисбатан билимли бўлган руҳонийлар кўпинча қирол хизматига, масалан, қирол канцеляриясига жалб қилинар эди. Бундан ташқари, черков институтлари мулк ва ер-сувга эга бўлиб, уларни янги тайинланган аббат ёки епископ қиролдан эгалик қилиш учун олиши лозим эди. Лен мулки иқтисодий жиҳатдан муҳим ҳисобланарди. Шу билан бирга, лен мулкига эга бўлган кишн қирол ихтиёрига аскарларни жўнатиши шарт бўлиб, қирол кенгашига вассал сифатида кирар эди. Табиийки, қирол янги епископларни тайинлашда қатнашишни истарди, аммо черков ўз хизматчиларини ўзи тайинлашни хоҳларди. Бундан епископнинг диний ва дунёвий функцияларига доир баҳс келиб чиқди. У *инвеституpа ҳақида баҳс* номини олди (тахминан 1050-йиллардан бошлаб) ва епископларни тайинлашда қиролнинг қатнашиши масаласига тааллуқли бўлди.

1073 йили папа Григорий VII (Gregory VII, тахминан 1020—1085 йиллар) дунёвий ҳокимиятга епископларни тайинлашни тақиқлаб қўйди. Генрих VI (Henry VI, 1050—1106) бу билан келишмади ва папани амалдан туширишга уринди. Григорий Генрихни черковдан четлатди ва вассалларни императорга берган қасамёдидан озод қилди.

Дунёвий ва диний ҳокимиятлар ўртасидаги баҳс очиқ қаршилик тусини олди. Бу фаол сиёсий дебатларга олиб келди. Бу дебатларда ҳар бир томон Геласий таълимотидан ўзига таянч топишга интилди.

Григорий VII ўз талабини Геласий позициясининг ифодаси сифатида кўздан кечирарди. Григорий ва унинг тарафдорлари бўлган папистлар, улар фақат Геласий айтган ҳокимиятлар ўртасидаги мувозанатни тиклагаликларини таъкидлар эдилар. Аммо Григорийнинг талаблари янада кенг эди. Черков маънавий ва диний масалаларда устунлик қилиш ҳуқуқига эга эканлиги ҳақидаги тезисга асосланиб, у епископлар фақат черков

Иннокентий III (Innocent III, 1060/61—1216), Григорий IX (Gregory IX, тахминан 1170—1241) ва Иннокентий IV (Innocent IV, 1198—1254) понтификати даврларида черков дунёвий ҳокимият чўққисига кўтарилди. Папалар императорлар Отто IV (Otto IV, 1175/82—1218) ва Фридрих II (Frederik II, 1194—1250) билан бўлган конфликтларда ғолиб чиқдилар ва, масалан, лавозимга тайинлаш ва шартномалар тузишни назорат қилишда, уруш ва тинчлик масалаларида ҳал қилувчи овозга эга бўлдилар. Улар бева ва етим-есирлар ҳақида қайғурдилар, даҳрийларни таъқиб ва уларнинг мол-мулкини тасарруф қилдилар, черков ва жамоат тартибига қарши чиқишларга аралашиш ҳуқуқига эга бўлдилар.

Худди шу даврда, XIII асрда, Ғарбий Европада, кўпинча черков доираларида, интеллектуал фаолликнинг юксалиши рўй берди. Араблар орқали Аристотель қайта кашф этилди. Фалсафа соҳасида Фома Аквинский христианлик ва аристотелизм синтезини амалга оширди. Доминиканчилар (Альберт Буюк, Фома Аквинский) ва францисканчилар (Дунс Скот, Роджер Бэкон)нинг илмий фаолияти Париж ва Оксфорд университетларининг равнақ топишига олиб келди.

Универсалиялар муаммоси

Универсалиялар муаммоси ибораси умумий тушунчалар — *universalia* ларда *объектив мазмун мавжудми*-йўқми, агар мавжуд бўлса, у қандай шаклда мавжудлиги ҳақидаги масала атрофида

томонидан тайинланишини талаб қилди, шунда черков қиролни четлата олиши, фуқароларни қиролга бўйсуниш маънавий мажбуриятидан озод қила олиши мумкин бўларди. Бу қуйида келтирилган моделларнинг ўнг томондагисидан ҳам кўпроқ чап томондагисини назарда тутарди.

Афтидан, Григорий ўзи ҳуқуқий *ахлоқий* прецедент деб кўздан кечирган ҳолатни жорий қилишга уринган ва *юридик* ҳукмронликка интилмаган. Аммо унинг талаблари оқибати черковнинг диний ва дунёвий устунлиги томонга қараб борарди.

Папанинг императордан устунлиги ғояси папистлар Гонорий II (Honorius of Augsburg, 1130 й. вафот этган) ва Иоанн Солсберий (John of Salisbury, 1120—1180) томонидан очиқ илгари сурилди. Григорий VII нинг сиёсий қарашларига мувофиқ, папа абсолют ҳокимиятга эга бўлади, зотан, ҳамма нарсалар "Худо ва Табиий қонуннинг ҳукми остидадир". Папа ҳокимиятини абсолютистик тушуниш ўша давр учун янги эди. Аммо охир натижада у ютиб чиқди ва Реформация даврига қадар сақланиб қолди.

Григорий черковнинг епископларни тайинлаш ҳуқуқи ҳақида гапирганда, айнан у, папа, охир натижада бу ҳуқуққа эга бўлиши кераклигини назарда тутарди. Императорнинг идеологик ҳимоячилари эса, аксинча, status quo ҳимоя учун амалдаги урф-одатларга асосланардилар. Дунёвий ҳукмдор папа олдида эмас, Худо олдида жавобгардир. Иккала "қилич" ҳам битта қўлга берилишини талаб қилиб, Григорий илоҳий тартибга қарши чиқади. Император, ўз тарафдорларининг фикрига мувофиқ, Худо томонидан подшоликка кўтарилган бўлиб, тахтга ўтириш ҳуқуқи тахт ворислиги тартиби билан белгиланади.

Ўрта асрларда кечган баҳсларни ифодалаш учун қўлланилади. Бу баҳсларнинг асосий жиҳатлари платонизм билан аристотелизм ўртасидаги мунозарада ҳам мавжуд бўлган ва бугунги кунда ҳам аввалгидек долзарб бўлиб қолаётир.

Одатда бу мунозаранинг таҳлилида *универсалия* (лотинча, кўпликда — *universalia,* бирликда — *universale)* ва партикулярия (лотинча, кўпликда *particularia*, бирликда *particulare*) терминлари қўлланади. Биринчиси умумий тушунчалар, яъни хоссаларни ("жигарранг", "думалоқ" ва ш.к.) ва турларни ("инсон", "от" ва ҳоказо) ифодалайди. Иккинчиси — *алоҳида нарсаларни*, яъни бу конкрет жигарранг эшик, бу конкрет думалоқ лампа ва ҳоказони ифодалайди.

Платон *ғоялари универсалиялар* билан узвий боғлиқ (аммо Платон ғоялари фақат умумий тушунчалар бўлиб қолмай, идеаллар ҳамдир). Платон фалсафасида *партикулярияляр* — бу ҳиссий дунёнинг ўткинчи нарсаларидир.

Аристотелда эса, аксинча, *партикулярияляр* субстанцияларга, эркин мавжуд бўлган якка нарсаларга, *универсалиялар* эса — субстанцияларнинг умумий шаклларига мос келади.

Универсалияларга доир баҳслардаги турли позициялар *универсалиялар қайси маънода мавжуд бўлади*, деган саволга бериладиган жавоблар билан белгиланади.

Реалистлар (ёки концептуал реалистлар) универсалиялар реалдир, деб уқтирадилар.

Номиналистлар эса универсалиялар реал мавжуд нарсалар эмас, балки фақат *номлардир* (лотинча *nomina*), деб ҳисоблайдилар.

Бу икки энг четки позициялар билан бир қаторда уларнинг кўплаб вариантлари ва оралиқ нуқтаи назарлар ҳам мавжуд.

Платонча реализм. Платон ғоялар (*универсалиялар*) энг олий ва энг реал ҳаёт шаклига эга, бинобарин, ғоялар одамлар уларни идрок этадими-йўқми, бундан *қатъи назар*, ғоялар ифодаловчи ҳиссий феноменлар мавжудми-йўқми, бундан ҳам *қатъи назар*, мавжуд бўлади, деб уқтиради. Бу нуқтаи назар *энг четки реализм* (Платон реализми) деб аталади. Унга мувофиқ, масалан, "адолат" универсалияси одамлар адолат нималигини тушунишадими, йўқми, қатъи назар, ва адолатли жамият борми, йўқми, қатъи назар, мавжуддир. Бошқача айтганда, универсалиялар тўлиқ эркин мавжуд бўлади. Мабодо, айтайлик, атом ҳалокати ҳамма одамлар ва ҳамма нарсаларни ҳалок қилган тақдирда ҳам, универсалиялар яшашда давом этган бўларди.

Ўрта асрларда энг четки реализм кўпинча *universalia ante res*, яъни универсалиялар нарсаларга қадар мавжуд бўлади сўзлари билан характерланган. "Қадар" (ante) сўзи универсалиялар нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжудлигини кўрсатади, зотан барча нарсалар, шу жумладан инсонларни ҳам Худо Ўзининг фикрлари(*универсалиялар*)дан яратгандир.

Аристотелча реализм. Аристотель шакллар (*универсалиялар*) якка нарсалар (*партикуляриялар*)да мавжуд, деб ҳисоблайди. Партикуляриялар орқали биз фикрлаш ёрдамида универсалияларни билишимиз мумкин, аммо универсалияларнинг ўзлари нарсалардан эркин яшамайди. Аристотелга мувофиқ, адолатли одам (адолатли жамият) борми, йўқлигига боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд "адолат" универсалияси йўқ. Адолат эркин мавжуд бўлмайди, балки фақат адолатли одам ва адолатли жамиятлардагина мавжуд бўлади.

Бу позиция "реализм"нинг шакли ҳисобланади, зотан унинг тарафдорлари универсалиялар *мавжуд*, улар "реал"дир, деб ҳисоблайдилар. Аммо улар универсалиялар партикуляриялларга нисбатан юксакроқ яшаш шаклига эга ва универсалиялар партикуляриялларга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлади, демайдилар.

Ўрта асрларда бу позиция одатда *universalia in rebus*, яъни универсалиялар нарсалардадир сўзлари билан характерланган. "Доира" универсалияси (шакли) инсонга қадар ҳам бўлган ва ундан кейин ҳам бўлади. Аммо "доира" универсалиясининг мавжудлиги думалоқ объектларга боғлиқдир.

Универсалиялар (масалан, адолат) нарсаларда ҳам, нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда ҳам мавжуд эмас, деб уқтирганлар ҳам бўлди. Универсалиялар *фақат номлар бўлиб*, биз уларни амалий нуқтаи назардан, бир-бирига ўхшаш нарсаларни кўрсатиш учун қўллаймиз. Барча отларнинг ўз номларини санаш ўрнига биз "отлар" деб айтамиз, яъни *умумий ном,* универсалияни ишлатамиз.

Ўрта асрлар номинализми одатда *universalia post res,* универсалиялар нарсалардан кейин ибораси билан характерланади. Бошқача айтганда, биз аввал партикуляриялар билан танишамиз, кейин эса, амалий зарурат туғилганида, умумий ном (универсалия)ни қўллаймиз.

Номиналистлар тушунчалар якка онгда, аммо унга боғлиқ бўлмаган тарзда мавжуд бўлади, дейишлари мумкин эди.

Бир нечта оралиқ нуқтаи назарларни ҳам қайд этиб ўтиш жоиз. Масалан, Ўрта асрларда пайдо бўлган позиция тарафдорлари нарсаларни Ўз тасаввурига кўра яратган Худо нуқтаи назаридан универсалиялар нарсаларга қадар (*ante res*) мавжуд бўлади, деб уқтирдилар. Аммо *нарсалар* аслида қандайлиги *нуқтаи назаридан* кўздан кечирилганида, универсалиялар нарсаларда (*in rebus*) мавжуд бўлади. Шу билан бир вақтда, инсоннинг билиши нуқтаи назаридан кўздан кечирилганда, универсалиялар нарсалардан кейин (*post rest*) мавжуд бўлади. Бу ўринда инсоннинг билиши якка нарсаларни ҳиссий идрок қилишдан бошланувчи жараён сифатида тушунилади. Айтиш мумкинки, Фома Аквинский бошқа қарашларнинг маълум даражада уйғун синтезидан иборат бўлган бу қарашга қўшилади.

Юқорида универсалиялар ҳақидаги баҳснинг асосий *саволига* берилган ҳар хил *жавоблар* келтириб ўтилди. Ундан олдин айрим (Платон ва Аристотелнинг) далиллар (и) келтирилиб, ҳар хил жавоблар ҳар хил *оқибатларга* эга бўлиши қайд этилган эди. Маълум маънода, реализм объектив ва билинувчи ахлоқ мавжуд, деб қайд этиш имконини беради. Бундан ташқари, Ўрта асрларда кўпчилик реализм христиан теологияси билан энг маъқул тарзда келишади, деб ҳисоблар эди. Номиналистлар эса баъзан даҳрийлар сифатида кўздан кечириларди. Кейинчалик биз эътиқод ва билимнинг ўзаро муносабатларига доир турли қарашлар (масалан, католик ва протестантлик қарашлари) уларнинг универсалиялар ҳақидаги баҳсларда эгаллаган позициялари билан боғлиқ эканлигини кўрамиз.

Реализм илк Ўрта асрлар фалсафасида ҳукм сурди. Ўрта асрларнинг равнақ топиш даврида (тахминан 1250 йиллар) Фома Аквинский мўътадил реализм ғоясини илгари сурди. Универсалиялар Худонинг фикрлашида (*ante res*), якка нарсаларда (*in rebus*) ва инсон тафаккуридаги абстракция тарзида (*post res*) мавжуд бўлади. Аммо тугаб бораётган Ўрта асрларда биринчи ўринга номиналистлар, масалан, Оккам ва, кейинроқ, Лютер кўтарилди.

Фома Аквинский — қонунлар ва инсон ижтимоий мавжудот сифатида

Аристотелнинг кўпгина асарлари ғарбдаги христиан дунёсига узоқ вақтгача номаълум бўлиб келди. Аристотель дастлаб 1200-йилларда қайта кашф қилинди. Черковнинг дастлабки реакцияси салбий бўлди — Аристотель мажусий деб эълон қилинди. 1210 йилда Аристотелнинг асарлари Париж университетида тақиқланди. Аммо тез орада бу тақиқ бекор қилинди ва Фома Аквинский (1225—1274)нинг таълимоти христианлик билан аристотелизмнинг теологик синтезидан иборат бўлди. Бу синтез шу қадар муҳим аҳамият касб этдики, кейинчалик Рим-католик черкови томизмга ўзининг расмий фалсафаси сифатида қарай бошлади.

Ҳаёти. Фома Неаполь шаҳри яқинидаги Аквино қишлоғида дунёга келди. У Монте Кассино бенедиктчилар монастирида тарбияланди, Неаполь университетида таҳсил олди. Ота-онасининг истагига қарши ўлароқ, у яқинда ташкил қилинган доминиканлик орденининг монахи бўлди. 20 ёшида Фома Париж университетига таҳсил олиш учун йўл олди ва маълум вақт Кёльнда бўлгач, бу ерга яна таҳсилни давом эттириш учун қайтиб келди. 1245—1248 йилларда у христианлик билан аристотелизмни бирлаштириш устида иш олиб борган Альберт Буюкнинг *кўлида* таҳсил олди.

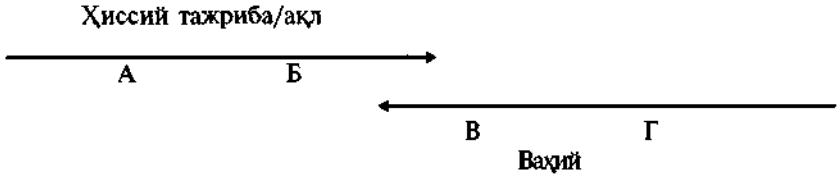
Фома бир умр ишлаб ва ўқиб-ўрганиш учун саёҳат қилиб яшади. У салкам эллик йилгина умр кўрганига қарамай, жуда кўп асарлар яратди. У 1323 йилда, ўлимидан сўнг 49 йил ўтиб черков томонидан илоҳийлаштирилди. 1879 йилда унинг таълимоти Рим-католик черковининг расмий фалсафаси сифатида тан олинди.

Асарлари. Энг машҳур асарлари бўлиб *"Теология суммаси"* (*Summa theologiae*) ва *"Католик эътиқодининг мажусийликка қарши ҳақиқатлари суммаси"* (*Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles*) номли теология бўйича дарсликлар ҳисобланади. Биринчи дарслик мактабларда ўқитиш, иккинчиси – христиан миссионерлари фойдаланишлари учун мўлжалланган. Бу катта ва тез ёзилган асарларга қўшимча равишда у фалсафий ва теологик мазмунда жуда кўп асарлар яратди. Улар орасида Библияга шарҳлар, *"Князлар ҳукмронлиги ҳақида"* (De regime principum) ва *"Баҳсли масалалар"* (*Quaestiones Disputatae de veritate*) асарлари ҳам бўлиб, улар ёвузлик, ҳақиқат, руҳ муаммоларини ва бошқа шу каби муаммоларни кўтаради.

Фома асарларида Аристотель ғояларини кўплаб учратиш мумкин, аммо улар христианлик доирасига солинган. Фома Аристотелни "христианлаштиради". Аристотелнинг Бош сабаби христианлик Худоси билан алмаштирилади. Аммо Фома *қонунларни* Аристотелдан бошқача тушунади. Фома шаҳар-давлатда эмас, феодал жамиятда яшайди ва қонунларга бу жамиятга хос бўлган қарашлардан келиб чиқиб ёндашади.

Аристотелнинг қарашлари бизга маълум бўлгани туфайли, фақат эътиқод ва тафаккур нисбати ҳамда қонунларга доир тушунчаларнинг Фомага хос бўлган айрим хусусиятларини қайд этиб ўтамиз.

Христианлик ва аристотелизмнинг томистик синтези *уйғунлаштириш* – Худо ва дунёнинг уйғунлаштирилиши ҳамда эътиқод ва тафаккурнинг уйғунлаштирилиши билан характерланади. Универсалиялар ҳақидаги баҳсларда Фома мўътадил (аристотелча) концептуал реализмни ёқлайди. Тушунчалар мавжуд, бироқ фақат нарсалардагина. Бизнинг билимимиз ҳиссий тасаввурлардан бошланади, аммо абстракция ёрдамида биз нарсалардаги умумий тамойиллар (*универсалиялар*)ни англаб етамиз. Бу қоида Фома учун теологик оқибатларга эгадир. Биз табиий ақлимиз ёрдамида универсумнинг кўпгина тамойилларини, шу жумладан, универсум Олий мавжудот томонидан яратилган, деган хулоса чиқариш учун маълум асосларни англаб етишга қодирмиз (Худо мавжудлигининг томистик исботи). Бошқача айтганда, тафаккур ва ваҳий (эътиқод) бир-бири билан қўшилади.



Тўғри, айрим христианлик ҳақиқатларини ақл билан тушуниб етиб бўлмайди (В—Г, масалан, Худонинг моҳиятини), аммо ақл бизни Худога томон йўналишда олиб бориши мумкин. Ай-

рим ҳақиқатлар (Б—В, уларга, масалан, Худонинг мавжудлиги киради)ни биз ҳам ақл, ҳам эътиқод асосида тушуниб етишимиз мумкин.

Аристотель учун бўлгани каби, Фома учун ҳам универсум иерархик тартибга эга (шу фарқ биланки, аристотелча Бош сабаб жонлаштирилган Худо билан алмаштирилган).

Худо
Самовий соҳалар иерархияси
Одамлар
Ҳайвонлар
Ўсимликлар
Тош, тупроқ

Аристотель сингари, Фома ҳам инсонга ижтимоий мавжудот сифатида қарайди. Одамлар учун жамиятдаги ҳаёт уларнинг ўзини ўзини амалга ошириш қобилиятининг шарти бўлиб ҳисобланади. Бинобарин, сиёсат инсон атрибутларини амалга ошириш имкониятига кўмаклашувчи табиий машғулот бўлиб хизмат қилади. Бу сиёсат маълум даражада ваҳийга боғлиқ эмаслигини англатади. Ҳатто мажусийлар ҳам етарли даражада яхши ҳаёт кечиришлари мумкин.

Бу ерда тағин грекча ва христианча фикрлаш тарзларининг уйғунлашуви рўй беради. Тўғри, одамлар Инжил ваҳийисиз ҳам фазилатли ва бахтли ҳаётни амалга оширишлари мумкин. Сиёсатнинг вазифаси, сиёсатчи (масалан, князь) христианми, йўқми — қатъи назар, бундай амалга ошириш учун шароит яратишдан иборатдир. Аммо яхши фазилат ва бахт орқасида якуний мақсад — паноҳ туради. Бунда руҳонийнинг вазифаси — умид бериш. Шундай қилиб, сиёсатчи билан руҳонийнинг вазифалари табиий равишда бир-бирига қўшилади, зеро, маданиятли ҳаёт (фазилат ва бахт) паноҳ топиш учун асос бўлиб ҳисобланади. Сиёсий-этик босқич диний босқичга нисбатан маълум даражада боғлиқ бўлади ва шу билан бирга унга томон ташланган биринчи қадам ҳисобланади.

Аристотель грек шаҳар-давлатига инсоннинг ўзи ўзини ифода этишининг якуний босқичи сифатида қарайди. Христиан феодал жамиятида яшаган Фома учун якуний мақсад бўлиб у дунёдаги ҳаётда боқий паноҳ топиш, ижтимоий ҳаётнинг энг олий шакли бўлиб эса — қонунлар билан бошқарилувчи христиан жамияти ҳисобланади. Аристотель учун яхши фазилат ўзини локал тор жамиятда сиёсатда фаол иштирок этиш йўли билан намоён этади. Фома учун яхши фазилат ўзини барқарор, серқамров, қонунлар билан бошқарилувчи ижтимоий иерархия доирасидаги ахлоқий турмуш тарзи орқали ифодалайди, бу ерда фақат айримларгина сиёсатда фаол қатнашади, яъни озчилик бошқаради, кўпчилик эса бўйсунади.

Фома учун *қонун ақлнинг далолати* бўлиб, у ўз юрисдикциясидаги шахсларнинг умумий манфаати учун берилган. У барча учун масъул томонидан ва бу қонун кимга мўлжалланган бўлса, ўшалар учун берилган. Шундай қилиб, қонун норматив хусусиятга эгадир.

Фома қонунларнинг ҳар хил ўзаро алоқадор турларидан фойдаланади. *Боқий қонун* барча мавжуд нарсаларнинг Илоҳий Ниятини ифодаловчи ақлнинг далолати ҳисобланади. Ҳамма нарсалар Илоҳия Ниятга бўйсунгани туфайли, ҳамма нарсалар Боқий қонунга дахлдордир. Аммо ақлли мавжудотлар бошқа мавжудотларга қараганда унга нисбатан маълумроқ тарзда дахлдордир. Ақлли мавжудотларнинг ўзлари Илоҳий Ниятнинг бир қисми ҳисобланади; улар ўзлари ва бошқалар ҳақида қайғуради. Улар Боқий Ақлга дахлдордир, зотан ўзлари тўғри (ўз табиатларига мувофиқ) ҳаракат қилишга ва тўғри мақсадларга интилишга қодирлар. Боқий қонуннинг ақлли мавжудотлардаги бу тажассуми *табиий қонун* бўлиб ҳисобланади. Шу йўл билан ақлли мавжудотлар нима яхши-ю, нима ёмонлигини тушуниш учун ўз ақлларини, ўзига хос табиий нурни (*lumen naturale*) ишлата оладилар. Бошқача айтганда, биз рационал фикрлаш ёрдамида табиий қонунни таниймиз. Бундай қобилиятга барча ақлли мавжудотлар, мажусийлар ҳам, христианлар ҳам эгадир. Фоманинг фикрича, биз яхшилик ва ёмонликни ваҳийдан қатъи назар била оламиз. Шунингдек, у қонунлар очиқ бўлиши мумкин, объектив мавжуд ва умумий аҳамиятга молик, деб ҳисоблайди. Табиий қонун барча учун ягонадир. Бинобарин, Фома табиий ҳуқуқ концепциясининг теологик вариантини ривожлантиради.

Христианларнинг мажусийлардан устунлиги шундаки, улар Инжил Ваҳийи орқали паноҳ топишга олиб борувчи *Илоҳий қонундан* хабардорлар. Аммо яхши ҳаёт учун етарли бўлган билимларга нохристианлар ҳам эга бўла оладилар. Бу билимлар табиий қонунни рационал тушуниш орқали олиниши мумкин. Биз тағин маълум уйғунликка эга бўламиз — ҳаётнинг сиёсий-этик аспекти нисбатан эркин бўлиб, шу билан бир вақтда ҳамма нарсалар якуний ҳисобда илоҳий тартибга бўйсундирилгандир.

Илоҳий моҳиятни *иродада* деб билган теологлар яхшиликни Худонинг доимий истаги сифатида тушунадилар. Шунинг учун Худонинг иродасини билмаган одам яхшилик нималигини била олмайди. Агар Худо истаганида, у яхши нарсалар сифатида яхши деб белгилаган нарсаларидан бошқа нарсаларни ҳам белгилаган бўларди. Иш яхшиликни тушуниб етишга бориб тақалганида, Худонинг иродасидан хабардор христианлар нохристианларга нисбатан алоҳида мавқега эга бўладилар. Яхшиликни билиш рационал фикрлашдан ҳам кўра кўпроқ тўғри эътиқод, яъни Худонинг иродасини ваҳий ва марҳамат орқали тушуниб етиш масаласи ҳисобланади. Фома учун Худо, аввалambор, *рационалдир*. Унинг иродаси рационал ва эзгу нарсаларни тилайди.

Худо ёмонлик қила олмайди. Худо яхшилик тилайди, зеро, У Ўзи Яхшиликдир. Яхшилик Худо шуни тилагани учун яхшилик бўлмайди. (Бу муаммони ривожлантиришда Худонинг ҳар нарсага қодирлиги ҳамда эзгу ҳар нарсага қодир Худо билан ёмонлик ўртасидаги ўзаро муносабатлар ҳақидаги масалаларга дуч келинади.)

Фома учун *инсоний қонун* жамиятда амалда бўлган қонунларга айнан ўхшашдир. У амалий ва назарий ақл ўртасида фарқ ўтказади [Аристотель билан Кантнинг позицияларига қаранг]. Иккала ақл ҳам исботсиз тамойилларга асосланади [Аристотелнинг зидлик тамойилига қаранг]. Аммо, назарий ақл табиатдаги нарсаларга улар ҳақида ҳақиқий билим олиш учун мослашса, амалий тамойиллар инсон хулқ-атворининг қоида ва нормалари бўлиб ҳисобланади. Назарий ақл соҳасида айнан нарсалар бизга билим беради, амалий ақл эса, аксинча, бизнинг хулқ-атворимиз қандай бўлиши кераклигини кўрсатади. Модомики, бизнинг хулқ-атворимиз билан боғлиқ барча нарсалар умумий ва зарур эмас, аммо индивидуал ва эркин экан, амалий фикрлаш қобилияти ҳам амалий ақлнинг бир қисми бўлиши керак. Ундан, Фоманинг фикрича, бошқа ҳеч нарса талаб қилинмайди. Индивидуал ва эркин амалий фикрлар соҳасида стандарт ишларнинг мавжуд ҳолатига асосланган бўлгандагина ўринли бўлади. Бошқача айтганда, амалий ақлнинг методологик воситалари кўздан кечирилаётган вазиятга жавоб бериши керак. Бунинг натижасида биз ҳар хил вазиятлар учун ҳар хил методларга эга бўламиз. Бунда ҳамма методлар ҳам бир хилда қатъий бўлмаслиги керак. Шундай қилиб, Фома этик ва сиёсий масалалардаги маъқул мезонларга доир етарли даражада фарқли нуқтаи назарни ифода этади.

Фома учун ақл умумий қонунлар ва инсоннинг хулқ-атвори ўртасида воситачи ҳисобланади [*стоикларга* солиштиринг]. Биз ақл туфайли қонунга ўзимиз, ихтиёрий равишда бўйсунамиз. Шунинг учун фақат рационал мавжудотлар ва, қатъиян айтганда, фақат чиндан ҳам ақлга эга бўлган рационал мавжудотларгина қонуннинг ҳақиқий субъектлари ҳисобланади. Шундай қилиб, инсон қонун билан ҳисоблашмаган вақтларда ҳукмдорлар томонидан ҳокимият ва жазонинг қўлланиши ўринлидир. Жиноятчилар ўзларига ҳам, бошқаларга ҳам зиён етказмаслиги учун куч билан қонунга бўйсундирилиши керак. *Қонуннинг* фундаментал мақсади *зиён етишига йўл қўймасликдан* иборатдир.

Аммо, бу мақсаддан ташқари, яхши ҳаётни ижобий амалга ошириш вазифаси ҳам бор. Бунда фақат қонунларга эмас, *яхши фазилатларга* ҳам амал қилиш зарур. Классик фазилатлар (донишмандлик, адолат, мардлик, бағрикенглик ва ш.к.) билан бир қаторда, Фома христианлик фазилатлари — умид, ишонч ва муҳаббатни ҳам татбиқ қилади. Аммо фақат ахлоқ ва ҳуқуқ тайёрлайдиган олий фазилат *паноҳ топиш* ҳисобланади.

Фома давлат (*regnum*) ва черков (*sacerdotium*)нинг ўзаро муносабатларига доир қарашларида мўътадил папист ҳисобланади. Унинг фикрича, черков давлатдан юқори бўлиб, папа золим ҳукмдорни Черковдан четлатиши мумкин. Шу билан бир вақтда, Фома Геласийнинг икки ҳокимият ҳақидаги таълимотига қўшилади ва черковнинг маънавий устунлиги юридик ҳукмронликка ўсиб ўтиши керак, деб ҳисобламайди. Аристотелчи сифатида у жамиятга табиий берилган нарса сифатида қарайди. Шунинг учун давлат ишларида черковнинг раҳбарлигига зарурат йўқ. Шу билан бир вақтда, жамият (ақл) ва христианлик (эътиқод) ўртасида абсолют чегара мавжуд эмас. Диний ва дунёвий вазифалар маълум даражада бир-бири билан боғланиб кетади.

Фома Аквинский — уйғунлик ва синтез

Кўпинча схоластика ("мактабда ўқитилувчи" фалсафа, грекча *shkole*) деб номланувчи Ўрта асрлар фалсафаси уч даврга бўлинади:

1) Илк схоластиканинг санаси одатда 400 йиллардан 1200 йилларгача бўлган вақт билан белгиланади. Бу давр кўп жиҳатдан Августин ва унга яқин неоплатонизм билан боғлиқ. Илк схоластиканинг буюк арбоблари қаторига ирланд монахи Иоанн Скот Эриуген (Johannes Scotus Eriugena, IX аср), Худо мавжудлигининг онтологик исботи [қуйида қаранг] билан машҳур Кентерберийлик Ансельм (Anselm of Canterbury, XI аср) ҳамда фалсафий масалаларни қўйиш ва муҳокама қилиш бўйича схоластик методнинг чархланишига катта ҳисса қўшган скептик ва эркин фикрловчи француз Петр Абеляр (Peter Abelard, XII аср) киради.

2) Етук схоластика тахминан 1200-йиллардан XIV асрнинг дастлабки ўн йилликларигача бўлган даврни қамраб олади. Бу улкан системалар ва синтез даврининг буюк вакиллари бўлиб Альберт Буюк (Albertus Magnus, тахминан 1200—1280), унинг шогирди Фома Аквинский ва Фоманинг бош оппоненти Иоанн Дунс Скот (John Duns Scotus, 1265/66—1308) ҳисобланади.

3) Тугаб бораётган схоластика XIV асрдан бошлаб Ренессанс равнақигача бўлган даврни ўз ичига олади. Унинг етук вакили инглиз Уильям Оккам (William of Ockham, тахминан 1300—1349/50) ҳисобланади. У эътиқод ва ақл бир-биридан жиддий фарқ қилади, деб уқтирган ва номинализм билан ақлнинг эмпирик нарсаларга бурилишини асослаган. Шундай қилиб, унинг таълимоти Янги давр фалсафасига ўтилганидан далолат берган.

Теологик нуқтаи назардан универсалиялар муаммоси эътиқод ва ақлнинг нисбати ҳақидаги баҳс ҳисобланади.

Христиан номиналистлари ақл билан тушунишдан юқори

бўлган эътиқод ва Ваҳийнинг алоҳида аҳамиятини таъкидлайдилар [Тертуллиандан Лютергача бўлган анъанага қиёсланг]. Номиналистларга мувофиқ, агар ақл Ваҳий бизга Худонинг сўзи ва эътиқод ёрдамида ўргатадиган нарсаларни ўзи тушуниб ета олганида, Худонинг тажассуми — туғилиш, ҳаёт, азоб-уқубатлар, ўлим ва Иисус Христос тирилишининг аҳамияти заифлашган бўларди[114].

Христиан реалистлари бу масалага бошқача қарайдилар. Масалан, уларнинг неоплатонизм таъсирида бўлган айримлари инсон ақл ёрдамида Худога (Дастлабки Манбага) яқинлашиши мумкин, деб ўйлаганлар. Аммо бу ҳол фақат биз қўллаётган тушунчалар реал нимагадир мос келса, яъни универсалияларга "реалистик" қарашга мос келувчи онтология (борлиқ назарияси) ва эпистемология (билиш назарияси)ни назарда тутсагина, мумкин.

Христианликнинг концептуал реализм нуқтаи назаридан энг енгил тушунилиши мумкин бўлган диний ақидаларига қуйидагилар киради: дастлабки гуноҳ ақидаси (одамзот гуноҳкор ажодларининг бузуқ табиатини мерос қилиб олади); сирли евхаристия ақидаси (нон билан шаробнинг Христоснинг тана ва қонига айланиши); Учлик доктринаси (Худонинг уч тажассумлилиги – Ота, Ўғил ва Муқаддас Руҳ) ва Христос томонидан гуноҳларимизнинг ювилиши (Ўзини қурбон бериб Христос одамларнинг гуноҳларини ювди ва бу билан барчанинг паноҳ топишига имконият яратди).

Онтология

Фома эътиқод билан ақлни христиан Ваҳийси билан грек фалсафаси (аристотелизм)ни уйғунлаштириш шаклида синтез қилишга уринди. Аммо бу синтезга Августин ишлаб чиққан шаклдаги неоплатонизм ҳам таъсир кўрсатди. Аристотелнинг мероси Фомага араб файласуфлари, жумладан, Аверроэс (Ибн Рушд) [6-бобга қаранг] орқали етиб келди.

Esse умуман борлиқ ва ens алоҳида борлиқ сифатида

---

[114] Христиан номиналистлари Худонинг мавжудлиги ва моҳиятини фақат ақл ёрдамида тушуниб етиш мумкин эмас, деб ҳисоблаганлар. Шунинг учун инсон чин христиан бўлиши учун эътиқод қилиши керак. Фақат Худонинг тажассуми, яъни Христоснинг Муқаддас китоб (Инжил)да айтилган Илоҳий инсон сифатида туғилиши ҳақидаги Инжил Ваҳийси бизнинг эътиқод масалаларига доир фикримизга ойдинлик киритиши мумкин. Бундай нуқтаи назардан концептуал реализм бидъатона хусусиятга эга бўлади, чунки инсон, ўз ақли ёрдамида, христиан таълимотининг муҳим томонларини, жумладан яхши ҳаёт ва Худога эътиқод қилиш ҳақиқатлари ҳақидаги тўғри тасаввур сингари этик ва метафизик тушунчаларни тушуниб етиши мумкин, деб ҳисоблайди. Бошқача айтганда, христиан Ваҳийси реалистлар учун у қадар муҳим ҳисобланмайди, зотан инсон усиз ҳам этик ва метафизик жиҳатдан яхши ҳаёт кечириши мумкин. Бу маънода, бизнингча, номиналистик нуқтаи назардан, агар концептуал реализм ҳақ бўлганида, христиан ваҳийси унчалик зарур (ва шу билан бирга унчалик муҳим) бўлмай қолар эди.

Томистик фалсафани борлиқ фалсафаси, яъни мавжудлик (фақат одамларнинг эмас, умуман субстанцияларнинг мавжудлиги) ҳақидаги таълимот сифатида характерлаш мумкин. Фома таълимотида "*мавжуд бўлмоқ, бўлмоқ*" (лотинча esse)[115] тушунчаси етакчи ўринда туради. Қаттиқ талабдан келиб чиққанда, томизм "онтология", борлиқ ҳақидаги таълимот ҳисобланади.

Деталларга берилмасдан, *esse* фундаментал томистик тушунчаси Худога дахлдор, деб ҳисоблаш мумкин. Фундаментал *esse* биз ақлимиз ёрдамида тушунишимиз мумкин бўлган чегара ҳисобланади. (*Борлиқдан* ташқари ҳеч нарсани фикрлаб бўлмайди.)

Хўш, бу *esse*, бу борлиқдан нима келиб чиқади? Бир томондан, *бор* бўлган ҳар бир алоҳида мавжудот (бу китоб, бу дарахт, бу стол, бу шахс ва ш.к.) алоҳида бор мавжудот, алоҳида борлиқ (*ens*) бўлиб ҳисобланади. Бошқа томондан, *esse*, борлиқ, у ёки бу шунга ўхшаш алоҳида мавжудот ҳисобланмайди. *Esse* бу "борлиқ" (is-ness) бўлиб, у бор мавжудотлар, алоҳида борлиқлар учун умумийдир. Айтиш мумкинки, *esse* бу ҳар бир бор мавжудотни алоҳида борлиққа айлантирувчидир! У бор мавжудотларнинг борлиғи демакдир.

Бинобарин, борлиқнинг ўзи, *esse*, "нарса эмас", бошқа бор мавжудотлар орасида мавжуд предмет эмас. У барча мавжуд нарсаларга уларнинг мавжудлиги даражасида хос бўлган нарсадир. Борлиқ (*esse*) ҳар қандай алоҳида бор бўлган мавжудот (*ens*)га нисбатан фундаменталроқдир.

Фомага мувофиқ, биз тафаккур ёрдамида борлиқни ҳар бир нарсада ва ҳар бир алоҳида мавжуд феномен орқали тушуниб етишга қодир эмасмиз. Аммо тафаккуримиз ёрдамида Худони, борлиқнинг маъносини билиш учун борлиқнинг чегарасидан чиқишнинг иложи йўқ. Тафаккур ёрдамида биз борлиққа чексиз ва бокира, ниҳоясиз ва мукаммал нимагадир яқинлашгандек яқинлашишимиз мумкин. Аммо тафаккур ёрдамида биз бунинг нималигини тушунишга қодир эмасмиз. Борлиқ, шундай қилиб, инсон билимининг чегарасини кўрсатади, шунга қарамай, биз фикрлашимиз мумкин бўлган барча нарсаларни, шу жумладан тафаккуримизни ҳам борлиқ белгилайди. Хуллас, борлиқ буюк фалсафий сирдан иборатдир. Қандайдир *мавжуд* нимадир Борлиқнинг ҳақиқий сирини ташкил қилади.

Агар энди турли мавжуд нарсалар ва феноменларга мурожаат қиладиган бўлсак, айтиш мумкинки, Фома нарсанинг *мавжудлиги* ва нарсанинг *борлиги* ўртасида, ёки *мавжудлик* (*existentia*) ва *моҳият* (*essentia*) ўртасида фарқ ўтказади. Нарсанинг моҳияти, ёки унинг *нималиги* — бу нарса детерминлаштириши мумкин бўлган, чегараланиши ва концептуал тушунилиши ва, шу асно, таърифланиши мумкин бўлган нарса демак-

[115] Интерес (inter-est), айнан ўрта-борлиқ.

дир. Нарса *мавжуд* экани, унинг мавжудлиги фақат бевосита ва интуитив тарзда тушунилиши мумкин, аммо тушунтирилиши, сўнг эса таърифланиши мумкин эмас.

Категориялар

Ҳар хил нарсаларнинг кўплаб таърифлари ва уларнинг борлик усуллари (масалан, айрим нарсалар думалоқ, айримлари ясси, яна айримлари силлиқ ва ҳоказо) орасида барча нарсалар ва ҳодисаларга, барча мавжуд нарсаларга қўлланиладиганлари ҳам бор. Бундай универсал таърифлар категориялар деб аталади. Биз, масалан, сифат, сон, муносабат, ҳаракат, эгалик, макон, замон ва тартиб (ташқи нарсалар учун) категорияларига эгамиз[116].

Актуаллик ва потенциаллик

Барча нарсалар (мавжудотлар, жонзотлар) учун умумий бўлган характеристикалар орасида *actus* ва *potentia*, актуаллик ва потенциаллик, аристотелча актуаллик ва потенциалликни эслатувчи концептуал жуфтлик мавжуд.

Фоманинг фикрича, ҳар бир мавжудот потенциалликка, яъни *алоҳида* мавжудот бўлиш, масалан, ит, от, мушук эмас, балки инсон бўлиш имкониятига эга. Мавжудот ўзининг потенциаллигини (*potentia*) мужассамлаштираётганида, у актуаллаштириш, *in actu* ҳолатида бўлади. Агар ўзининг потенциаллигини актуаллаштириш натижасида мавжудот ўзига мўлжалланган ҳолатга кирса (бузоқ сигирга айланганида шундай бўлади), бу алоҳида потенциаллик унинг *ижобий* потенциаллиги ҳисобланади. Аммо бузоқ сўйиш учун бўрдоқига боқилиш потенциаллигига ҳам эга бўлиб, бу унинг *салбий* потенциаллиги ҳисобланади. Мавжудотнинг ижобий потенциалликлари актуаллашмаса, унда нимадир етишмайди. Баъзан потенциалликнинг ўзи ҳам бўлмайди. Масалан, туғма кўрда кўриш билан боғлиқ потенциаллик йўқ. Бундай йўқлик маълум турдаги мавжудотларнинг айрим бошқа алоҳида потенциалликка эга эмаслиги (масалан, от осмонда қушдек учишга қодир эмас) билан борлиқ йўқликдан фарқ қилади. Фомада, Аристотелда бўлгани сингари, *actus* ва *potentia* концептуал жуфтлиги оламнинг алоҳида чуқур ўлчанишига ишора қилади[117]. Чунончи, ҳар бир мавжу-

---

[116] Бу ўринда Фома, бошқа ўринларда бўлгани сингари, Аристотелнинг изидан боради. Кантнинг категориялар муҳокамасига Қаранг [18-боб].

[117] Римча-католикча абортни қотиллик сифатида тушунишга қиёслаш мумкин. Ҳомила потенциал одам ҳисобланади. Мавжуд ҳомила ўзида одамий мавжудот бўлиш потенциаллигига эга бўлади. Бу маънода у одамий мавжудот *ҳисобланади*. Шундай қилиб, у одам билан тенг қимматли ва одамнинг ҳуқуқларига эга. (Бунга одам бу ҳолда потенциал мурда бўлади, деб эътироз билдириш мумкин. Бу эътирозга қарши аристотелчи-томист, эҳтимол, қуйидаги далилни илгари сурган бўларди. Ҳар бир мавжудот ўзининг мақсадига эга бўлиб, бу мақсад унинг моҳиятини белгилайди. Одамий мавжудотлар, шу жумладан ҳомила учун, мақсад мурда эмас, балки инсон бўлиш (паноҳ топиш) ҳисобланади. Ҳар бир одамнинг ўлиши ва мурдага айланиши инсоннинг моҳияти нимадан иборат ва, бинобарин, унинг қиммати нимада, деган масалага тааллуқли эмас.) Бундай далиллар, шубҳасиз, аристотелча руҳдаги (аммо Библия руҳидаги эмас) далиллар ҳисобланади.

дотда реал (актуал) сифатида ва яширин (актуаллашишга қодир) сифатида намоён бўладиган нарсалар ўртасидаги динамик ўзаро ҳаракат амалга ошади. Фома учун ҳам, Аристотель учун ҳам олам *актуаллик ва потенциалликнинг* турли босқичлари бўйича, соф актуаллик сифатидаги Худодан (Унинг барча потенциалликлари актуаллашган) бошлаб, бирон-бир актуаллашувсиз соф потенциаллик ҳисобланган *бирламчи материя* (*materia prima*)гача иерархик тартибга солингандир.

Сабаблар

Актуаллик ва потенциаллик ҳақидаги ва, бинобарин, ўзгариш ҳақидаги таълимот тўрт сабаб, ёки тамойил ҳақидаги таълимот билан боғлиқ (яна Аристотелдаги сингари!). Материя мавжудотлар ясалган нарсадир. Шакл – материяни характерловчи нарса демакдир. Ҳаракатланувчи сабаб материяни ташқи таъсир йўли билан (каузал равишда) шакллантиради. Мақсад бу жараёнга йўналиш беради.

Шакл ва материя

Алоҳида мавжудот (*ens*) потенциаллик ва актуаллик ўртасида кескинлик ҳолатида бўлади. Ўзгариш потенциаллик ва актуаллик ўртасида воситачи бўлиши мумкин бўлиб, уларнинг асоси "тўрт сабаб"ни ҳосил қилади. Натижада биз шунингдек шакл ва материя (масалан, кўриниш ва материал) ўртасидаги фарққа ҳам эга бўламиз. Аристотелдаги сингари, бу барча мавжудотларнинг пастдан юқорига, соф потенциалликдан соф актуалликка, шаклсиз соф материядан материясиз соф шаклга қараб кетувчи иерархик тартибини таъминлайди. Бу тартиб барча мавжудотлар – ноорганик нарсалар, ўсимликлар, ҳайвонлар, одамлар ва фаришталар актуаллаштирувчи шаклга асосланган. Соф актуаллик (*actus purus*) ўзи эга бўлган барча потенциалликни мужассамлаштирган ва, бинобарин, ўзгара олмайди. Шунинг учун соф актуаллик абадий ўшандай бўлиб қолади. Фома учун оламнинг бундай манзараси Худонинг мавжудлигидан далолат беради. У Худонинг мавжудлигига ишониш ақлга мувофиқ эканлигини кўрсатади, аммо у Худо Ўзининг моҳиятида нима эканлигини тушуниб етиш имконини бермайди.

Бу тасаввурларнинг барчаси Аристотелга яқин. Аммо уларда дунёнинг иерархик манзарасини кўздан кечирган неоплатонизм билан ҳам аниқ параллеллар кўзга ташланади. Унда бирламчи манба борлиқни таратади, борлиқ эса аста-секин қоронғилик ва йўқликка ғарқ бўлади. Аммо Аристотель билан Фома, маълум маънода, пастдан бошлайдилар ва қадам-бақадам юқорига кўтарилиб борадилар, неоплатончилар эса Бирламчи Манбадан (Худо, ғоялар) бошлаб, пастга тушадилар. Аристотель билан Фома олий тамойилларни идрок қилинувчи ҳодисалар нуқтаи назаридан ёритишга уринадилар. Неоплатончилар эса ҳиссий ҳодисаларни олий тамойиллар нуқтаи назаридан ёритишга интиладилар.

Бу фалсафанинг (нео)платонистик ва аристотелча турлари ўртасидаги асосий фарқни аниқ кўрсатади. Бу *универсалияларнинг* ҳар хил талқин қилинишида ҳам ифодаланади. Радикал концептуал реализм (платонизм) фикр оламнинг моҳиятига барча нарсаларнинг умумий характеристикалари тўғрисида бу характеристикалар тушунчалари ёрдамида фикрлаш йўли билан тез кириб бориши ҳақидаги тасаввурлар учун очиқдир. Шу билан бир вақтда, мўътадил концептуал реализм (аристотелизм) алоҳида ҳодисалардаги шакллардан янада умумий характеристикаларга анча эҳтиётлик билан ўтиб боради.

Руҳ ва тана

Дунёни иерархик тушуниш ноорганик мавжудотлар (тош, тупроқ, ҳаво ва ш.к.) паст туришини англатади. Улар туғма фаоллик ва органик бирликка эга эмас. Улар пассив бўлиб, фақат сиртдан мажбурлаш ҳаракати остида ўзгаради (ҳаракатланувчи сабаб).

Ўсимликлар ноорганик нарсалардан юқори туради, зотан улар ўзларига хос хусусий фаоллик ва органик тузилишга эгадир. Улар ўзлари, ўз ҳаракатлантирувчи кучлари (якуний сабаб) ёрдамида ҳам ўзгара оладилар.

Улардан кейинда ҳайвонлар туради. Улар ўсимликларга қараганда кўпроқ ички фаолликка эга бўлиб, бунинг натижасида ҳайвонлар мақсадга фаол интилишлари мумкин (масалан, тулки қуённи овлайди).

Одамларнинг шахсий фаолияти янада эркин, организми эса янада ривожлангандир. Улар эркин ва мустақил равишда мақсад қўйиб, уларга эришиш учун фаол ҳаракат қила оладилар.

Фоманинг фикрича, одамлар олий моддий мавжудотларга киради. *Одамий мавжудот бир вақтнинг ўзида ҳам тана, ҳам* руҳ ҳисобланади. Бу ўринда тана руҳнинг "нореал" қобиғи эканлиги ҳақидаги неоплатонча тушуниш билан контраст яққол кўзга ташланади ва бу инсоннинг ҳақиқий моҳияти ҳисобланади. Бинобарин, жисмоний (никоҳдан бола туғишни мақсад қилиб қўювчи) муҳаббат Фома учун ижобий мақомга (Августинга қарши ўлароқ) эгадир. Шуни қайд этиш лозимки, моддий танага бундай ижобий муносабат Декартда кўриш мумкин бўлган тана ва руҳни радикал қарама-қарши қўйишдан кескин фарқ қилади.

Томизм, шунингдек, руҳ ягона ва бўлинмас бўлиб, шунинг учун ҳам тананинг ўлимидан кейин йўқолмайди, деб уқтиради. Руҳ ўлмасдир. Якуний ҳисобда, у танадан эркиндир.

Фоманинг фикрича, билиш ва ирода инсон руҳи (психе)нинг икки бош функцияси бўлиб ҳисобланади. Ирода билишдан кейин келувчи фаоллаштирувчи куч сифатида тушунилади. Билиш нима яхши ва, бинобарин, мақсад ҳисобланишини тушуниб етади, сўнг эса унга эришиш учун ирода ҳаракат қила бошлайди. Билиш бирламчи ҳисобланади, ирода эса мақсад

сифатида нима қўйилганига боғлиқ импульс сифатида тушунилади. Шундай қилиб, томизм инсон тушунишидаги интеллектуализм ва унинг хулқ-атвори позициясини ифода этади. Ақл иродадан устундир. (Қарама-қарши позиция — волюнтаризм — ирода ақлдан устун деб уқтиради.)

Эпистемология

Билиш назарияси, эпистемология, умумий томистик фалсафанинг таркибий қисми ҳисобланади. Бундай тушуниш Янги даврда рационалистлар (Декарт бошчилигида) ва эмпирицистлар (Локк бошчилигида) эпистемологияни марказга жойлаштиргунларига қадар кўп жиҳатдан оддий бўлиб келди.

Билимни томистик тушунишни қуйидаги маънода "реалистик" деб характерлаш мумкин. У, скептицизмдан фарқли равишда, одамлар дунё ҳақида билим орттиришлари мумкинлигини ва биз ҳиссий идрок қилиш ва идрок қилган нарсаларимиз устида фикр юритиш йўли билан билим орттиришимизни назарда тутади. (Бу тушуниш ғоялар ёрдамида тушуниб етишга эркин йўлнинг мавжудлигини таъкидловчи платонча қарашдан кескин фарқ қилади. У шунингдек билувчи субъект ташқи дунёни ҳиссий идрок қилиш шаклларини юклашини уқтирувчи Кант нуқтаи назарига ҳам қарама-қаршидир.) Фома ҳимоя қилган қарашга мувофиқ, билим ҳиссий идрок қилишдан бошланади. Интеллектда аввал ҳиссий идрокда пайдо бўлмаган ҳеч нарса йўқ.

Ҳиссий идрок алоҳида, конкрет ҳодисалар билан муносабатга киришади. Унинг ёрдамида инсон бу ҳиссий идрок қилинувчи ҳодисалар ҳақида бевосита таассурот олади. Инсон "объект"ни яратмайди. Ҳиссий таассуротлардан келиб чиқиб, интеллект ёрдамида биз идрок қилинувчи ҳодисаларнинг умумий жиҳатларини танишимиз ва улар ҳақидаги тушунчаларни таърифлашимиз мумкин.

Бу ўринда биз тағин универсалиялар ҳақидаги баҳснинг асосий муаммолари билан тўқнашамиз, Фома унда мўътадил реализм позициясида туради. Аммо, шуни қайд этиш керакки, унинг позицияси номинализмга яқинлашувчи позиция сифатида ҳам талқин қилиниши мумкин. Агар фақат билиш алоҳида нарсаларни ҳиссий идрок қилишдан бошланишини эмас, балки алоҳида нарсалар (*партикулярияларни*) онтологик жиҳатдан энг муҳим ҳисобланиб, тушунчалар (*универсалиялар*) фақат алоҳида нарсаларнинг инсоний абстракциялари сифатида қатнашишини ҳам уқтирсак, бу ҳолда биз номинализмга келамиз. Айнан шундай тушуниш Фома ва етук схоластикадан кейин, масалан, Оккамда пайдо бўлади.

Аммо, Фома мўътадил реализмга риоя қилган, деб ҳисоблаш кўпроқ асослидир. Тўғри, билиш алоҳида нарсаларни ҳис-

сий идрок қилишдан бошланади. Аммо бу бевосита ҳиссий идрок қилиш тушунчаларни интеллектуал билишдан устун дегани эмас. Ҳар қандай билиш алоҳида нарсаларни ҳиссий идрок *қилишдан бошланади, аммо биз ундан келтириб чиқарадиган* умумий тушунчалар инсон томонидан яратилган соф абстракциялар сифатида тушунилиши *шарт* эмас. Тушунчалар ҳиссий идрок қилиш асосида маълум бўлишидан қатъи назар, улар эркин онтологик мақомга эга, деб айтиш мумкин. Бошқача айтганда, улар объектларда *мавжуд бўлади* ва биз, тафаккур ёрдамида, фақат *объектларда мавжуд бўлган* тушунчаларни таниб оламиз, деб таъкидлаш мумкин. Вақтда кейин (*post rest*) билинадиган нарсалар онтологик ёки эпистемологик жиҳатдан паст ҳисобланмайди. Универсалиялар объектларда эркин мавжуд бўлади. Универсалияларни таниб, биз реалликнинг асосий *жиҳатларини тушуниб етамиз.*

Фоманинг фикрича, Худо ҳам алоҳида нарсалар (партикулярияларни, ҳам партикуляриялларда мавжуд шакл ёки тушунчалар (универсалиялар)ни яратган. Ҳиссий идрок ва тафаккур инсоннинг Худо берган билиш қобилиятлари бўлиб ҳисобланади. Нарсалар ҳам, тушунчалар ҳам Худодан келиб чиқади. Шундай қилиб, партикуляриялар ва универсалияларнинг маълум даражада тенг мувофиқлаштирилишини назарда тутувчи мўътадил реализм Худо партикуляриялларнинг ҳам, универсалияларнинг ҳам яратувчисидир, деган ғояда христианча теологик асосга эга бўлади.

Бинобарин, Худо маълум усул билан бизнинг билимимиз ва ташқи дунёнинг мослигини таъминлайди. Сезги органларимиз шундай яратилганки, биз атрофимиздаги ҳиссий идрок қилинувчи нарсаларни била оламиз. Рационал қобилиятларимиз эса шундай яратилганки, биз атрофимиздаги нарсаларнинг умумий шаклларини тушуниб етишга қодирмиз. Худо Яратгувчи сифатида ҳақиқий билим имкониятининг ўзига хос кафолатчиси ҳисобланади. (Худо бу ўринда ё бизни алдовчи, ё иррационал ҳаракат қилувчи "ёвуз руҳ"дан фарқли ўлароқ, рационал ва меҳрибон Худо сифатида тушунилади. Декартнинг Худога шундай кафолатловчи сифатида қарашига ўхшатиш мумкин.)

Инсоннинг бутун билими алоҳида нарсаларни ҳиссий идрок қилиш асосига қурилиши ҳақидаги қоида фанни томистик тушунишни ойдинлаштириш имконини беради. Алоҳида нарсалар биз тафаккур ёрдамида фарқлашимиз мумкин бўлган икки аспект, айнан шакл ва материяга эга бўлади. Материя ҳаракат ва ўзгаришнинг шарти ҳисобланади. Бундан ташқари, материя алоҳида нарсаларни фарқлайди, яъни нарсаларнинг бир хил шаклга эга бўлиши ва айнан бўлмаслиги учун имконият яратади. Бу шу туфайли рўй берадики, ҳар бир нарсанинг материяси маълум маконда ўрин эгаллайди ва бу ўринни бир вақтнинг ўзида бошқа нарсанинг материяси эгаллай олмайди.

Биз нарса ҳақида ниманидир билганимизда, унинг шаклини таниймиз. Шакл — бу нарсани танишга имкон берувчи омилдир. Шакл нарсани қандай бўлса, ўшандай характерлаш имконини беради (думалоқ ёки овал, яшил ёки сариқ сифатида ва ҳоказо).

Фоманинг фикрича, биз ташқи, моддий нарсалар ҳақидаги билимга маълум аспектларга эътиборни қаратиб, бошқа аспектларни эътиборсиз қолдирганимизда эга бўламиз. Билим бизнинг нимадандир абстракцияланишимизни назарда тутади. Турли фанлар (натурфалсафа, математика ва метафизика) бундай абстракцияланишнинг турли даражалари ёрдамида юзага келади.

Натурфалсафа дарахт, от ва стол сингари моддий нарсаларни ўрганади. Биз уларда нима уларни дарахт, от ёки от қилувчи нарсаларни, яъни нима уларни бу алоҳида дарахт, ёки бу алоҳида от, ёки бу алоҳида стол қилишини эмас, балки уларнинг шакли ёки моҳиятини ўрганамиз. Бошқача айтганда, биз уларни дифференцловчи нарсалардан ҳам нарига ўтамиз, яъни материядан унинг дифференцлаши даражасида абстракцияланамиз. Аммо биз материядан у нарсани ҳиссий идрок қилинадиган нарсага айлантирувчи даражада абстракцияланмаймиз. Шунинг учун натурфалсафа айнан ҳиссий нарсаларнинг аслида қандайлигини билишга уринади. Натурфалсафада биз ҳиссий идрок қилишни мумкин қиладиган омил сифатидаги материядан эмас, балки фарқлаш тамойили сифатидаги материядан абстракцияланамиз. Биз нарсанинг моҳиятини нарсалар алоҳида ва фарқли ҳисобланувчи аспектда эмас, балки нарсалар ҳиссий идрок қилинувчи бўлиб ҳисобланувчи аспектда қидирамиз.

Математикада биз дифференциацияловчи омил сифатидаги материядан ҳам, ҳиссий идрок қилишни мумкин қилувчи омил сифатидаги материядан ҳам абстракцияланамиз. Математик нарсаларни фақат уларнинг кўплиги, миқдори ва ўлчами нуқтаи назаридан ўрганади. Бунда у бу отнинг дифференциацияловчи аспектларидан ҳам, уни идрок қилинувчи нарсага айлантирувчи аспектлардан ҳам абстракцияланади. Математикани бу жиҳатлар қизиқтирмайди. У фақат соф миқдорий кўпликлар ва нисбатлар билан шуғулланади.

Метафизикада биз абстракциянинг учинчи, энг четки даражасига дуч келамиз. Бу ўринда ҳам биз оддий, ҳиссий идрок қилинувчи нарсалардан бошлаймиз. Аммо биз фақат индивидуаллаштирувчи ва ҳиссий идрок қилинувчи аспектлардан эмас, балки миқдорий атрибутлардан ҳам абстракцияланамиз. Метафизикани фақат *esse* нарсалар, унинг борлиғи, нима эканлиги ва, бундан ташқари, *esse* билан боғлиқ асосий шакллари, айнан категориялари қизиқтиради.

Фоманинг фикрича, назарий фанларнинг уч тури — натур-

фалсафа, математика ва метафизика шундай юзага келади. Бу фанларнинг объектлари ҳиссий идрок қилинувчи алоҳида нарсалардан абстракцияланиш ёрдамида шаклланади. Бинобарин, назарий фанлар эркин мавжуд бўлган мавжудот ёки ғоялар кўринишидаги объектларга эга эмас. Назарий фанларнинг объектлари моддий нарсаларда мавжуд.

Хуллас, томистик эпистемология ва фанлар ҳақидаги таълимот Фоманинг ҳиссий идрокка ориентацияси ва унинг (универсалиялар ҳақидаги баҳсда эгаллаган позицияси сифатидаги) мўътадил концептуал реализми билан боғлиқ.

Антропология ва ахлоқий фалсафа

Томистик антропология ва ахлоқий фалсафа, онтология ва эпистемология сингари, аристотелизмнинг кучли таъсири остида бўлган. Неоплатонистик анъана (масалан, Августин)га қарши ўлароқ, Фома дунёвий ва ижтимоий ҳаёт, тана ва унинг функциялари сингари, табиий ва принципиал ижобий аҳамиятга эга, деб ҳисоблайди. Теологик жиҳатдан бу уларнинг Худо томонидан яратилган деб кўздан кечирилишини англатади. Фоманинг фикрича, христиан Ваҳийси ва эътиқодидан қатъий назар, одамлар мавжудотнинг муҳим аспектларини билиши мумкин. Шу сингари, у нохристианлар ҳам жамиятда яхши фазилатли ҳаёт кечиришлари ва инсон ҳаётининг этик нормалари ҳақида муҳим билим орттиришлари мумкин, деб ҳисоблайди. Зеро, Борлиқни Худо яратган ва одамлар билишга Христосга қадар ҳам қодир бўлганлар.

Одамлар ўзларига хос бўлган табиий нурга (*lumen naturale*) эга. Бундан ташқари, улар ҳатто Христоснинг ақидалари ва христианлик таълимотини билмай туриб ҳам ақлга мувофиқ ва ижтимоий ҳаёт кечиришга қодир. Фома инсонга августинча волюнтаристик ва пессимистик қарашга қўшилмайди[118].

Унинг позициясини батафсил кўриб чиқамиз.

Фома кўп жиҳатдан Аристотелга асосланиши туфайли, унинг инсон ва унинг яшаш усуллари ҳақидаги таълимотларининг кўпгина муҳим аспектлари христианлик ва Библия компонентлари мавжуд бўлмаган оддий фалсафий назария ҳисобланади. Дунёвий донишмандлик ва христианлик эътиқодининг бундай

---

[118] Агар инсон "табиий нур/ақл"га (*lumen naturale*) эга бўлса, у ҳолда одамлар ўзлари, (қандай яшаш кераклиги ҳақидаги Худонинг билимига яқинлашиш имконига эга) христианларнинг ўргатишисиз ҳам қандай ахлоқий ҳаёт кечиришлари ва ўз жамиятларини қандай ташкил қилишлари кераклигини аниқлашга қодирлар. Одамлар Худонинг Христос ақидалари ва фаолияти орқали маълум қилинган сўзларини билмай туриб ҳам билишлари мумкинки, бу ахлоқий (ва метафизик) жиҳатдан тўғри бўлади. Агар бунга қўшимча равишда инсон табиатан ижтимоий бўлса, у ҳолда биз одамлар ахлоқий кун кечиришлари учун христиан (ёки черков) ўгитларининг ҳеч қандай зарурати йўқ, деб айта оламиз.

нисбий ажратилиши янглишиш бўлмай, аксинча, фалсафа ва дин, дунёвий билим ва христианлик эътиқоди нисбатини томистик тушунишнинг ядросини шакллантиради.

Томистик ахлоқий фалсафада энг муҳими шуки, инсон турли усуллар билан амалга ошириши мумкин бўлган қобилиятлар (потенциалликлар)га эга бўлади. Инсоннинг специфик қобилиятларини энг кўп даражада амалга оширувчи ва инсоннинг табиатини яхшироқ мужассамлаштирувчи ҳаракатлар яхши ҳаракатлар ҳисобланади.

Фома инсоннинг ҳақиқий табиати нима эканлигини тушунишда Аристотелнинг изидан боради. Инсон табиатан ақлли ва маънавий мавжудот ҳисобланади. Бинобарин, яхши фазилатли ҳаракатларда унинг рационал ва маънавий қобилиятлари амалга ошади. Аристотель сингари, Фома ҳам инсон дунёвий мавжудот эканлиги ва ҳар хил одамлар маълум маънода ҳар хил қобилиятларга эга бўлиши ҳақидаги тасаввурларини рад этмайди. Алалхусус, инсонлар учун очиқ бир нечта ҳаёт шакллари мавжуд — масалан, мушоҳадага асосланган ҳаёт ва фаол ҳаёт. Ҳар бир инсон ўз қобилиятлари ва мавқеидан келиб чиқиб танлашидан қатъи назар, Фома (Аристотель сингари) инсонга мўътадил бўлишни тавсия қилади. Меъёрдан чиқиш табиий эмас ва яхшиликка асосланмайди.

Томистик ахлоқий фалсафа ҳаракатлар мақсадга, вазифага эга бўлади, деган қарашга асосланади. Одамлар маълум турдаги мақсадга интилади. [Аристотелча якуний сабабга қиёслаш мумкин.] Бу мақсад, энг аввало, инсоннинг ноёб қобилиятларини амалга оширишдан иборат. Ҳар бир инсоннинг мақсади ўзига хос бўлган қобилиятларни ўзи мавжуд вазиятда амалга ошириш ҳисобланади. Бундай изчил яшаш тарзида инсон ўзининг ақлига таяниши мумкин. Мақсад жиддий даражада рационал бўлиши керак. Мақсад амалга оширилиши билан бир вақтда ақл ҳам қўлланиши лозим (тажрибали одамлар раҳбарлигида ҳар хил вазиятларда нима талаб қилиниши ва қандай ҳаракатлар маъқуллиги ҳақидаги амалий билимга (донишмандликка) ошно қилиш йўли билан).

Фома инсонда изчил ҳаракат қилиш қобилиятининг мавжудлигига шубҳа қилмайди. Ақл иродадан устун туради. Биз ақлимиз яхши деб ҳисоблаган ишни қиламиз, ақлимиз кўрсатган мақсадлар сари интиламиз.

Фома *умумий* ахлоқий норма ёки қонунлар ҳақидаги тасаввурлардан келиб чиқади. Ўзгармас ва барча учун мажбурий ахлоқий тамойиллар мавжуд. Одамлар бу қонун ва тамойилларни ҳар хил тушунишлари мумкинлиги уларнинг нисбий эканлигини эмас, балки фақат бизнинг уларни тушуниш қобилиятимиз янглишишга қодирлигини исботлайди. Бинобарин, Фома табиий ҳуқуқ концепциясининг вакили ҳисобланади [Платон ва Аристотелнинг *софистлар* билан баҳслари ҳамда *стоиклар*нинг

позициясига солиштириш мумкин]. Фалсафий жиҳатдан бу тасаввур Фоманинг аристотелизми, теологик жиҳатдан эса — Худони томистик тушунишнинг натижаси ҳисобланади. Бизни яратиб, Худо бизга яхшилик тилайди. (Худони лютерча волюнтаристик тушуниш бунга қарама-қарши ҳисобланади, 6-бобга қаранг.)

Шунга қарамай, Фома одамлар учун дунёвий ақл ва инсонга ўхшаб яшаш дунёвий қобилиятининг ўзи кифоя, деб ҳисобламайди. Инсоннинг олий мақсади паноҳ топишдир. Аммо паноҳ топиш учун керак бўлган нарсалар ижтимоий ва ахлоқий маъқул ҳаёт учун зарур бўлган нарсаларнинг чегарасидан ташқарида. Шунинг учун ҳам паноҳ топиш учун Ваҳий ва эътиқод керак бўлади. Эътиқод бизга мақсад — паноҳни ёритиш учун зарур. Эътиқод ва унга юзлантириш одамлар бу энг олий мақсадга интилишларида уларга амал қилишлари учун керакдир[119].

Томистик антропология ва ахлоқий фалсафада биз аристотеллаштирилган христианликдан христианликнинг ўзига ўтишни кузатамиз. Бу билан биз шуни айтмоқчимизки, Фома аристотелизм христианлик билан асосан келишади, деб ҳисоблаган. Шу билан бир вақтда, у христианликнинг якуний мақсади аристотелизм доирасидан четга чиқишини қайд этади. Фома учун бу ахлоқ диндан эркин эмаслигини англатар эди. Фоманинг фикрича, ҳатто нохристианлар ҳам тўғри ахлоқий нормаларга амал қилишлари ва том маънода ахлоқий турмуш тарзини олиб боришлари мумкин. Бу Худо уларни ақлли, рационал ва ижтимоий ҳаёт кечиришга қодир қилиб яратгани туфайли мумкин бўлади. Аммо нохристианлар паноҳ топишга муваффақ бўла олмайди, чунки у христианлик Ваҳийси зарурлигини назарда тутади.

Фоманинг "дунёвий" нарсаларни ижобий-этик тушуниши унинг давлат ва жамият ҳақидаги қарашларида ҳам ўз аксини топади. Инсон ижтимоий мавжудот ҳисобланади. Давлат ва жамият оила, касб-ҳунар ва табақа сингари боғланишлар билан бирга инсон турмушининг табиий аспектлари сифатида қаралади. Фома, Августиндан фарқли равишда, давлатга фақат тартиб ўрнатиш учун зарур орган сифатида қарамайди. Дунёвий давлат ва унинг институтлари ўз ҳолича маъқул ва рационал ҳисобланади. Аммо улар бирдан-бир мақсадга айлантирилмаслиги керак. Табиийки, улар ички ва ташқи тўқнашувлар оқибатида таназзулга ҳам юз тутиши мумкин.

---

[119] Фома (у гап инсоннинг паноҳ топишга бўлган умиди ҳақида кетганида яхши ишларга аҳамият беради) ва Лютер (у фақат ёлғиз Худонинг марҳаматигагина ишора қилади)нинг яхши ишларни тушунишидаги фарқлар солиштирилади.

Худо ва дунё

Схоластларнинг кўпчилиги Худонинг мавжудлигини рационал асослаш мумкин деб ҳисоблайди. Тегишли далиллар кўпинча "Худонинг мавжудлиги исботи" деб аталади. "Исбот" сўзи бу ерда англашилмовчиликларга олиб келиши мумкин, зотан бунда дедуктив маънода "исбот" тушунилмайди [7-бобга қаранг]. Энг аввало, дедуктив исбот ўзининг далилларини исботлай олмайди. Бунга уринишлар чексизликка регрессга, мантиқий бузуқ доирага ёки дедукция занжирининг ўзбошимчалик билан бузилишига олиб келади. [Юқорида *скептиклар* ҳақида қаранг.] "Исбот" деганда экспериментал фанлардаги эмпирик тасдиқлаш маъносидаги исбот ҳам тушунилмайди. [Бунинг устига, эмпирик верификация тушунчаси ҳам муаммоли ҳисобланади, Поппернинг нуқтаи назарига қаранг, 29-боб.]

Муҳокама қилинаётган "исботлар" шундай ўзига хосликка эга. Улар ҳиссий идрок унинг ташқарисида бўлган нимагадир ишора қилади ва бу ниманидир биз Худо деб аташимиз мумкин, дея уқтиради.

Шуни қайд этиш керакки, бу исботларда гап Худонинг моҳиятини билиш ҳақида эмас, балки Худонинг мавжудлигига эътиқодни асослаш ҳақида боради. Худонинг моҳияти ёки хусусиятларига доир масала қўйилганида, Фома, биз уни дунёвий ақл эмас, балки Ваҳий ва эътиқод ёрдамида ёритишимиз мумкин, деб ҳисоблайди.

Ниҳоят, шуни айтиш керакки, Худонинг мавжудлиги фойдасига қилинган бу исботлар эътиқодли христиан учун ҳал қилувчи бўлиб ҳисобланмайди. Ваҳий ва эътиқод Худо билан ўзаро алоқа учун етарли. Аммо бундай исботлар эътиқодсиз кишиларни Худога юзлантиришда фойдалидир.

Биз Худонинг рационал далиллаш шакли сифатида мавжудлигининг исботи ҳақида гапирганимизда, унда, албатта, қуйидагиларни ҳам ҳисобга олиш керак бўлади. Маъқул ва ишончли асос сифатида кўздан кечирилувчи исбот ҳар хил фалсафий анъаналарда турлича бўлади. *Неоплатониклар, томистлар ва скептиклар* ҳар хил фундаментал қарашларга асосланадилар ва шунинг учун бундай исботларда нима ишончли асос бўлади, деган саволга турлича жавоб берадилар. Буни конкрет равишда кўриб чиқамиз. Неоплатончилар Худонинг мавжудлиги исботидан фойдаланмайдилар, зотан улар Бирламчи Манба, Худодан бошлаб, Ундан пастга, дунёга томон ҳаракатланадилар. (Неоплатончилар учун гап бундан кўра кўпроқ дунёнинг мавжудлиги исботи ҳақида кетиши лозим бўлса керак!) Худонинг мавжудлигини исботлаш билан номиналистлар ҳам шуғулланмайдилар, чунки улар ақл ҳиссий идрок қилинувчи алоҳида нарсалардан юқори кўтарила олмайди, деб ҳисоблайдилар. Улардан юқорида фақат эътиқод ва Ваҳий мавжуд бўлгани туфайли,

Худонинг мавжудлиги фойдасига рационал далиллар йўқ. Фақат аристотелчиларгина, бу сўзнинг кенг маъносида, Худонинг мавжудлигини исботлаш билан шуғулланадилар. Бу шу туфайли мумкин бўладики, улар ақлга алоҳида ҳиссий нарсаларнинг чегарасидан чиқувчи фаолият майдонини тақдим этадилар (концептуал реализм) ва пастдан, шу нарсалардан бошлаб, кейин юқорига қараб ҳаракат қиладилар (мўътадил концептуал реализм).

Аввал Кентерберийлик Ансельм (1033/34—1109)га тегишли бўлган Худо мавжудлигининг онтологик далилини кўриб чиқамиз, кейин эса Фомада дуч келиш мумкин бўлган "беш усул" — Худо мавжудлигининг беш исботига тўхталамиз.

Онтологик далил (Ансельм)

Дастлабки яқинлашишда бу далил қуйидагидан иборат. Бизнинг Худо ҳақидаги ғоямиз — бу Мукаммаллик (Олий Мавжудот) ҳақидаги ғоядир. Биз ўзимизга бундан ортиқ мукаммалликни тасаввур қила олмаймиз. Эркин (реал) мавжудлик нисбий (масалан, тўқиб чиқарилган) мавжудликка қараганда мукаммалроқдир. Шундай қилиб, Худо энг олий Мукаммаллик сифатида эркин Реаллик тарзида мавжуд бўлиши керак.

Бу далиллаш усули шунга асосланадики, мукаммаллик ғоясининг ўзи мукаммал ҳисобланади ва Мукаммаллик мавжуд бўлиши керак, зотан мавжуд бўлмаган мукаммаллик мавжуд Мукаммалликка нисбатан номукаммалроқдир [Декартнинг далилига солиштиринг, 10-боб].

Бу онтологик далил Ансельм яшаган даврдаёқ танқидга учради. Бошқалардан ташқари, кейинчалик уни Кант танқид қилди. Кант, ўз фалсафасидан келиб чиқиб, Худонинг мавжудлигини исботлаш ёки инкор қилишга доир ҳар қандай уринишлар билан баҳсга киришади [18-боб]. Танқид қисман Худонинг мавжудлигини Худо тушунчасидан чиқариб бўлмайди, деган мулоҳазадан иборат бўлди. Бундай танқид номиналистик хусусиятга эга. Шунингдек, танқидчилар жигарранг тушунчасининг ўзи жигарранг бўлиши шарт бўлмагани каби, мукаммаллик тушунчаси ҳам мукаммал бўлиши шарт эмас, деб таъкидладилар.

Бу онтологик далилни мукаммал юз долларлик банкнота ғоясидан чўнтагимизда шундай банкнотанинг мавжуд бўлишини келтириб чиқариб бўлмайди, деб ҳисобловчи мутафаккирлардан ҳимоя қилишда номоддий феноменлар мавжудлигининг концептуал реалистик тахминига асосланиш мумкин. Агар биз Пифагор теоремасининг мукаммал ғоясига эга бўлсак, концептуал реалистларга мувофиқ, бундай теореманинг мавжудлигини биламиз. Модомики, Худо номоддий экан, Унинг мавжудлиги ҳақида мулоҳаза юритишда юз долларлик банкнотага ўхшаш моддий нарсалар учун кучга эга бўлган далилларни қўллаш мантиқсиз бўлади. Бу мулоҳазаларга математик тушунчаларга

ўхшаш номоддий феноменлар учун қўлланувчи далиллар дахлдор.

Бу мисолдан ёқловчи ва қарши далиллар ҳар хил асосий фалсафий позициялар нуқтаи назаридан баҳоланиши лозимлиги кўринади. (Бир вақтнинг ўзида бу ҳатто фалсафанинг диний масалалар билан шуғулланиш қобилияти инкор қилинган ҳолларда ҳам теологик баҳслар учун фалсафий тайёргарлик зарурлигини кўрсатади. Бундай инкорнинг ўзи рационал асосланган бўлиши керак.)

1) Космологик далил

Асосан олганда у қуйидагидан иборат. Дунёда ўзгаришлар содир бўлади. Уруғлар ўсимликларга айланади, гўдаклар ўсиб улғаяди ва ҳоказо. Аммо мавжуд ҳодисадаги ҳар бир шундай ўзгариш бу ўзгаришдан ташқари алоҳида нимагадир ишора қилади. У бу ўзгаришнинг манбаи ҳисобланган нарсага ишора қилади. Ҳар бир ўзгарувчи ҳодиса, шу асно, ўзгаришнинг бошланғич пункти бўлиб хизмат қилувчи бошқа ҳодисага ишора қилади.

Исботнинг ғояси шундаки, ўзгариш бир вақтнинг ўзида ўзининг хусусий сабаби бўла олмайди. Ўзгариш келиб чиқиши учун бошқа ҳодиса зарур. Бу йўл билан биз ўзгарувчидан ўзгарув сабабига томон, кейин бу сабабдан унинг сабабига томон ҳаракатланишимиз мумкин. Биз бу йўналишда чексиз ҳаракатланишимиз мумкин. Бунга шажара бўйлаб авлоддан аждодларга томон ҳаракат конкрет мисол бўла олади. Аммо биз ҳаракатланувчининг ҳаракатлантирувчига томон бундай регресси чексиз давом этиши мумкинлигини тасаввур қила олмаймиз. Биринчи ўтиш мавжуд бўлиши керак. Бунинг тескариси ақлга сиғмайди.

Бинобарин, ўзи ҳеч нарса билан белгиланмайдиган, аммо барча ўзгариш ва барча ҳаракатларнинг манбаи ҳисобланадиган биринчи сабаб мавжуд бўлиши лозим. Бу биринчи сабаб "Биринчи ҳаракатлантирувчи" ҳисобланади ва, Фомага мувофиқ, биз уни Худо деб атаймиз.

Шуни қайд этиш керакки, Фома биринчи сабаб Худодир, демайди, балки биз уни Худо деб атаймиз, дейди. Далилнинг моҳияти Худо (Биринчи сабаблигидан ташқари) *нима* эканлигини кўрсатишдан эмас, балки Худонинг *мавжудлигини* уқтириш ақлга мувофиқ эканлигини кўрсатишдан иборат.

Худо мавжудлигининг космологик исботига қарши бир нечта эътирозлар мавжуд. Ҳамма ўзгарувчи нарсалар ўзининг ўзгариши учун бошқа нимадандир импульс олиши керак, деган далилга шубҳа билдириш мумкин. Ахир, нарсалар ўзича ўзгара олмайдими? Бу шубҳа бизни нарса нима эканлиги ва у ўзгариш кучлари билан қандай боғлиқлигини муҳокама қилишга чақиради. Томистик тушуниш актуаллик ва потенциаллик (*actus ва potentia*) ҳамда тўрт "сабаб" ҳақидаги таълимотга асосланади.

Бошқа эътироз шундан иборатки, Биринчи сабаб мавжуд бўлиши керак, деган фикрга қўшилиш ақлга мувофиқ бўлмай-

ди, шу сабабданки, биз чексиз регрессияни тасаввуримизга сиғдира олмаймиз. Ахир, дунё, таянч нуқтасига эга бўлмаслик маъносида, чексиз бўлиши мумкин эмасми?

Яна бир эътироз Фоманинг битта ва фақат битта Биринчи ҳаракатлантирувчи мавжудлиги ҳақидаги фарази билан боғлиқ. Аммо бу рационал нуқтаи назардан ишончли бўладими?

Ниҳоят, бу далил христианлар Худосининг мавжудлигини эмас, балки нари борганда Биринчи сабабнинг мавжудлигини исботлайди (у албатта жонлантирилган христиан Худоси бўлиши шарт эмас). Биринчи сабабнинг христианлар Худосига айнанлигини даъво қилиш учун бошқа асослар зарур. Фоманинг таърифлари у бу қийинчиликларни тушунгани ва шунинг учун ўз далилларини кенг тарқатишга интилмаганини кўрсатади.

2) Каузал далил

Бу далилнинг моҳияти космологик далилнинг моҳиятига мос келади, аммо у, асосан, сабаб ва оқибатнинг алоқасига асосланади. Ҳар қандай оқибат ўзининг сабабига ишора қилади, бу сабаб яна унинг сабабига ишора қилади ва ҳоказо Космологик далил актуаллик ва потенциаллик ҳақидаги таълимот ва кенг маънодаги ўзгариш тушунчаси билан боғлиқ. Шу билан бир вақтда, каузал далил сабаб ва оқибатнинг специфик алоқасидан келиб чиқади.

3) Заруратга асосланган далил

Асосан олганда у қуйидагидан иборат. Ердаги ҳар қандай нарса принципиал жиҳатдан тасодифий ҳисобланади, шу маънодаки, унинг мавжудлиги зарур бўлмайди. У айни борлигидан фарқли бўлиши ҳам мумкин эди. Мавжуд нарса ва ҳодисаларнинг ўрнига бошқа нарса ва ҳодисалар мавжуд бўлиши ҳам мумкин эди. Бу нарсалар, ҳодисалар ва одамларга тааллуқли. Сиз ёки мен мавжуд бўлишимиз, ёхуд Нью-Йорк ёки Лондон мавжуд бўлиши зарур эмас. Аммо ҳамма нарсалар тасодифий бўлишини ақлга сиғдириб бўлмайди. Зарур ҳисобланган нимадир мавжуд бўлиши керак ва, Фомага кўра, "биз уни Худо деб атаймиз".

4) Мукаммаллик ва борлиқ даражаларига асосланган далил

Биз барча мавжуд нарсалар у ёки бу даражада мукаммал бўлиб, оз ёки кўп борлиққа эга бўлишини кўрамиз. Бинобарин, биз борлиқ ва мукаммаллик градациясини тасаввур қила оламиз. Бу иерархик тартиб ердаги дунёдан ташқарида бўлган ва мукаммал ҳисобланган нимагадир ишора қилади. Бу нимадир Мутлақ Борлиқ бўлиб, уни, Фомага кўра, "биз Худо деб атаймиз".

5) Телеологик далил

Шунингдек, физик-телеологик деб ҳам аталувчи бу далил тахминан қуйидагидан иборат. Биз табиатдаги (*physis*) тартибни кузатамиз ва натижада ҳамма нарсада мақсадни (*thelos*) кўрамиз. Олам қаршимизда яхши тартибга солинган ва аъло даража-

да ташкил қилинган бўлиб намоён бўлади. Дунёдаги тартиб ва унинг кўпгина сирли ўзаро алоқалари унинг пухта ўйланган ва яхши режасидан далолат беради ва бу тағин ушбу режани яратган ва уни бутун оламда актуаллаштирган рационал Руҳга ишора қилади. Бу "режалаштирувчи" Руҳни, Фомага кўра, "биз Худо деб атаймиз".

Шуни қайд этиш керакки, телеологик далил якуний сабаб ёки мақсад ҳақидаги таълимотга асосланган. Якуний мақсад тушунчаси кейинчалик дунёнинг механистик манзараси тарафдорлари томонидан танқид қилинди. [Бу танқидга қарши Спиноза ва Лейбницнинг эътирозларини 11 ва 13-бобларда кўринг.] Дарвинизмнинг юзага келиши бу таълимот атрофидаги баҳсларга янги туртки берди [23-боб].

Ёмонлик муаммоси

Агар Худо барча нарсаларнинг сабабчиси бўлса, унда У барча ёмонликларнинг ҳам сабабчиси бўлмайдими? Фоманинг ёмонлик муаммосига доир айрим фикр-мулоҳазаларини кўриб чиқамиз.

Одамлар ёмонлик деб атайдиган нарсанинг бир қисми биз чекланган дунёда яшаётганимизнинг оқибати ҳисобланади. Нарсалар макон ва замон билан чегараланиши керак. Нарсалар чексиз давом этмайди, улар, шу жумладан инсон ҳам ўткинчидир. Бу чегаралар ва улардан келиб чиқувчи ёмонлик ҳатто энг мукаммал дунёда ҳам зарур. Шунинг учун уларни Худонинг иродасига йўйиб бўлмайди[120].

Кейин, одамлар ёмонлик деб талқин қилувчи нарсаларнинг аксарияти бизга позициямизнинг чекланганлиги туфайли шундай туюлади. Агар уни нисбатан юқори истиқболдан туриб кўздан кечирганимизда, бу зоҳирий ёмонлик йўқолган бўларди.

Айрим ёмонликлар барибир реал ва Худо томонидан яратилган бўлиб қолади. Булар гуноҳларимиз учун бизга Худо берган жазонинг натижаси ҳисобланган ёмонликлардир. Аммо бу ёмонликларнинг бирламчи сабаби Худо эмас, инсоннинг гуноҳлари ҳисобланади.

Инсоннинг гуноҳлари, реал ёмонликлар, Худодан эмас, балки инсоннинг эркин ҳаракатларидан келиб чиқади. Тўғри, Худо одамларга ирода эркинлигини, тўғри ва гуноҳли ҳаёт ўртасида танлаш имкониятини берган. Аммо Худо ирода эркинлигидан нотўғри фойдаланилиши, ёмон ҳаракатларнинг сабабчиси бўла олмайди, зотан бундай ёмонлик айнан Худо ва яхшиликнинг йўқлиги тарзидаги йўқлик маъносидаги ёмонлик ҳисобланади. Бу йўқлик *мавжуд* эмас ва, бинобарин, сабабга, айниқса, Худо каби сабабга эга бўлмайди.

---

[120] Лейбницнинг *теодицеяси*, яъни бу дунё мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшисидир, деган тасаввурнинг ҳимоясига қаранг.

Шу билан биз етук схоластиканинг йирик арбоби, Рим-католик черковининг бош файласуфи, аристотелизм билан христианликни уйғун синтез қилган мутафаккир Фома Аквинский таълимотининг муҳокамасини тамомлаймиз.

Оккам — синтездан скептицизмга

Эътиқод ва ақл, черков ва давлатнинг томистик уйғунлашган синтези Ўрта асрлар равнақ топган даврдан далолат берди (XIII аср). Бу даврда, минтақавий тафовутларга қарамай, маданий ва диний бирдамликка эга бўлган нисбатан барқарор жамият ҳукм сурди. Бу жамият, *universitas hominum*, феодал табақаланишга қарамай, умумий христиан маданияти билан бирлаштирилган бўлиб, унинг марказида инсон турар эди. Аммо шуни ҳам қайд этиш керакки, одамлар ҳам жамиятнинг бир қисми, ҳам "тортиш маркази" Худо ҳисобланган мавжудотлар сифатида тушуниларди.

Бу даврда папа ва черков ўз буюклигининг чўққисига кўтарилди. Папа билан император ўртасидаги ихтилоф папа фойдасига ҳал бўлди.

Аммо бу черков ҳукми остидаги *universitas hominum* узоққа чўзилмади. Тахминан 1300-йилларда шоҳидлардан бири француз руҳонийлари папанинг фуқаролари сифатида эмас, балки французлар сифатида иш тутишади, деб қайд этади. Мамлакатга мойиллик папага садоқатдан ҳам кучлилик қилган эди. *Миллий давлат* (айни ҳолда Франция) ҳатто руҳонийлар учун ҳам умумий христиан бирдамлигидан кўра кўпроқ кучли сиёсий реалликка айланди.

Яхши ташкил қилинган миллий давлатларнинг пайдо бўлиши, қайд этиб ўтилганидек, қирол ва аристократия ўртасидаги кескинликнинг кучайишига олиб келди. Идеологик жиҳатдан бу кескинлик абсолютизм ва конституционализмнинг зиддияти кўринишида ўз ифодасини топди. Натижада ҳукмдорлар ва фуқароларнинг ўзаро муносабатлари масаласи янада чуқурроқ таҳлилдан ўтказилди. Агар қирол абсолют ҳокимиятга эга бўлса, у ҳолда фуқаролар абсолют итоат қилишлари керак. Бу ҳолда адолатсиз ва золим ҳукмдорга қарши қўзғолон *қонуний ҳуқуқли* бўладими? Абсолютистик ва конституцион ҳокимиятларнинг қонунийлиги масаласи ҳам худди шундай қўйилди. Қирол ўз ҳокимиятини Худодан олганми? Миллий ассамблея ўзининг вакиллик характери туфайли ҳокимиятга қонуний ҳуқуққа эга бўладими? Булар маълум маънода анъанавий саволлар эди, аммо энди улар назарий мунозаралар марказида қолди.

Устига устак, бу ва улар билан боғлиқ масалалар қирол ҳокимиятининг кучайиши ва XVII асрда кўпгина мамлакатларда абсолют монархиянинг қарор топиши билан сиёсий жиҳатдан долзарб тус олиб борди. Кейинчалик биз абсолют монархия

ҳақидаги қатор сиёсий таълимотларни, Макиавелли (1469—1529)дан бошлаб Гоббс (1588—1679)га қадар, кўриб чиқамиз.

XIV асрда қирол ва фуқаролар ҳамда папа ва католикларнинг ўзаро муносабатлари масаласи идеологик зиддиятнинг марказида қолди. Қирол (папа) абсолют ҳокимиятга эга бўлиши керакми ёки ҳокимият анъанавий вакиллик ассамблеяларининг қўлида бўлиб, эски қонун ва урф-одатларга мувофиқ ҳаракат қилиши керакми?

Падуалик Марсилий (Marsillius of Padua, 1275/1280—1343) Аристотель позицияларида турувчи антипапист бўлиб, унинг кўпгина фикрлари (*Тинчлик ҳимоячиси-Defensor pacis*, 1324) Реформация ва протестантизм ғояларига оҳангдош эди.

Парижлик Иоанн (Жан / John of Paris, ёки Jean Quidort, 1255—1306) ва Фома Аквинский сингари, Марсилий ҳам жамият ўзига тўқдир, шу маънодаки, уни теологик ёки метафизик асослашсиз ҳам бошқариш мумкин, деб ҳисобларди. Агар Фома учун эътиқод ва ақл, диний ва дунёвийнинг уйғунлиги мавжуд бўлиб, ўзига тўқ жамият илоҳий келиб чиқишга эга бўлган бўлса, Марсилий жамият черковга *боғлиқ эмаслигини* Парижлик Иоанндан ҳам ишончлироқ исботлашга уринди.

Марсилийда сиёсат ва дин, давлат ва черковнинг радикал бўлиниши *эътиқод ва ақлни номиналистик* тушуниш билан боғлиқ. Марсилий христианлик ва рационалистик негизларнинг томистик уйғунлигини рад этади ҳамда эътиқод ва ақл ҳақиқатларининг радикал номувофиқлигини уқтиради. Ўз соҳасида ақл (жамият сингари) ўзига тўқдир. Эътиқод Ваҳийга (масалан, Инжил Ваҳийсига) асосланади ва сиёсатга эмас, балки охиратга тааллуқли бўлиб ҳисобланади.

Марсилий динни (христианликни) инкор қилмайди. Атеизм кўпроқ XVIII асрдаги французларнинг кашфиёти ҳисобланади. Аммо Марсилий динни шу даражада "интериоризация" қиладики, у асосан қандайдир *ортиқ даражада рационал* ва *у дунёга дохил, шахсий* ва *носиёсий* туса киради. Дин ҳар бир кишининг "шахсий" масаласига айланади, черков эса унинг таълимотида ихтиёрий носиёсий ташкилот сифатида намоён бўлади[121].

Марсилийнинг фикрича, жамият фаолиятининг барча турлари давлат назорати остида бўлиши керак, руҳонийлар эса, ижтимоий гуруҳ бўла туриб, давлат рухсат этганидан ортиқ ҳеч қандай ҳуқуқ ва имтиёзларга эга бўлмаслиги лозим. Махсус черков (диний) ҳуқуқи бўлмаслиги керак, руҳонийлар, масалан, папа жамият томонидан "тайинланиши ва бўшатилиши"

---

[121] Марсилийнинг *позицияси* шундай. Аммо, маълумки, Черков унинг даврида ихтиёрий, носиёсий ташкилот бўлмаган. Реформация бўлиб ўтган мамлакатларда Рим-католик черкови ўрнида ҳосил бўлган сиёсий бўшлиқни асосан князлар тўлдирди. Фуқароларнинг князь *диний эътиқодига* бўйсуниши қоидага айланди (*cuius regio, euis religio).* Динни танлаш кишининг "шахсий" иши бўлмай қолди.

лозим. Дин соҳасида тушуниш қийин бўлган ва фақат махсус тайёрланган юқори малакали мутахассисларгина талқин қилишлари лозим саналган ақлнинг ҳеч қандай диний ҳақиқатлари йўқ. Эътиқод ва ақл бўлингандир. Библия фақат диний билим манбаи ҳисобланади. Шунинг учун папанинг сўзларига бошқа христианларнинг сўзларидан ортиқ аҳамият бериш учун асос йўқ. Шу туфайли, Марсилийнинг фикрича, айнан черков собори эътиқод масалалари юзасидан қарорлар қабул қилиши керак.

Марсилийнинг тафаккурида ҳам секуляризацияга, ҳам энг сўнгги протестантизмга мойиллик тенденциялари кўзга ташланади. *Секуляризация* шунда ифодаланадики, диний ва этик мақсадлар ўрнига биринчи ўринга инсоннинг "табиий", биологик асоси ва унинг ижтимоий фойдали функциялари чиқади. *Протестантизм* эса шундан иборатки, Марсилий, эътиқод ва ақлни кескин ажратиб, динни қандайдир хусусий нарса сифатида белгилайди. Бу чегарани ўтказар экан, у шу билан бирга ("волюнтарист" сифатида) рационалликдан кўра кўпроқ иродага аҳамият беради. Дастлабки реформаторлар сингари, Марсилий ҳам умумий христианлик эътиқодининг *ягоналигидан* келиб чиқади.

Уильям Оккам (1285—1349) францисканлик монах эди. Сиёсатчи сифатида у Ўрта асрлар конституционализмининг папа абсолютизмидан консерватив ҳимоячиси ҳисобланарди. Файласуф сифатида у номиналист ва волюнтарист эди. Ғоялар ривожланиши тарихига келганда, Оккам Мартин Лютер ва протестантизмнинг ўтмишдоши бўлиб чиқди.

Фома *концептуал реалист* эди. Тушунча ва тамойиллар унинг учун табиатда *мавжуд*. Бу тушунча ва тамойиллар *устида* фикр юритиб, биз, масалан, дунёнинг келиб чиқиши ҳақида (Яратгувчи сифатидаги Худо ҳақида) реал билимга эга бўлиши мумкин. Оккам *концептуал номиналист* эди. Онгдан ташқарида (экспериментал тарзда) мавжуд ягона нарса бу ҳиссий идрок қилинувчи нарсалар (жисмоний *партикуляриялар*)дир. Тушунчалар фақат бизнинг онгимизда ментал, алоҳида феноменлар (ментал *партикуляриялар*) сифатида мавжуд бўлади. Биз ақлимиздан алоҳида — идрок қилинувчи ва ментал — нарсалар (*партикуляриялар*) ҳақида ўйлаш учун фойдаланишимиз мумкин. Шунинг учун универсалиялар ҳақидаги мулоҳазаларга асосланувчи теологик спекуляциялар учун асос йўқ. Теология ва инсоннинг Худога муносабати, биринчи навбатда, Библияни ўрганиш ва Муқаддас китобга эътиқодга асосланади. Хуллас, номинализм ақл ва эътиқоднинг маълум даражада фарқланишига ҳамда метафизика ва спекулятив теологиядан маълум даражадан воз кечилишига олиб боради. Бинобарин, айрим маънода интеллектуал уринишларнинг маркази фалсафадан тажриба фанларига кўчиб ўтади. Биз бу бурилишга 7-бобда яна қайтамиз.

Ваҳий (Библия) христианлик ҳақиқатларининг ягона манбаи бўлгани туфайли, абсолют ҳукмдор ҳисобланган папа бошчилигидаги черков иерархиясини оқловчи далил топиш жуда қийин. Муқаддас китобни тушуниш уқуви ва христианлик эътиқодига фақат теологик маълумотга эга бўлганларгина эга эмас. Оккам папа диний масалаларда ҳал қилувчи сўзга эга, деган тезисга қарши чиқади. У папа ҳокимиятини назорат ва танқид қилиши мумкин бўлган умумий черков соборларини чақиришни қаттиқ туриб талаб қилади. Шу билан бирга, Оккам соборлар ҳам хато қилиши мумкинлигини тушунади. Шунга қарамай, у XVI—XVII асрларда одатда Францияда бўлгани сингари, скептик позицияларда турмайди. У вакиллик соборларининг хурофотлардан холи танқиди ҳақиқатга олиб бориши мумкин, деб ҳисоблайди. Оккам ҳақиқат *ягоналигига* заррача шубҳа қилмайди.

Лютер — волюнтаризм ва номинализм: фақат эътиқод

XVI асрда Рим-католик черкови расман иккига бўлинди. Аввал реформаторлар фақат черковни қайта ташкил қилмоқчи бўлдилар. Аммо уларнинг теологик ноортодоксаллиги ва пападан эркин сиёсий мавқеи индивиднинг эътиқоди ва паноҳ топиши ҳақидаги анъанавий черков тасаввурларини ўзгартирган инқилобга олиб келди. Теологик жиҳатдан Мартин Лютер (1483—1546) *Библия* ва *индивиднинг эътиқодини* ҳимоя қилиб, *анъаналар* ва *папага* қарши чиқди. Бу индивид Худо билан муносабатларида анъаналар ёки черков кўринишидаги бирон-бир воситачисиз қолганини англатарди. Бу ўринда реформаторлик ҳаракати паноҳни анъанавий черков ва урф-одатлар нуқтаи назаридан тушунишга нисбатан ҳам танқидий позицияни эгаллади. Радикал пуритан секталари паноҳ топишнинг "сеҳр-жодули воситалари"ни бидъат сифатида инкор қиларди. Натижада Реформация магиянинг дунёдан четлатилишига олиб келган диний-тарихий жараёнда ўзининг ролини ўйнади [Веберннинг "дунёни сеҳр-жодудан халос қилиш" (*Entzauberung der Welt*) тушунчасига қаранг, 27-боб].

Теологик масалаларда Лютер асосан янги йўлдан (*via moderna*) борди, яъни Уильям Оккамнинг *номинализмига* асосланди. Амалда бу Ўрта асрларнинг ақлга мувофиқ ва тўғри ташкил қилинган космос ҳақидаги фалсафий ғояси (томистик *ordo* ғояси)га нисбатан танқидий муносабатга олиб борарди. Лютерда биз томистик анъаналарда кўришимиз мумкин бўлган аристотелча антропологиянинг жиҳатларини топиш жуда қийин. Лютер Августинга қараб борувчи ва кейинчалик Гоббс, Ницше ва Фрейд томонидан ривожлантирилган пессимистик антропологияга асосланади.

Оккам сингари, Лютер ҳам эътиқодни ақлдан юқори қўяди. Инсон эътиқод масалаларида билиши керак бўлган ҳамма нар-

са Муқаддас китобда ёзилган. Христианлар нимага эътиқод қилишлари лозимлигини билиш учун черков руҳонийлари, черков соборлари ёки папага мурожаат қилишлари керак эмас. Лютер, шунингдек, Библиянинг аллегорик ёки фалсафий талқинига ҳам шубҳа билдиради. Натижада у Библия талқинидаги ўз далилларини ҳам сезмайди [Лютернинг "Муқаддас китоб ягона авторитет сифатида" тезисини қаранг]. Биз чиндан ҳам билишимиз зарур бўлган ягона нарса шуки, Худо Ўзини одамларга нозил қилган ва одамлар Худо *марҳаматининг* пассив олувчилари ҳисобланади. Эътиқод Худо билан тўғридан-тўғри ва бевосита алоқани таъминлайди. Лютер учун ёлғиз эътиқод (*sola fide*)гина одамларни оқлашнинг ягона воситаси ҳисобланади: "Энг аввало, нима деб айтилганини, айнан ёлғиз эътиқодгина, ҳеч қандай ишларсиз, оқлаши, халос этиши ва паноҳ беришини ёдда тутинг"[122]. Бошқа томондан, Лютер эътиқод томонидан бошқарилувчи ақл теологиянинг чўрисига айланиши мумкин, деб уқтиради (ақл *post fidem*). Аммо ақл, эътиқоддан эркин равишда, ўзини эътиқод масалаларидаги ҳакам деб қўздан кечирганида, у иблиснинг қуролига айланади (ақл *ante fidem*). Бу кечириб бўлмас хатодир. Ақлни фалсафий нуқтаи назардан ёлғон ва абсурд бўлиб туюлувчи нарсани қабул қилишга мажбурлаб, ундан воз кечиш керак. Бинобарин, ақл бизга этик ҳаракатларимизнинг йўналишларини кўрсатиб беришга қодир эмас. Лютер фидеизмининг бу тескари томони осонгина иррационализмга айланиши мумкин.

Лютер теологияси шунингдек қизиқ волюнтаристик аломатга ҳам эга (волюнтаризм – лотинча *voluntas* – *ирода* сўзидан). Тўғри ва яхши нарсалар Худо маълум ахлоқий нормалар билан боғлиқ бўлгани учун эмас, балки Худо улар шундай бўлишини истагани учун тўғри ва яхши бўлиб ҳисобланади. Худо яхши ва ёмон, ҳақ ва ноҳақ ўртасида чегара тортганида, бу Унинг эркин иродаси бўлган ("Буюклик иродаси"). Умуман олганда, У бу чегарани бошқача ўтказиши ҳам мумкин эди [Худонинг "барча нарсага қодирлиги" ғоясига ўхшаш]. У Худодир ва, Лютерга мувофиқ, Унинг иродаси учун ҳеч қоида ёки меъёр ўрната олмайди. Аксинча, Худонинг эркин иродаси барча нарсалар учун қоида бўлиб ҳисобланади. У истаган нарса тўғри бўлиб чиқса, бу Худо шуни истагани учун шундай бўлмайди. Аксинча, бу Худо рўй берган нарса тўғри бўлишини истагани учун шундай бўлади. "Бу Руҳ эркин экан, У биз истаган ерда эмас, балки Ўзи истаган ерда кезади"[123]. Биз Худонинг иродасига қоида ва меъёрлар ўрната олмаймиз. Агар уларни

---

[122] *М. Лютер.* Свобода христианина. Перевод В. Комарова. – В кн.: *М. Лютер.* Избранные произведения. – СПб, 1994. – С. 28.

[123] *М. Лютер.* О рабстве и воле. Перевод Ю. Каган. – В кн.: *М. Лютер.* Избранные произведения. – СПб, 1994. – С. 187.

ўрнатадиган бўлсак, биз гўё Яратгувчининг қўшимча яратувчисини киритган бўламиз ва бу билан Уни эътиборсиз қолдирамиз [Гроцийнинг бу волюнтаризм танқидига қаранг, 8-боб].

Лютернинг фикрлари мисолида, шунингдек, Оккамнинг номинализми билан этик-теологик волюнтаризм ўртасидаги ички алоқани ҳам кўриш мумкин. Номиналистик нуқтаи назардан, Лютер Худо ҳам бўйсуниши керак бўлган этик тамойиллар мавжуд, деб эътироз билдириши мумкин эди. Ўз навбатида, волюнтаризм христианча этикани децизионистик Худонинг иродаси билан боғлайди (децизионизм – бирор нарсанинг умумий норма асосида эмас, балки эркин *қарор* асосида ўрнатилиши). Шундай қилиб, Худо ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган абсолют Буюклик сифатида тушунилади. Биз бундай далиллаш усулига янги сиёсий шароитларда ҳам дуч келамиз. Уни Гоббс абсолют монархияни қонунийлаштириш учун қўллайди (Гоббс дунёнинг эгасига "ўладиган Худо" деб қарагани, унинг сиёсий фалсафасида децизионизм ва волюнтаризм марказий ўринни эгаллагани тасодифий бўлмаса керак). Маълум маънода, Лютер учун дунё ҳам, ахлоқ нормалари ҳам тасодифий, деб айтиш мумкин. Мантиқий нуқтаи назардан, улар аслидагидан бошқача бўлиши мумкин эди.

Лютернинг сиёсий тафаккури диний ва дунёвий ҳокимиятларнинг ўзаро муносабати атрофида айланади [Геласийнинг икки ҳокимият ҳақидаги таълимотига ўхшаш]. Расман Лютер бугунги кунда черков ва давлат функцияларининг бўлиниши сифатида маълум бўлган тушунчани асослайди. Амалда черков ўзи эга бўлган давлат устидан таъсирнинг бир қисмини йўқотади. Лютер учун гап Худо томонидан яратилган, аммо турли функцияларга эга икки подшолик ёки бошқарув тизимлари ҳақида боради. Дунёвий бошқарув жамиятда ҳуқуқ ва тартибни сақлаш институти бўлиб ҳисобланади. Бу бошқарув қилични ишлатади. ("Давлатнинг қиличи қизил ва қонли бўлиши керак"). Диний бошқарув Сўзни ишлатади ва фуқароларнинг ҳам, ҳукмдорларнинг ҳам виждонига мурожаат қилади.

Дунёвий бошқарув ҳақидаги таълимот лютерча пессимистик антропология билан боғланади. Инсон аслида кишан ва тушовлар ёрдамида жиловланиши керак бўлган ёввойи ва шафқатсиз ҳайвондир[124]. Жамият дунёвий бошқарувсиз хаос ва барчанинг барчага қарши уруши ҳолатида бўлар эди [қаранг: Гоббс, 9-боб]. Барчамиз гуноҳкор ва ёмон бўлганимиз туфайли, Худо бизни қонун ва қилич ёрдамида жиловлайди, натижада ёмонликни яширин ҳаракатларга айлантиришимиз осон бўлмай қолади. Лютернинг нуқтаи назаридан, одамлар Аристотель ва Фома Аквинский учун бўлгани сингари, "ижтимоий ва сиёсий ҳай-

[124] *М. Лютер.* О светской власти. Перевод Ю. Голубкина. – В кн.: *М. Лютер.* Избранные произведения. – СПб, 1994. – С. 136.

вонлар" ҳисобланмайди. Грек антропологияси ва ordo (иерархик тартиб) ғоясининг Ўрта асрлардаги синтези бу ерда очиқойдин парчаланади.

Лютернинг икки ҳокимият ҳақидаги таълимоти инсон ички ва ташқи ҳаёти (ички ва ташқи инсон)нинг муҳим фарқланишига олиб боради. Дунёвий бошқарув ташқи ҳаракатлар билан чекланади. У турмуш, мулк ва дунёвий ишларни тартибга солади. У инсоннинг ички ҳаёти (ички инсон) учун ҳеч қандай қонунлар ўрната олмайди. Бу ерда ёлғиз Худо ҳукм суради. Шундай қилиб, ички инсон дунёвий ҳокимият соҳасига тааллуқли эмас. Чунончи, Лютер бидъат қилич билан қирқилиши керак эмас, деб ҳисоблайди. У билан Худонинг Сўзи курашиши керак. "Бидъат – диний нарса; уни ҳеч қандай қилич билан чопиб, ҳеч қандай оловда ёқиб, сувда чўктириб бўлмайди. Бунинг учун биргина Худонинг Сўзи кифоя ва у буни амалга оширади"[125]. Умуман олганда, бу ерда гап ички позиция ва ташқи ҳаракатлар ўртасидаги муҳим юридик чегараланиш ҳақида боради (бу ерда шунингдек ахлоқ ва қонунийлик ўртасидаги фарқларнинг контурлари ҳам кўзга ташланади). Дунёвий ҳокимият ички фикрлар учун эмас, фақат ташқи ҳаракатлар учун жазолаши мумкин. Бу ғоянинг амалий натижалари у илгари сурилганидан сўнг *анча вақт ўтиб намоён бўлди.*

Модомики, дунёвий бошқарув Худо томонидан ўрнатилган экан, давлатга қарши исён бир вақтнинг ўзида Худога қарши исён бўлиб ҳам ҳисобланади. Шунинг учун, деб ҳисоблайди Лютер, давлат қилич ишлатишга мажбур бўлар экан, бу билан у "Худога *хизмат қилади*". *Бундан келиб чиқиб, Лютер деҳқонларнинг князларга қарши курашини қаттиқ қоралайди* (1524–1525 йиллардаги Герман Деҳқонлар уруши). "Бу юзсизларга мушт билан бурнидан қони келадиган қилиб жавоб бериш керак"[126]. Лютер давлатни Худо ўрнатади деб ҳисоблагани туфайли, унинг ҳукмдорларига "Худонинг қамчиси ва қиличи" *сифатида* қонуний тус беришга муваффақ бўлди[127]. Агар тарихий шарт-шароит

---

[125] *Ўша ерда.* – С. 152.

[126] M. Luther. "Ein Sendbreif von dem harten Buchlein wieder die Bauern" — In Werke. Hrsg. Von K. Aland. Bd. 7. – Stuttgart, 1962. Бу хатнинг услуби алоҳида ўрганишга лойиқ. "Деҳқонлар ҳеч қандай панд-насиҳатларни қабул қилишни истамаганларидек, гапга қулоқ солишни ҳам истаётганлари йўқ. Шунинг учун уларнинг қулоқларини ўқ билан шундай тозалаб қўйиш керакки, бошлари парча-парча бўлиб сочилиб кетсин ... Яхшиликча айтилган Худонинг *сўзига* қулоқ солишни истамаганлар бошқа *узра қилич кўтарган жаллодни* эшитишлари керак" [S. 212]. "Гапга қулоқ солмайдиган, ўжар, бағритош ва сўқир деҳқонга раҳм қилмаслик керак. Ҳамма кучи борича уларни, худди қутурган итларни сингари, қириши, сўйиши, ўлдириши ва таъқиб қилиши керак". [S. 212].

[127] Қаранг: *Мартин Лютер.* Дунёвий ҳокимият ҳақида. Бу Лютер ҳукмдорларни танқид остидан чиқаради, дегани эмас. "Дунё яратилганидан бошлаб доно ҳукмдор – ноёб қуш, мўмин ҳукмдор эса ундан ҳам оз. Одатда улар ё дунёдаги энг буюк нодонлар, ёки энг буюк золимлар бўлишади; улардан доимо энг ёмон нарсани ва камдан-кам ҳолларда яхшиликни кутиш керак" [С. 152]. Эҳтимол, шуни ҳам айтиб ўтиш керакки, Лютер, гарчи одамларни гуноҳкор золимлар сифатида кўздан кечирса-да, *ҳокимиятни* ҳокимият сифатида қонунийлаштиради.

ва сиёсий-теологик анъаналар ҳисобга олинса, бундай асослаш тушунарли бўлади. Бошқа томондан, Германиянинг яқин тарихидаги воқеа-ҳодисалар нуқтаи назаридан, ҳокимиятга итоаткорлик тамойили ва оппозициянинг ичкарига қаратилиши ("ички эмиграция") шубҳали мерос бўлиб кўринади.

Лютернинг антисемитча руҳдаги хатларида унинг ўзига хос қўпол услуби ўз ифодасини топган [қаранг: Яҳудийлар ва уларнинг ёлғони ҳақида, 1543]. Уларда Лютер, шу жумладан, синагогаларга ўт қўйиш, яҳудийларнинг уйларини вайрон қилиш ва яҳудий ўсмирларни оғир меҳнатга мажбурлаш христианларнинг бурчи эканлигини уқтиради. XX аср антисемитизми ва нацизми нуқтаи назаридан бу матнлар оғир ассоциациялар уйғотади (фақат нацистлар тарғиботи улардан осонгина фойдаланган учун эмас). Шунга қарамай, Лютер билан Гитлернинг ирқий назарияси ўртасида тўғридан-тўғри алоқа ўрнатиш нотўғри бўларди. Аммо бу, шунингдек, Лютернинг барча мероси ҳам бугунги кунда сиёсий ва теологик жиҳатдан фойдали эмаслигини кўрсатади.

Университет анъанаси

Европадаги энг кекса университетларга Ўрта асрларда асос солинди. Кўпинча манбаларнинг чекланганлиги ва Ўрта асрлардаги университет тушунчасининг ноаниқлиги туфайли, у ёки бу университетга қачон асос солинганлигини аниқ айтиш мушкул. Масалан, Францияда айримлар Париж университетини Платон Академиясининг давоми деб ҳисоблайди. Маълумки, Платон Академияси Римдан Парижга кўчирилган. Тарихий нуқтаи назардан бу, албатта, муболаға ҳисобланади, аммо унда оз бўлса-да ҳақиқат ҳам йўқ эмас. XII аср охирида ташкил топган Европа университетлари антик маориф тизимида маълум илдизларга эга эди. Университетлар ўзларини грекларнинг эркин инсонга ўқитилиши лозим бўлган *етти эркин санъат* ғояси билан боғлардилар. Бу санъатлар икки гуруҳга бўлинади. Биринчи гуруҳ, *тривиум* (*trivium*), ёки уч ёқлама йўл, грамматика, риторика ва диалектикани ўз ичига олади. Улар Антик даврда нотиқ ва сиёсатчи учун зарур ҳисобланган фанлар қаторига киради. Иккинчи гуруҳ, *квадриум (quadrivium)*, ёки тўрт ёқлама йўл, геометрия, арифметика, астрономия ва мусиқани ўз ичига олади. Платон ва пифагорчилар ўзларининг педагогик таълимотларида бу фанларга марказий ўринни берадилар. Айтиш мумкинки, антик эркин санъатлари, *artes liberales*, айниқса, *тривиум* фанлари, кўп жиҳатдан Ўрта асрлар университет анъанасининг асосини ташкил қилади.

Антик даврдан Ўрта асрларга ўтишнинг *узлуксизлиги* доим ҳам бунчалик яққол деб ҳисобланмаган. XVIII—XIX аср тарихчилари кўпинча антик маданият оми Ўрта асрларда ғойиб бўлган ва Ренессансгача қайта тикланмаган, деб ҳисоблайдилар. Ҳозир

бу ўтишга анча ўйлаб баҳо берилади. Биз Ўрта асрларда уч интеллектуал марказ мавжуд бўлиб, улар бир-бири билан муносабатларда етарли даражада эркин бўлганлигини биламиз. Аммо уларнинг барчаси антик меросга асосланарди. Булар – Византия, лотин монастирлари ва араб маданияти. Бутун Ўрта асрлар мобайнида Шарқ Византияда грек тилидаги маориф марказига эга бўлган. Византия (Константинополь)ни 1453 йилда туркlар босиб олди. Ғарбий Европада антик олимлигининг бир қисми монастирларда "музлатилган" эди. Рим империяси қулаганидан кейин маълум маънода фақат христианлик ва черков омон қолди. Мутолаа ва ёзув санъати фақат черков институтларидагина сақланиб қолган эди. VI асрдан бошлаб кейинги бир неча асрлар мобайнида монастирлар Ғарбда эркак ва хотин-қизларга китобий билим бериш ташкил қилинган ягона марказлар бўлиб келди. Турли тил ва турли халқлар билан бўлинган Европада папа черкови умумий Европа маданиятини сақлаб қолишга қодир ягона бирлаштирувчи ва марказлашган куч ҳисобланарди.

Монастир маданияти лотин тилига асосланган эди. Грек тили тез орада унутилди. Бунинг натижасида грек фанлари асослари ва унинг методик руҳига олиб борувчи йўл йўқотилди. Бунинг акси ўлароқ, араб маданияти кўп жиҳатдан антик олимлигига асосланарди. Бу ерда антик асарлар араб тилига жуда эрта таржима қилинган эди. Лотинзабон Европа улар билан анча кейин, X асрдаги ислом маданияти билан тўқнашув даврида, айниқса, Кордовада танишди. Буюк араб файласуфлари ал-Киндий (тахминан 870 йилда вафот этган), Европада Авиценна номи билан машҳур Ибн Сино (980—1037), Европада Аверроэс номи билан ном қозонган Ибн Рушд (1126—1198) Ўрта асрлар университет анъанасида машҳур шахслар ҳисобланган.

Янги ижтимоий шароитларда Европа монастирлари ҳам антик олимликнинг бир қисмини сақлаб қолдилар. Грек ва Рим риторикаси ва диалектикасининг қолдиқларидан янги мазмун учун доира сифатида фойдаланилди. Монахлар, руҳонийлар ва миссионерлар риторикани ўрганишда дарслик сифатида Библиядан фойдаланиб, интеллектуал асос сифатида эса *эркин санъатларга* таяндилар. *"Оми" асрларда Турлик Григорий* (Gregory of Tours, тахминан 538—594), Беда Марҳаматли (Bede the Venerable, тахминан 673—735), Севиллик Исидор (Isidore of Seville, тахминан 560—636) сингари маърифатли олимлар фаолият кўрсатди. Эркин санъатлар орасида *тривиум* биринчи ўринга кўтарилди. Илк Ўрта асрларда *квадриум* фанларига жиддий эътибор берилмади. Антик фанларнинг аксар қисми монахлар учун аҳамиятсиз эди. Антик олимлик Европада фақат маориф давлат ва шаҳар маданиятини ривожлантиришнинг ижтимоий контекстига қўйилганидан кейингина яна долзарб аҳамият касб этди. Биз бунинг ифодасини Каролинг Уйғониши (тахминан 800)

мисолида кўрамиз. Карл Буюк (тахминан 742—814)нинг империясига қудратли қиролликларни бирга ушлаб тура оладиган маъмурий тузилма етишмас эди. Бу янги маориф тизимига зарурат туғдирди. Натижада монастирлар ва кафедрал мактаблар таъсис этилди. Дастлабки университетлар айнан шу мактаблардан ўсиб чиқди.

Дастлабки университетлар маълум маънода XII аср охирининг ижтимоий ва интеллектуал янгилиги бўлди. Бу даврда *universitas* сўзи талабалар ва ўқитувчилар гильдияларига тааллуқли эди. Университет расман *studium generale* деб аталарди. Фақат XV асрда у *universitas* сўзига алмаштирилди. Дастлабки университетлар битта умумий жиҳатга эга — улар шаҳарларда жойлашган эди. Қишлоқ монастир мактаблари ўша даврдаги маориф эҳтиёжларини қондира олмасди. Қишлоқ жойларда ўрта аср университетларининг пайдо бўлиши учун шароит мавжуд эмасди. Фақат шаҳарларгина сони дам сайин ўсиб бораётган талабаларга бошпана беришга қодир эди.

Дастлабки университетлардаёқ биз ихтисослашишга бўлган интилишни кўрамиз. Табобат санъати Салерно ва Монпельеда айниқса ривожланди. Болонья илк юриспруденция марказига айланди. Шимолий Альплардаги Шартр кафедрал мактаби *эркин санъатларни* ўқитиш маркази сифатида донг таратди. XII аср охирида Париж муҳим теологик тадқиқотлар марказига айланди. Ўзининг илмий тадқиқотлари билан Оксфорд университети ҳам жуда эрта донг таратди.

Бу олимлик марказлари тез орада халқаро мақом ва обрўга эга бўлди. Улар бутун Европадан талабаларни қабул қилиб, врачлар, юристлар ва теологларни тайёрлаб чиқарарди. Университетларнинг муваффақияти маълум маънода уларнинг битирувчилари эга бўлувчи ижтимоий устунликлар билан ҳам боғлиқ эди. Масалан, ҳуқуққа ихтисослашган *studium generale*нинг ташкил қилиниши жамият талабларига жавоб берарди, зотан ўша даврда давлат миқёсида ҳам, черковда ҳам малакали юристларга талаб жуда катта эди.

Ихтисослашув тағин шунга ҳам олиб келардики, кўпгина талабалар таҳсилни бошқа университетларда давом эттиришлари керак бўларди. Агар талаба Парижда епископликка ўқиган бўлса, теологияга қўшимча равишда юридик ва каноник маълумот ҳам олиши талаб этиларди. Бу талаб уни Болоньяга етаклаб келарди. Дарбадар талабалар, ваганглар, XII асрнинг ўзига хосликларидан ҳисобланарди. Улар ойлар ва йилларни пиёда дарбадар кезиб ўтказардилар.

Университетлар тез орада шаҳар муҳитида муҳим мавқени қўлга киритдилар. Чунончи, 1200-йиллар атрофида Париж аҳолиси тахминан 50 000 киши бўлиб, шунинг ўндан бирини талабалар ташкил қиларди. Бундай катта гуруҳ маълум маънода ижтимоий нотинчлик манбаи ҳамда уй эгалари ва савдогарлар-

нинг даромад манбаи бўлиб ҳисобланарди. Талабалар ва аҳолининг бошқа қисми ўртасидаги муносабатлар доим ҳам силлиқ кечавермасди. Гувоҳликларга ишонилса, муштлашув ва жанжаллар кундалик ҳодиса саналган. Талабаларнинг кўп йиллик талаёнлари ва бойкотларидан сўнг 1231 йилги папа булласи *Parens scientiarium* – Париж университетининг ўзига хос "Буюк хартия"си катта бурилиш ясади. У университетга ўз низоми ва қоидаларини ҳамда ўқув режалари ва имтиҳон талабларини ўрнатиш ҳуқуқини берарди. Шу билан бир вақтда, турли университетларнинг имтиҳон натижалари ҳақидаги шаҳодатномалари бир-бирига тенглаштирилди. Охир натижада университет корпорация, яъни маълум мухториятга эга муассаса сифатида тан олинди. У шунингдек маориф мазмуни ва шаклини мустақил танлаш ҳуқуқига ҳам эга эди. Шундай қилиб, университетлар черков ва давлат билан ўзаро муносабатларда аста-секин академик эркинликни қўлга киритиб бордилар. Улар ўз имтиёзлари ва ички мухториятга эга бўлдилар. Кейинчалик университетлар доирасида таҳсилнинг жиддий дифференциацияси рўй берди.

XIII асрдаёқ университет тўрт факультет: теология, ҳуқуқ, тиббиёт ва *санъат (artes)* факультетларига бўлинди. Санъат факультетида еттита эркин санъат (тривиум ва квадриум) ўқитиларди. Дастлабки уч факультет "олий" ҳисобланарди. Санъат факультети тайёрлов ва умумий таълим хусусиятига эга эди. Университетда таҳсил олишни истаган ҳар бир киши санъат факультетидан бошлаши керак эди. У кейинчалик бошқа факультетлардан бирида ўқишга қодир бўлиши учун бу факультетда бир неча йил таҳсил олиши талаб этиларди. Бундай узоқ тайёргарлик ҳаддан ортиқ бўлиб кўриниши мумкин. Аммо шуни унутмаслик керакки, ўрта аср талабаси таҳсилни 14—15 ёшида бошлаган, шунинг учун ҳам у, афтидан, маълум умумий маълумотга муҳтож бўлган!

Бундай факультетларга бўлиниш Ўрта асрлар университети доирасида математика ва табиий-илмий фанларга жой топилиши қийин бўлганини кўрсатади. Афтидан, айнан *квадриум* фанлари айниқса кўпроқ камситилган. Математика, геометрия ва астрономия сингари академик фанларга XIII асрнинг ўқув режаларида кам ўрин берилган. Шу билан бирга, ўша даврдаги айрим университетлар "фанлар" билан таҳсил бериш ҳуқуқисиз шуғулланган ва *magistri non regens* деб аталган тадқиқотчиларга эга бўлганини ҳам қайд этиб ўтиш керак. Чунончи, Оксфорд ва Парижда Роберт Гроссетест (Robert Grosseteste, 1175—1253) ва Рожер Бэкон (Roger Bacon, 1214—1292) оптика соҳасида катта ютуқларни қўлга киритдилар. XIV асрда математика Оксфорднинг Мертон коллежида етакчи ўринни эгаллади. Математиканинг шунга ўхшаш тикланиши XIV аср ўрталаридан бошлаб Парижда Николай Орем (Nicholas Oreme, тахминан 1320—1382)нинг раҳбарлиги туфайли кузатилди.

Ўрта асрлар университет муҳитининг муҳим ўзига хослиги махсус мунозаралар ҳисобланади. Бу ерда мантиқий усуллар чархланган ва далиллаш санъати ўрганилган. Кўп сонли мунозара ва дебатлар Петр Абеляр (Peter Abelard, 1079—1142) ва унинг *"Ҳа ва Йўқ" (Sic et Non)* асари атрофида кечган. Лекциялардан (*lectio*) ташқари, Ўрта асрлар маориф тизими ва педагогикасининг муҳим элементи бўлиб диспут ёки муҳокамалар, *disputatio* ҳисобланади. (Ҳатто ҳозирги кунда ҳам илмий даражага номзодлар ўз ғояларининг узоқ муддатли ва жиддий муҳокамасидан ўтишлари керак.) Кейинги мисол муҳокама учун машқлар қанчалик жумбоқли бўлганини кўрсатади: "Икки бошли махлуқ қандай чўқинтирилиши керак — бир шахс сифатидами ёки икки шахс сифатидами?"

Ўрта асрлар университетида ўқиш, энг аввало, китобий олимликни эгаллашдан иборат эди. Масалан, тиббиётни ўқитиш асосан грек, лотин ва араб авторитетларини ўрганишни ўз ичига оларди. Болонья университетидаги тиббиёт бўйича тўрт йиллик курснинг тавсифи мавжуд. Бу ерда ҳар куни тўртта маъруза ўқилган. Биринчи йил араб файласуфи Ибн Сино ва унинг *Тиб қонунлари* дарслигини ўрганишга бағишланган. Иккинчи ва учинчи йилларда Гален, Гиппократ ва Аверроэс ўрганилган. Тўртинчи йил асосан ўтилганлар такрорланган. Тахминан 1300-йиллардан эътиборан Болоньяда мурдаларни ёриб кўриш амалиёти қўллана бошланган. 1396 йилда Франция қироли Монпельедаги университетга мурдаларни ёришга рухсат берган. Монпельеда тиббиёт толиблари шунингдек касалхоналарга операцияларни кузатиш ва жарроҳлик билимига эга бўлиш учун қатнашлари ҳам керак бўлган. Жарроҳлик энг аввало довюраклikни талаб қилгани учун, талабалар ҳамма нарсани ўз кўзлари билан кўришлари керак, деб ҳисобланган. Бир сафар бош чаноқ трепанацияси пайтида талабалардан бири миянинг пульсациясини кўриб ҳушдан кетган. *Магистрнинг* бу ҳолат юзасидан берган изоҳи ҳозирги тиббиёт толиблари учун ҳам қизиқарли бўлиши мумкин. "Менинг маслаҳатим шуки, ҳеч ким операция қандай ўтказилишини кўрмагунича, бундай операцияни ўтказмаслиги керак".

Ўрта асрлар университетида талабалар маълум демократик ҳуқуқларга эга эдилар. Кўпгина жойларда талабаларнинг обрўси ва таъсири ҳозиргига қараганда катта ва кучлироқ эди. Масалан, Болоньяда талабаларнинг гильдиялари ректор ва профессорларни сайлаш ва лавозимдан олиш ҳуқуқига эга бўлган. Лекцияни ҳаддан ташқари кеч бошлаган ёки ўзи эълон қилган курсдан чекинган, ёхуд баён қилинган матндаги қийин жойларни тушунтирмаган лекторга талабалар жарима солишлари мумкин эди. Талабалар бойкот эълон қилган тақдирда лектор ишсиз қоларди. Талабаларнинг бундай кучли таъсирга эга бўлгани шу билан изоҳланадики, уларнинг кўпчилиги бой оилалардан

чиққан бўлиб, лекторга шахсан ҳақ тўлардилар. Фақат 1350 йилда лекторлар биринчи марта Болонья шаҳридан маош олдилар.

Ўрта асрлар университет анъанаси эркаклар томонидан шакллантирилди. Ўрта асрлар жамиятининг интеллектуал ҳаётига хотин-қизларнинг қўшган ҳиссаси ҳақида бизга жуда кам нарса маълум. Ҳолбуки, улар монастирлар ва касалхоналарда баланд мавқега эга бўлганлар. Аммо сўнгги йиллардаги тадқиқотлар Ўрта асрларда ҳам бир нечта буюк аёллар – файласуф ва теологлар бўлганини кўрсатди. Бинобарин, ўзига хос "яширин хотин-қизлар анъанаси" ҳақида ҳам гапириш ўринли бўлади. Чамаси, уларнинг энг машҳури Германиянинг Бинген шаҳри яқинидаги монастирга асос солган бингенлик Хильдегард (Hildegard of Bingen, 1098—1179) бўлса керак. Хильдегард бир нечта китоблар, жумладан *"Худонинг йўлларини бил" (Scivias)* асарини яратган. У аёлнинг эркакка нисбатан "номукаммал"лиги тушунчасини инкор қилади ва Худо тушунчасининг маълум даражадаги феминизациясини тайёрлайди. Шунга ўхшаш ғояларни норвичлик Юлиана (Julian of Norwich, 1342—1416 атрофида) ҳам илгари суради, у Худони "бизнинг Онамиз" деб атайди.

Ўрта асрлар университетларида интеллектуал баҳсларнинг катта қисми номинализм ва реализм атрофида кечди. XIV аср мобайнида номинализм университетларда етакчи позицияни эгаллади. Бунга қаршилик кўрсатишга бўлган турли уринишлар муваффақиятсизликка учради. Номинализм фалсафадаги замонавий йўл (*via moderna*) ҳисобланиб, анъанавий реализм эса эски йўл (*via antiqua*) сифатида талқин қилинди. Теологик жиҳатдан янги йўл маълум маънода Лютерга, фалсафий жиҳатдан эса — Британия эмпирицизмига олиб борарди.

Араб фалсафаси ва фани

Ғарбда грек фалсафаси ва илмий меросининг катта қисми Рим империясининг қулаши ва XIII—XIV асрлардаги маданий ренессанс ўртасида кечган даврда йўқотилди. Аммо "жаҳолат асрлари"да грек фалсафаси ва фани бошқа маданиятга ўтказилди. Кўпинча ғарб фалсафаси ва фани араб-ислом маданиятида "сақлаб қолинган" деган фикр айтилади. Бу тўғри, аммо унга айрим аниқлик киритиш талаб этилади. Араблар грек маданияти ва фанининг пассив сақловчилари бўлмаганлар. Улар эллинистик меросни фаол *ўзлаштирганлар* ва ижодий жиҳатдан ривожлантирганлар, деб айтсак, тўғрироқ бўлади. Бу ўзлаштириш XVI—XVII асрлардаги илм-фан инқилобига қадар дунёнинг жуда катта қисмидаги интеллектуал маданиятда етакчилик қилган янги араб тилидаги анъананинг манбасига айланди.

Рим империясининг шарқий қисмидаги сўнгги фалсафа мактаби Юстиниан I (483—565) томонидан ёпилганидан кейин

кўпгина файласуфлар шарққа кўчиб ўтдилар. Аввал Рим ҳукмдорлиги остида бўлиб, энди араб сулолалари ҳукми остига олинган Миср билан Сурия, Ироқ билан Эрондаги интеллектуал ҳаётда қўққисдан танаффус бўлмаган эди. Сурия, Эрон ва бошқа жойларда эллинистик фалсафий ва илмий анъаналар сақланиб қолганди. Бу ерда Аристотель ва бошқа грек файласуфларининг асарлари сурия тилига жуда эрта таржима қилинган эди. Аммо грек маданиятини ўзлаштиришдаги чинакам юксалиш Бағдод тахтини Аббосийлар сулоласи эгаллаганидан кейин бошланди. Ҳорун ар-Рашид (763/766—809)нинг тахтга ўтириши билан араб дунёсидаги дастлабки ҳар томонлама эллинистик ренессанс бошланди. У жуда кўп асарларнинг сурия тилига таржима қилиниши билан бошланди. Таржималарнинг аксар қисми дастлабки босқичда христианлар томонидан амалга оширилди. Ҳорун ар-Рашид грек тилини ўрганган, грек фалсафий ва илмий асарларини таржима қилган олимларни фаол қўллаб-қувватлаб турди. У шунингдек ўз одамларини Ғарбга грек манускриптларини сотиб олиш учун жўнатди.

Таржима ишларининг муҳим қисми араб тили луғатини бойитиш ва грек тушунчаларига мос келувчи фалсафий ва илмий терминларни ишлаб чиқишдан иборат бўлди. Бу жараёнда Ҳунайн ибн Исҳоқ (Hunayn ibn Ishaq, 808—873) муҳим ўрин тутди. Натижада тилни бундай бойитиш ёрдамида, арабларда қизиқиш уйғотмаган риторика, поэзия, драма ва тарихдан ташқари, грек маданиятининг катта қисмини ассимиляция қилишга муваффақ бўлинди. Уларнинг қизиқишлари асосан фалсафа (Аристотель, Платон ва неоплатонизм), тиббиёт, оптика, математика, астрономия, шунингдек, алхимия ва магия сингари оккультизмга оид фанлар билан боғлиқ бўлди. IX асрнинг охиридаёқ Бағдод араб дунёсининг билим марказига айланди. Араблар фақат эллинистик маданиятни ўзлаштириш билан кифояланмадилар. Улар Эрон, Ҳиндистон ва Хитой билан муҳим алоқалар ўрнатдилар. IX асрнинг бошларида математик ал-Хоразмий (Al-Khwarizmi, тахминан 780—850) арифметик ҳисоблашларда ҳинд, ёки бўлмаса араб рақамларини қўллади.

Чет тилидаги асарларни таржима қилиш ва уларни тарқатиш бўйича амалга оширилган катта ишлар масжид ва *мадрасалар* (ислом мактаблари) қошида кутубхоналар ташкил қилинишига олиб келди.

X—XI асрларда бутун ислом дунёсида жуда кўп китоблар жамланган юзлаб кутубхоналар фаолият кўрсатарди. Илм-фан равнақи даврида Бағдоддаги кутубхонада 100 000 га яқин қўлёзма жамланган эди. Таққослаш учун шуни қайд этиш керакки, XIV асрда Сорбонна (Париж)да 2 000 та манускрипт бўлган. Римдаги Ватикан кутубхонаси ҳам тахминан шунча манускриптга эга бўлган. Бунга яна шуни ҳам қўшимча қилиш керакки, VIII асрда араблар хитойлардан қоғоз тайёрлашни ўргандилар. X аср-

да қоғознинг қўлланиши шу қадар интенсив тус олдики, китоблар учун пергамент тайёрлаш барҳам топди. Европада қоғоз тайёрлаш тахминан 1150 йилда бошланди. Шуниси характерлики, бунга испан араблари асос солдилар.

Арабларнинг фан тарихига қўшган энг катта ҳиссаси уларнинг тиббиёт, астрономия ва оптикада эришган ютуқлари билан боғлиқ. Араб табиби ва файласуфи ар-Розий (ar-Razi, 865—925/934) қизамиқ ва сувчечак сингари болалар касалликларини даволаган биринчи табиб бўлди. Розий аристотелча амалий донишмандлик (*phronesis*) тарафдори бўлиб, диний спекуляцияларга танқидий ёндашар эди. У фақат араблар орасида эмас, гарбда ҳам кенг машҳур бўлган бир нечта дарсликлар яратди. Унинг энг муҳим ишларидан бири *(Қамровли китоб, Liber Almansoris*) лотин тилига ўгирилиб, кейинчалик Парацельс ва Гельмонт (Jan/Joannes Baptista van Helmont, 1580—1644) томонидан пухта ўрганилди.

Ибн Сино, ёки Авиценна (980—1037) ар-Розий бошлаган ишни давом эттирди. Табиб сифатида Ибн Сино Галеннинг кучли таъсирида бўлди [5-бобга қаранг]. Унинг асосий асари *"Тиб қонунлари" (The Canon of Medicine)* грек ва араб тиббиётлари ютуқларининг кенг синтези эди. Европа университетларида бу асар XVI асргача тиббиёт бўйича асосий дарслик сифатида қўлланиб келинди[128]. Ибн Сино шунингдек буюк файласуф ҳам эди. У Аристотелнинг мантиғи ва тугаб бораётган грек метафизикаси (неоплатонизм)дан олинган тушунчалар ёрдамида ислом қоидаларини таърифлашга уринди. Ибн Сино учун Худо Биринчи сабаб ёки Яратгувчи ҳисобланарди, аммо яратилган дунё Худодан чиқувчи эманациялар мажмуи сифатида тушуниларди. Инсон руҳи Илоҳий Нур эманациясидан туғилади, инсоннинг ҳаёти эса Нур сари, Худо сари ортга қайтишдан иборат бўлади. Ибн Сино фалсафасининг муҳим жиҳатини унинг материя ҳақидаги тушуниши ташкил қилади. Платон ва Аристотель қарашларига асосланиб, у, афтидан, Худонинг материяни *йўқдан (ex nihilo)* яратгани ҳақидаги ғояни инкор қилади. Бу қараш илк ислом фалсафасида кескин баҳсларга сабаб бўлди. Ибн Синонинг неоплатонизмига йирик ислом мистик ва теологларидан бири ал-Ғазолий (Al-Ghazali, 1058—1111) ўзининг бир нечта асарларида ҳужум қилади. Ал-Ғазолий қўйган асосий айб шу эдики, файласуфларнинг Худоси Қуръоннинг Худоси ҳисобланмасди. Агар фалсафа Қуръон билан тўқнашадиган бўлса, у чекиниши керак. Маълумки, шунга ўхшаш зиддиятлар ўша даврда христиан дунёсида ҳам рўй берарди.

Ибн Рушд, ёки Аверроэс, ал-Ғазолийнинг даъватини қабул

---

[128] *Қаранг:* N. Siraisi. Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500. – Princeton, 1987.

қилди. Ғарбда Аверроэсга кўпинча энг обрўли араб мутафаккири сифатида қаралади. Ибн Рушд Кордовада дунёга келди ва ўз даври учун пухта илмий маълумотга эга бўлди. Маълум вақт у Севилья ва Кордовада қозилик ҳам қилди ва ўзининг дунёвий фаолиятини Марокаш халифасининг шахсий табиби сифатида тамомлади. Европада Ибн Рушд айниқса ўзининг Платон ва Аристотель асарларига ёзган шарҳлари билан машҳур. У Фома Аквинскийга ҳам жиддий таъсир кўрсатди, "аверроизм" термини эса XVII асрга қадар ғарб схоластикасини ифодалаб келди. Ал-Ғазолийга қарши ўлароқ, Ибн Рушд фалсафий хулосалар ва Қуръон ўртасида ҳеч қандай зиддият бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайди. "Бу дин ҳақиқий бўлиб, билимга етакловчи тадқиқни маъқуллагани боис, биз, мусулмонлар, ақл ёрдамида ўрганиш Қуръон ўргатувчи нарсаларга зид хулосаларга олиб келмаслигини биламиз. Инчунун, ҳақиқат ҳақиқатга зид бўлмай, балки у билан уйғунлашади ва у ҳақда далолат беради"[129].

Унда яққол кўзга ташланувчи зиддиятларни қандай тушуниш мумкин? Бу ўринда Ибн Рушд ғарб фалсафасида ҳам муҳим ўрин тутувчи талқин қилиш тамойилидан фойдаланади. Қуръонда ҳамма нарса айнан тушунилмаслиги керак, деб жавоб беради у. Агар Қуръон сураларининг айнан талқини ақлга зид бўлиб туюлса, у ҳолда суралар метафорик ёки аллегорик талқин қилиниши керак. Ибн Сино, ал-Ғазолий ва Ибн Рушд ўртасидаги баҳснинг бу мухтасар тавсифидан ҳам кўринадики, "фундаментализм муаммоси" фақат ҳозирги давр муаммоси эмас. Бу эски муаммо ислом фалсафасига ҳам, христиан фалсафасига ҳам яхши маълум.

Араб олимлари билимнинг жуда кўп соҳаларига улкан ҳисса қўшдилар. Бу жиҳатдан Ибн ал-Ҳайсан, ёки ал-Газен (Ibn al-Haitham, ёки Alhazen, 965—1039) муҳим ўрин эгаллайди. Унинг оптикага доир бош асари *"Оптика дурдонаси"* (*Kitah al-manazir*, ёки *Opticae thesaurus Alhazeni*) кўп жиҳатдан бу фанда ташланган олға қадам бўлиб ҳисобланади. Ибн ал-Ҳайсан линзалар, сферик ва параболик кўзгуларни ўрганишда катта ютуқларга эришди. Бундан ташқари, у оптик ҳодисаларни ўрганишга экспериментал ёндашувнинг буюк вакили бўлиб, кўз тузилиши ва фаолиятининг ўз даври учун аниқ таҳлилини амалга оширди. Аристотелга қарши ўлароқ, у ёруғлик нури кўздан эмас, балки кузатилаётган объектдан таралади, деб уқтирди. Бугунги кунда Ибн ал-Ҳайсанга араб дунёсининг энг йирик физиги сифатида қаралади. У ғарб фанига, шу жумладан Рожер Бэкон, Кеплер ва Ньютонга кучли таъсир кўрсатди.

Араблар астрономияда ҳам жиддий олға қадам ташладилар.

---

[129] Қаранг: G.F. Hourani. Averroes on the Harmony of religion and Philosophy. London, 1961, p. 50.

Жумладан, назария ва кузатишлар ўртасидаги зиддиятларни ҳал қилиш учун улар турли математик моделларни ишлаб чиқдилар. Эронда, Мераг обсерваториясида Ибн ал-Шатир (Meragha, Ibn al-Shatir, вафоти 1375) Птолемей системасига тузатишлар киритиб, уни шундай ривожлантирдики, бу система анча кейинги Коперник системасига асосан математик жиҳатдан эквивалент бўлиб чиқди[130]. Астрономия фанининг қатор тарихчилари Коперникка қадар араб астрономик моделлари ўша даврда Ғарбда мавжуд бўлган шундай моделларга қараганда мукаммалроқ бўлган. Аммо Ибн ал-Шатир Коперник ва бошқа ғарб астрономларига таъсир кўрсатган ё кўрсатмаганлиги ҳанузгача аниқ эмас.

Деярли барча илмий тадқиқот соҳалари – астрономия, математика, тиббиёт ва оптикада араб олимлари етакчи ўринни эгалладилар. Олти асрдан ортиқ вақт мобайнида араблар техник ва илмий жиҳатдан ғарбдан устун бўлиб келдилар. Табиий равишда савол туғилади: хўш, нима учун араб фани ҳозирги замон фанининг манбаи бўлмади? Нима учун илм-фан инқилоби араб-ислом дунёсида эмас, балки XVI—XVII асрларда Европада рўй берди? Араб фанининг XIV асрдан кейинги *таназзулини* қандай тушунтириш мумкин? Араб фалсафаси ва фанининг ривожланиши нима учун тўхтаб қолди? Бу ерда мазкур саволларга тўлиқ жавоб беришнинг имкони йўқ, шунинг учун уларнинг фақат айрим жиҳатларини кўрсатиб ўтамиз.

Бир қарашда XIV асрдаги стагнация ва таназзулнинг сабабларидан бири арабларнинг грек фанини "исломлаштириш"га уриниши бўлиб кўриниши мумкин. Юқорида тилга олинган араб файласуфларининг деярли ҳаммаси табиб, ҳуқуқшунос ва давлат хизматчилари сифатида тирикчилик қилганлар. Гарчи уларнинг ҳаммалари мусулмон бўлсалар-да, ўз фаолиятларини грек фалсафаси ва фани асосига қурганлар ҳамда унинг муаммо ва натижаларини "исломлаштириш"га уринмаганлар. Бу ҳам майли дейлик, аммо шу билан бир вақтда, бу олимлар диний доиралар томонидан қаттиқ танқид остига олинганлар. XII—XIII асрларда специфик ислом фанларининг тазйиқи кучайган. "Хорижий" фанлар фақат диний жиҳатдан асослаб берилган ёки, айтайлик, маълум диний функцияни бажарган тақдирда қўллаб-қувватланиши мумкин бўлган (астрономия, геометрия ва арифметика шу фанлар қаторига кирган, зотан намоз ўқиш учун мусулмонлар аниқ вақтни ва қибла қаердалигини билишлари керак бўлган). Аммо бошқа кўпгина фан соҳалари диний нуқтаи назардан "фойдасиз" ёки Қуръонда баён этилган дунё манзарасини бузувчи фанлар сифатида танқид қилинган. Шундай қилиб, "хорижий фанлар"ни исломлаштиришнинг кучайиб

[130] Қаранг: V. Ross. "The Planetary Theory of Ibn al-Shatir", ISIS, 1966, 57: 365—378.

бориши, афтидан, қонуний равишда актуал тадқиқот вазифалари сифати талқин қилиниши мумкин бўлган вазифаларнинг чегараланишига олиб келган.

Эҳтимол, араб маданиятида фаннинг *институционал* асослари йўқлиги ҳам яна бир катта муаммони ташкил қилган. Арабларнинг асосий маърифат марказлари бўлиб *мадрасалар* ҳисобланган. XI асрдан эътиборан равнақ топа бошлаган бу мадрасалар асосий ислом маданият муассасалари бўлган. Улар асосан диний (исломий) фанларни ўқитишга мўлжалланган. Бутун таҳсил Қуръонни, Пайғамбар ва унинг салафлари ҳаётини ҳамда мусулмон ҳуқуқи (*шариат*)ни ўрганишдан иборат бўлган. Фалсафа ва табиий фанлар ўқитилмаган, аммо шунга қарамай, улар билан боғлиқ асосий матнлар мадрасаларда кўчирилган ва кутубхоналарга топширилган. Кўпгина файласуф ва олимлар мадрасада дарс берганлар, аммо улар бу ерда "хорижий" фанларни ўқитмаганлар. "Хорижий фанлар" билан шуғулланиш кўп жиҳатдан шахсий ишга айланган ёки масжид (астрономия) ва халифа саройи (тиббиёт) билан боғлиқ бўлган. Эркин араб фани араб-ислом диний ва сиёсий элитаси томонидан ҳеч қачон расман институциялаштирилмаган ва қонунийлаштирилмаган.

Ўрта асрлар исломи гильдия ва корпорацияларни тан олмаган. Талаба ва муаллимларнинг профессионал гуруҳлари ўзларини юридик жиҳатдан расмийлаштира олмаганлар ва бу уларнинг мустақил ички ривожланишига тўсқинлик қилган. Бинобарин, тугаб бораётган Ўрта асрларнинг университетларида бўлгани сингари, ички ўзини ўзи бошқарувга асосланган мухтор академик институтларни ташкил қилиш ҳам деярли мумкин бўлмаган. Шунинг учун, афтидан, араб фанининг XIV асрдаги стагнациясига асосий сабаб араб дунёси атрофидагилар улар билан муроса қила оладиган, ҳам диний, ҳам дунёвий ҳокимиятларнинг қўллаб-қувватлашига умид қилиши мумкин бўлган эркин университетларни ташкил эта олмаганидадир.

7-б о б. Янги давр ва табиатшуносликнинг юзага келиши

Экспериментал математик табиатшунослик

Ренессанс, яъни антик маданиятнинг тикланиши, экспериментал фанларнинг ривожланиши учун улкан аҳамиятга эга бўлди. Шарқий Рим империяси қулаганидан кейин (1453) кўпгина интеллектуаллар ғарбга йўл олдилар. Худди бундан бир неча аср муқаддам араблар ўзлари билан Аристотель фалсафаси ҳақидаги билимни олиб келганлари сингари, бу интеллектуаллар ҳам ўзлари билан антик грек фалсафаси, айниқса, Платон ҳақидаги янги билимни олиб келдилар. Грек назарияларининг XV асрга олиб ўтилиши экспериментал фаннинг юзага келишини мумкин қилган шарт-шароитлар уйғунлигини яратишга ёрдам берди, айнан: бир томондан, грек фалсафасидан олинган *адекват тушунчалар ва назариялар* ҳамда Ўрта асрлар схоластик фалсафаси билан шуғулланиш жараёнида эгалланган *назарий олимлик* мавжуд эди. Иккинчи томондан, Ренессанс учун хос билим секуляризациясининг ифодаси ўлароқ, яна табиатдан фойдаланиш, уни ўзгартириш ва назорат қилишга қизиқиш уйғонди.

Тугаб бораётган Ўрта асрларда концептуал реализмдан номинализмга ўтиш рўй берганини аввал қайд этиб ўтган эдик. Маълум маънода у конкрет нарсаларга бурилишнинг бир қисми эдики, бу ҳам экспериментал фанларнинг юзага келишига кўмаклашди. Аммо *спекулятив* грек назариялари — Демокритнинг механистик атомистик назарияси ва, энг аввало, концептуал-реалистик неоплатонистик математика фалсафасининг аҳамияти катта бўлди. Кейинги назария, шу жумладан, Ренессанс вакили Николай Кузанский (Nicholas of Cusa, 1401—1464)га кучли таъсир кўрсатди.

Аммо бу ҳар хил омиллар қандай ўрин тутган бўлмасин, табиатни ўрганишда айнан назария ва амалий қизиқишнинг уйғунлиги муҳим аҳамият касб этди. Ренессанс даврида бу уйғунлик тарихда биринчи марта унда мавжуд бўлган имкониятларни тўлиқ актуаллаштирди. Аксар маданиятларда табиатга бўлган қизиқиш кўпинча адекват назариялар (ва ижтимоий шарт-шароитлар) билан қўллаб-қувватланмас эди. Натижада табиатшунослик ва технология эмас, балки табиблик санъати ва магия юзага келарди. Антик греклар кўп жиҳатдан бундан истисно эди. Кўпол қилиб айтганда, улар назарияларга эга эдилар, аммо

табиатдан фойдаланишга амалий қизиқиш билдирмасдилар. Грек файласуфлари учун назариялар ўз ҳолича қимматга эга эди.

Албатта, бу айтилганлар катта жўнлаштириш эмас. Ренессанс даврида табиий фанларнинг юзага келиши унга қадар кечган узоқ жараённинг натижаси бўлиб, бу жараён давомида ҳам Ўрта асрлар фалсафаси бағрида табиий-илмий тушунчаларнинг, ҳам ҳунармандчилик ва қишлоқ хўжалиги доирасида техник билимларнинг ривожланиши рўй берди[131]. Бинобарин, табиатшунослик фақат назариядан ёки фақат амалий қизиқишдан юзага келмади, деб айтиш мумкин. Иккала омил ҳам бир вақтда мавжуд бўлиши лозим эдики, Ренессанс даврида бу рўй берди.

XVII асрда экспериментал математика фанларининг асоси ҳисобланган классик механика юзага келди. Шу дамдан эътиборан ҳақиқатга Ўрта асрларда бўлгани сингари фақат фалсафа ва теология эмас, балки уч интеллектуал соҳа – теология, фалсафа ва табиатшунослик тааллуқли бўлиб ҳисоблана бошлади. Шу туфайли фалсафа учун ўзининг фанга нисбатан ўрнини топиши муҳим бўлди. Янги даврнинг кўпгина файласуфлари – масалан, рационалистлар Декарт ва Лейбниц, эмпирицистлар Локк ва Юм, трансценденталист Кант – фалсафа ва табиатшунослик ўртасидаги чегараларни демаркация қилиш билан машғул бўлдилар.

Аммо фалсафа теологияни ташлаб, фақат табиатшуносликка юз бурди, деб айтиш нотўғри бўларди. Христиан теологияси яна узоқ вақт кўпгина файласуфлар учун мустаҳкам асос бўлиб хизмат қилди [қаранг: Декарт, Локк, Беркли].

Ренессанс даврида ҳатто Ўрта асрлар назарий олимлиги, грек фалсафасининг адекват назария ва тушунчалари ҳамда табиатдан фойдаланишга амалий қизиқишнинг мавжудлигига ҳам қарамай, табиий фанларнинг юзага келиши осон кечмади. Ўрта аср киши баҳслашар ва жуда қойил баҳслашар эди. Интеллектуал нуқтаи назардан Ўрта асрларнинг равнақи даври рационалистик давр ҳисобланарди. Аммо далиллар асосан *бошқа далилларга* қарши қаратиларди ва табиат билан боғлиқ бўлмасди. Инсон баҳслашарди ва қандай далиллар баҳс қатнашчиларига самарали таъсир қилишини биларди. Аммо энди гап табиатдан фойдаланиш, уни мунозара қатнашчисига айлантириш ҳақида борарди. Хўш, табиатни қандай сўроққа тутиш, уни мунозарага қандай жалб қилиш мумкин?

Бунга жавоб бериш биз учун жуда осон. Уни ўрта мактаблар учун физика дарсликларидан топишимиз мумкин. Аммо *ўша даврда* бу зинҳор осон бўлмаган. Тўғри саволлар, тўғри тушунча ва методлар топилгунига қадар камида икки аср вақт ўтди.

---

[131] О соотношении науки и практических знаний. *Қаранг: Д. Бернал.* Наука в истории общества. – М., 1956.

Интеллектуал нуқтаи назардан, бу давр (XV—XVI асрлар)ни "метод атрофидаги кураш" даври деб айтиш мумкин. Бу кўп жиҳатдан чалкашлик ва ноаниқлик даври эди. Бу алхимия, Фауст даври, табиат устидан ҳукмронлик қилиш, оддий металлардан тилла олиш, абадий навқиронлик эликсирини тайёрлашга қизиқиш қизғин бўлган давр эди. Аммо буларнинг барчасига эришиш имконини берувчи билим мавжуд эмасди.

Метафорик айтганда, Ренессанс Ўрта асрлар зулмати тўлиқ нурга йўғрилган давр эмас эди. Бу давр нур кўпинча деярли йўқолгандек бўлиб туюлувчи давр эди, десак, тўғрироқ бўлади. Фикримизни охиригача етказадиган бўлсак, Ренессанс давридаги марказлашган давлатлар Ўрта асрлардаги феодал қиролликларга қараганда камроқ демократлашган эди. Реформация давридаги жодугарларнинг ёндирилиши, иблиснинг борлигига ишонч ва инквизиция Ўрта асрларнинг шафқатсизлигидан баттарроқ бўлса керак. Шу сингари, Ренессанс интеллектуал нуқтаи назардан Ўрта асрларга қараганда нотинчроқ эди[132].

Биз Ренессансга берилган баҳо ва панд-насиҳатларга ишонмаслигимиз керак. Унинг интеллектуал "нотинчлиги" янгиликни топишга интилишлар оқибати эдики, бу маълум вақтни талаб қиларди.

Аммо XVII аср мобайнида эксперимental фанлар шакллана бошлади. Бу нуқтаи назардан Ренессанснинг "нотинчлиги" янги интеллектуал ҳаётни бошлаш учун зарур ўтиш фазаси бўлиб хизмат қилди.

Демокритнинг атом назарияси сингари грек таълимотларига қизиқишнинг тикланиши айниқса самарали бўлди: табиат бўшлиқда ҳаракатланувчи майда моддий зарралардан ташкил топган. Платон билан пифагорчиларнинг математика фалсафаси ҳам муҳим аҳамият касб этди: математика табиий ҳодисаларнинг калити демакдир. Ҳозир биз математик тил (формула, хулоса ва моделлар) ҳамда классик механикадан маълум миқдорий тушунчалар (масса, куч, тезланиш ва ҳ.к.)ни қўлловчи фанга эгамиз. Бу фан соф дедуктив ҳам, соф индуктив ҳам эмас, гипотетик-дедуктив ҳисобланади.

---

[132] Фома Аквинскийнинг совуққон ва рационал усулини ёдда тутиб [6 боб], Ренессанс натурфайласуфларидан бири Жордано Бруно (Giordano Bruno, 1548-1600)нинг асаридан парча келтирамиз. Унинг диалогида қатнашчилардан бири материя ҳақида шундай дейди. Аристотель *Физика*да "бирламчи материя нима эканлигини тушунтирмоқчи бўлиб, ...солиштириш учун аёл жинсини олади; жинс, дейман мен, инжиқ, нозик, беқарор, эрка, нотавон, диёнатсиз, разил, пасткаш, қабиҳ, нафратга лойиқ, ҳурматга нолойиқ, ёвуз, бузуқ, шармисор, совуқ, хунук, бемаъни, мақтанчоқ, носило, манман, телба, маккор, дангаса, жирканч, манфур, оқибатсиз, бадхулқ, бадбашара, номукаммал, нотугал, чеклanган, калталанган, қичрайтирилган, бу зангни, қичитқини, бегона ўтни, вабони, дардни, ўлимни" (*Джс.Бруно.* О причине, начале и едином. Перевод М. Дўнника. – В кн.: *Дж. Бруно.* Диалоги. – М., 1949. – С. 251). Бу ҳозирги кунда Ренессансни кўкка кўтариб, Ўрта асрларни ерга уриш баҳсли бўлишини эсга солиш учун хизмат қилади. Одамлар денгиз аждарини викинглар даврида эмас, балки Реформация даврида (XVI аср) кўрганлар!

Математика ва мантиқда биз айрим далиллар (аксиома)лардан бошлаймиз ва дедукция қоидалари ёрдамида тегишли даъволар (теорема)ларга келамиз. Биз ушбу далиллаш усулини *дедукция* (Евклид) деб атаймиз. Дедукциянинг тескариси *индукция* ҳисобланади. Бу маълум турдаги ҳодисаларнинг *якуний* сони бу турдаги *барча* ҳодисаларнинг якуний сонига тенг бўлиши ҳақидаги даъвони умумлаштиришга асосланган далиллаш усулидир. Масалан, сўнгги ўн йил мобайнида, шаҳар ҳайвонот боғига ташриф буюриш чоғида оққушлар кузатганмиз ва улар ҳар сафар оппоқ бўлиб кўринган. Бунга асосан биз умумий хулоса чиқарганмиз ва: "ҳамма оққушлар оқ бўлади", деб даъво қиламиз. Аммо бу биз айтишга ҳақли бўлган даъвога нисбатан кучлироқ даъводир. Зотан биз *ҳамма* оққушларни кузатганимиз йўқ. Ҳайвонот боғида биз кўрганимиздан бошқа оққушлар ҳам бўлиши мумкин. Биз, шунингдек, бошқа жойлардаги оққушларни ҳам кўрганимиз йўқ. Табиийки, биз туғилгунга қадар бўлган оққушларни ҳам кўрмаганмиз ва биз ўлганимиздан кейин дунёга келадиган оққушларни ҳам ҳеч қачон кўрмаймиз. Биз кузатган ва биз даъво қилаётган нарсалар ўртасидаги нисбат якуний сон ва чексизлик ўртасидаги нисбатга ўхшайди. Албатта, биз "ҳамма оққушлар оқ бўлади" деган умумлаштирилган ёки индуктив даъвони янги кузатишлар ўтказиб ҳамда оққушларни бошқа жой ва бошқа вақтларда кўрган одамлардан маълумот тўплаб *текшира* олмаймиз. Агар бирор ким чиндан ҳам оқ бўлмаган оққушни кўрган бўлиб чиқса, у ҳолда бизнинг даъвомиз *рад этилган* бўлади. Аммо оқ бўлган оққушларни қанча кузатишимиздан қатъи назар, бундай кузатишлар сони ва *мумкин бўлган* кузатишлар сони ўртасидаги нисбат якуний ва чексиз кўпликлар ўртасидаги нисбатга ўхшаш бўлади. Бу индуктив даъволарни рад этиш мумкинлиги, аммо *ҳеч қачон уларни тўлиқ тасдиқлаб бўлмаслигини* англатади[133].

Ренессанс даврида метод атрофида кечган баҳслар давомида Ўрта асрлар схоластик фалсафасида (аммо грек фалсафасида эмас) кўп жиҳатдан ҳукм сурган дедуктив илмий идеалдан халос бўлиш стратегик жиҳатдан муҳим бўлиб қолди. Гап шундаки, соф дедукция *янги* билимга олиб бормайди. Унинг ёрдамида олинувчи даъво далилларда ноаниқ тарзда мавжуд бўлади. Дедуктив хулосалар *тўғри*, аммо янги билимга нисбатан *стерил* ҳисобланади. Бироқ Уйғониш даврида айнан янги билимга интилганлар. Шунинг учун дедуктив метод нотўғри деб эмас, балки самарасиз деб танқид қилинди.

Бу эпистемологик конфликтнинг таниқли иштирокчиларидан бири Фрэнсис Бэкон[134] (Francis Bacon, 1561—1626) дедукциянинг илмий идеал сифатида кўздан кечирилишига қарши чиқди. Шунга қарамай, дедукция Янги давр фанида ҳам муҳим ўрин тутди. Принципиал янгилик шундан иборат бўлдики, дедукция гипотеза, дедуктив хулоса ва кузатишлар динамик комбинациясининг ажралмас қисмига айланди. Бу комбинация *гипотетик-дедуктив* метод сифатида маълум.

---

[133] Қаранг: Поппер, 29 боб.

[134] Бир томондан, Фрэнсис Бэкон инсоний хурофотлар (idolae mentis)га танқидий ёндашди, иккинчи томондан эса, янги фан (novum organon) ҳақидаги ижобий таълимотни ривожлантирди. Бунда у фақат кузатишларни тўплашнинг ўзи етарли эмаслигини тушунарди. Аммо у, Аристотель сингари, табиатнинг математик таърифланган қонунларини эмас, балки нарсаларнинг "шакли" (моҳияти)ни излади.

"Мен шаҳар ҳайвонот боғида кузатган саккизта оққуш оқ эди" деган даъвони индуктив умумлаштириб ва натижада "ҳамма оққушлар оқ бўлади" деган даъвони олиб, биз янги тушунчалар киритмаймиз. Гап оқ оққушлар ҳақида кетишда давом этади. Аммо биз стол сиртида ҳаракатланаётган шарлар *F=ma* қонуни (куч массанинг тезлашишга кўпайтмасига тенг)га бўйсунади, деган гипотезани илгари сурадиган бўлсак, кузатилаётган даражадаги тушунчалар — шарлар, стол ва ҳ.к.дан формулаларда ифодаланган абстракт даражадаги тушунчалар — куч, масса, тезлашишга *сакраб ўтамиз*. Биз ҳеч қачон "куч", "масса", "тезлашиш"ни кўрмаймиз. Улар маълум гипотеза асосида киритилган ва математика тили ёрдамида ифодаланган тушунчалар бўлиб ҳисобланади. Бошқача айтганда, биз *индуктив* йўл билан *F=ma* кўринишидаги формулани олмаймиз. Биз бундай формулани "кашф қиламиз". Кўздан кечирилаётган жиҳатдан биз уни *қандай* кашф қилишимиз у қадар муҳим эмас.

Гипотезани таърифлаш (эҳтимол, математика тилида) жараёни индукция жараёнидан фарқ қилади. Гипотеза ақлга муовфиқми, йўқми — буни текширув ҳал қилади. Гипотезадан келиб чиқиб, биз гипотеза тўғри бўлган тақдирда бўлиши керак бўлган нарсалар ҳақида маълум даъволарни келтириб чиқарамиз. Кейин биз бу нарсалар чиндан ҳам борми, йўқлигини кўришга уринамиз. Шундай қилиб, дедукция гипотезани текшириш жараёнининг бир қисмига айланади[135]. *Мана нима учун* биз гипотетик-дедуктив метод ҳақида гапиряпмиз.

Дедукция

Далиллар (аксимомалар)

Мантиқий хулоса қоидаларига мувофиқ дедуктив метод ↓

Келтириб чиқарилган даъволар (теоремалар)

Индукция

Маълум турдаги ҳодисаларнинг якуний сони ҳақидаги даъво

Индукция қоидаларига мувофиқ индуктив хулоса ↓ ↓↑ Дедукция ва кузатишлар ёрдамида текшириш

[135] Қаранг: жумладан, К. Поппер. Логика научного исследования — В кн.: К. Поппер. Логика и рост научного знания. — М., 1983. Поппер *фальсификация қилиниши (рад этилиши) мумкин бўлмаган* назариялар *илмий* бўлмайди, деб уқтиради. Бинобарин, Поппер кўра, примитив фрейдизм ва примитив марксизм илмий назариялар бўлиб ҳисобланмайди. Назария қанча кўп турли фальсификацияларга дош берган бўлса, у шунчалик ишончли бўлади (29-бобга қаранг).

Маълум турдаги барча
ҳодисалар ҳақида даъво

Гипотетик-дедуктив метод

1. Гипотезани илгари суриш
↓
2. Текширилаётган даъволар дедукцияси
↓
3. Кузатув
↓
4. Гипотезани тасдиқлаш ёки рад қилиш

(Муҳими шундаки, юқорида кўрсатилган цикл илмий тадқиқот давомида ўзини қайтадан тиклайди.)

Агар гипотеза етарли даражада ("етарли даража" нимани англатиши ҳақидаги мавжуд тасаввурлардан келиб чиққанда) яхши тасдиқланган бўлса ва текширув уни рад этмаса, у ҳолда гипотеза бизга янги билим бериши мумкин бўлган назария сифатида кўздан кечирилади. Бу билим 100% аниқ ҳисобланмайди, чунки, мантиқан олиб қараганда, кейинги кузатувлар назарияни рад этиши мумкин. Амалда гипотетик-дедуктив тадқиқот илгари сурилувчи гипотезалар, улардан келиб чиқувчи хулосалар, кузатувлар ва кузатувлар асосида хулосаларни текшириш ўртасидаги ўтишларнинг узлуксиз давом этувчи цикли бўлиб ҳисобланади.

Гипотезани текшириш кўпинча алоҳида шарт-шароитларни яратишни (тўлиқ юмалоқ шарлар, мутлақ текис стол, ҳавода ҳаракатнинг йўқлиги ва ҳ.к.) талаб қилгани туфайли, биз эксперимент ҳақида гапирамиз. Бунда чинакам текширув систематик бўлиб, гипотезани заифлаштириши мумкин бўлган кузатишларнинг олинишига олиб келиши назарда тутилади.

Гипотетик-дедуктив метод ёрдамида биз табиий жараёнларни башорат қилишимиз ва маълум шарт-шароитларда уларни назорат қилишимиз ҳам мумкин. Бу ўринда биз назария ва амалий қизиқишнинг маълум даражада мос келишини кўрамиз. *Билим — куч демакдир* (Ф. Бэкон). Гипотетик-дедуктив методга асосланган билим бизга ҳам табиий ҳодисаларни тушуниш, ҳам уларни назорат қилиш имконини беради.

Шундай қилиб, биз уч метод (дедукция, индукция ва гипотетик-дедуктив метод)ни қисқача кўриб чиқдик ва тугаб бораётган Ренессансда энг аввало дедукция ва индукциянинг фарқи таъкидланганлигини қайд этдик. Умуман олганда, янги фан гипотетик-дедуктив методга асосланган фан сифатида кўздан кечирила бошланди. Метод муаммоси табиатшунослик нуқтаи назаридан шундай кўринишга эга. Аммо Реформация даврида яна матнлар таҳлили аҳамият касб этди ва, бинобарин, бошқа метод талаб қилинди. Протестантлар

Библияга қайтишга интилдилар. Аммо Библия аслида нима дейди? У ёзилганидан сўнг орадан кўплаб асрлар ўтди, бинобарин, Реформация даврида яшовчи одамлар антик яҳудий анъанаси доирасида нима дейилганини адекват тушуна олармиди? Тилга олинган уч методнинг бирортаси ҳам Библияни тушунишда фойда бермади. Бошқа маданиятга тааллуқли матнларни тушуниш муаммоси технологик маънодаги назорат муаммоси бўлиб эмас, балки бу матнларнинг муаллифи ижод қилган тушуниш доирасига кириш муаммоси бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун ҳам *интерпретатив метод, герменевтика* — гарчи герменевтика фалсафа сингари қадимий бўлса-да, — Реформация даврига келиб янги актуаллик касб этди.

XVII асрда айрим файласуфлар классик механика *тушунчаларига* шайдо бўлдилар, айримларни эса *метод* ўзига тортди. Аммо кейингилар методнинг ўзи нима эканлиги ҳақида ҳар хил фикр билдирдилар. *Британия эмпирицистлари* (Локк, Беркли, Юм) методнинг янги ва аҳамиятлилиги унинг эмпирик ва танқидий руҳида зоҳир бўлади деб ҳисобладилар. Улар тажрибага асосланган билишни танқид қилишнинг муҳимлигини қайд этдилар. *Классик рационалистлар* (Декарт, Спиноза, Лейбниц) методнинг дедуктив ва математик характерини муҳим деб ҳисобладилар. Улар методнинг дедуктив табиатига урғу бердилар. Биз XVII—XVIII асрлар фалсафасининг бу икки асосий йўналиши таҳлилига яна қайтамиз ва уларнинг то Кант трансцендентал фалсафаси юзага келгунга қадар бўлган ривожланишини кўриб чиқамиз.

Биз Ренессанс даври ўта зиддиятли кечганини қайд этган эдик. Антик грек фалсафасининг қайта кашф этилиши Ренессанснинг яхши назариялар билан қуролланишида муҳим ўрин тутди. Аммо билимни қўллашга қизиқиш қаердан пайдо бўлди?

Бу саволга жавоб беришдан олдин мазкур амалий қизиқишнинг айрим конкрет натижаларини эсга олиб ўтиш жоиз: порохнинг ихтиро қилиниши (XIV аср), матбаачилик санъати (XV аср) ва буюк жуғрофий кашфиётлар (XV-XVII асрлар). Биз, шунингдек, янги табиатшуносликка йўл очган омиллардан бири ҳисобланувчи амалий қизиқиш феодал иқтисоддан илк капиталистик иқтисодга ўтиш даврида юзага келганини ҳам биламиз.

Умуман олганда, феодал табақалар атроф муҳит устидан ҳукмронлик қилиш ва ундан фойдаланишдан бевосита манфаатдор эмасдилар. Аммо юзага келаётган миллий давлатлардаги қироллар, давлат кенгашлари ва, энг аввало, кучайиб бораётган шаҳарлардаги учинчи табақа табиат устидан ҳукмронликка эришиш имконини берувчи методлардан манфаатдор эдилар. Бундай методлар қаторига ўқотар қурол-аслаҳа ишлаб чиқариш усуллари (жуғрофий кашфиётлар туфайли мумкин бўлган колонизация учун) ва ривожланаётган саноат (маса-

---

[136] Бунга Данияда Кристиан IV (Christian IV, 1577-1648) ҳукмронлиги даврида саноатнинг оёққа туриши ҳамда Фредерик III (Frederik III, 1609-1670) билан Копенгаген шаҳри учинчи табақасининг ҳамкорлиги мисол бўлади.

лан, тоғ-кон саноати) учун зарур технологик асосни яратиш имконини берган гипотетик-дедуктив метод киради[136].

Гипотетик-дедуктив фаннинг юзага келиши соф интеллектуал ҳодиса эмас эди[137]. Аммо, ҳатто унинг амалий йўналишга эга эканлигини назарда тутсак ҳам, бу айрим Ренессанс олимлари фақат амалий қизиқишларга амал қилганлар, деган маънони англатмайди. Фанни жамоавий фаолият шакли сифатида кўздан кечирган ҳолда унга таъсир кўрсатган ижтимоий омиллар ҳақида гапирсак тўғрироқ бўлади.

Индуктив метод ҳимоячиси Ф. Бэкон ҳам инсонга табиат устидан ҳукмронлик қилиш имконини бера олувчи янги фан (*Novum Organon* = янги восита), ҳам фан ёрдамида ердаги жаннатга айлантириш мумкин бўлган янги жамият (*Nova Atlantis*) ҳақида ёзади. Бэкон табиат устидан технологик ҳукмронлик қилиш орзусини ифода этади. Айнан технологик рационаллик бу янги жамиятга олиб келиши керак. Бошқача айтганда, методологик ва сиёсий муаммолар бир-бири билан узвий алоқада кўздан кечирилади. Айнан фан бахтли жамият барпо этиш учун шарт-шароит яратувчи табиат устидан ҳукмронлик воситаси бўлиб хизмат қилади. Бугунги кун Бэконнинг башорати асосан тўғри бўлганини кўрсатади. Гипотетик-дедуктив фан одамларнинг ҳаётини яхшилаш учун имконият яратди ва эркин шахсни шакллантириш жараёнида маълум ўрин тутади[138].

Бэкон ўзи, бахтли жамият энг аввало яхши *праксис*га муҳтож бўлади деб ҳисоблаган Аристотель ҳамда жаннатни у дунёга жойлаштириб, ер куррасини оз ёки кўп даражада ўзгармас деб кўздан кечирган Ўрта асрларнинг мутафаккирлари ўртасида фарқ ўтказди. Бэкон, Платоннинг идеал давлат ҳақидаги статик утопиясига қарши ўлароқ, прогрессив тарихий ривожланиш ҳолатида бўлган сиёсий *утопия*ни яратди. Гап бу ерда шундай дунёвий ривожланиш ҳақида борадики, унинг жараёнида жамият ўзгариб бориши керак; бу ривожланишнинг мақсади тарихдан кейин эмас, балки тарихнинг *ичида* бўлади. Бошқача айтганда, бу ерда тараққиётга бўлган ҳозирги ишонч шакллана бошлайди. Тарихнинг асоси бўлиб энди паноҳ ҳақидаги Илоҳий тарих эмас, балки инсоннинг табиатдан фойдаланиш ва унинг устидан ҳукмронлик қилиш қобилияти ҳисобланади. Тарих олға ҳаракат қилади ва *инсон* томонидан ҳаракатлантирилади.

Бэкон шунингдек педагогика билан ҳам шуғулланди, шу маънодаки, у ўзининг издошларига янада ҳақиқий билим ва

---

[137] Гипотетик-дедуктив фан ва илк капитализм маълум маънода бир-бирига боғлиқ. Аммо бу мазкур фан "капиталистик", яъни у фақат капиталистик жамиятда мавжуд бўлиши мумкин, деган маънони англатмайди.

[138] Бу фақат кўп нарсалар *ясаш* (кўприклар ва космик станциялар қуриш) имкониятини бергани йўқ. Фан, шу жумладан Янги даврда ҳам, одамларни янада эркинроқ қилди, уларга ўзлари ва табиатга янада очиқ ва эркин назар ташлаш имкониятини берди. Космосни тадқиқ қилиш бу назар доим ҳам бир лаҳзали *амалий* мақсадга эга эмаслигини кўрсатади.

ақлга мувофиқ тасаввурларга эга бўлишларига ёрдам беришни истади. У фикр ва тасаввурлар қандай осонлик билан бузилиши ва чегараланиши мумкинлигини кўрсатиб берди. Бэкон инсоний хурофотлар (идоллар)нинг тўрт турини фарқлайди. Биринчиси – бу насл идоллари (*idola tribus*) бўлиб, улар инсоннинг табиатига чуқур ўрнашган нотўғри тасаввурлардан ташкил топади. Буларга *йўқни бор деб қабул қилишга мойиллик*, абстракцияларни реал нарсалар сифатида кўздан кечириш, идрок қилинувчи нарсаларнинг аслида қандай эканлигини пухта ўрганишга асосланмаган бевосита тажрибага ишониш мисол бўлади. Иккинчиси – бу индивид идоллари (*idola specus*), яъни ҳар бир кишига хос феъл-атвор, тарбия ва муҳитга чуқур ўрнашган нотўғри тасаввурлар. Ҳамма дунёни ўз қаричи билан ўлчайди! Учинчиси – бу майдон идоллари (*idola fori*) бўлиб, улар тилдан фойдаланиш билан боғлиқ янглишишларни ўз ичига олади. Биз "тақдир", "биринчи ҳаракатлантирувчи" ибораларини ишлатар эканмиз, улар қандайдир реал нарсани кўрсатувчи аниқ тушунчалар, деб ўйлаймиз. Тўртинчиси – бу театр идоллари (*idola theatri*) бўлиб, улар фалсафий анъана мажбуран қабул қилдирувчи ёлғон тасаввурлар ҳисобланади. Шундай қилиб, Бэкон одамларни маърифатли қилиш ҳамда жаҳолат ва хурофотларга қарши курашнинг бутун бошли дастурини таклиф қилади. Бу ўринда унинг тафаккур тарзи Маърифат даври (XVIII аср)нинг тафаккур тарзини олдиндан сезади.

Коперник ва Кеплер

Экспериментал математик табиатшуносликнинг юзага келишини муҳокама қилишда биз классик механикани тилга олиб ўтдик. Аммо ўша даврда инсоннинг ўзлигини англашига энг кучли таъсир кўрсатган илмий тўнтариш бу астрономияда дунёнинг геоцентрик системасидан гелиоцентрик системасига ўтилиши бўлди. Астрономия, қатъиян айтганда, *экспериментга эмас*, балки систематик кузатишлар ва математик моделларга асосланади. Биз шарлар ва маятниклар билан эксперимент ўтказа оламиз, аммо юлдузлар ва сайёралар билан эмас!

Бироқ астрономияда шунингдек гипотетик-дедуктив метод ҳам қўлланади ва тушунчалар ёрдамида моддий жисмлар ва уларнинг ҳаракатлари ҳақида гапирилади. Аммо унинг бевосита тажриба негизи бўлиб эксперимент эмас, кузатиш ҳисобланади. Шу боис *тажрибага* бир нечта ҳар хил қарашларни кўриб чиқиш фойдали бўлади.

1) *Ҳаётий тажриба* ҳақида гапирганда, биз систематик кузатув ёки эксперимент ўтказишни эмас, балки ҳар бир инсон учун улкан аҳамиятга эга бўлган унинг шаклланиш, тарбияланиш ва билим олиш жараёнларини назарда тутамиз. Бу жараёнларнинг барчаси бевосита инсон билан кечади ва унда специ-

фик, фақат унгагина хос бўлган ўзгаришларни содир этади. Психологияда бу тажриба концепцияси болалар ижтимоийлашуви ҳақида гап кетганида қўлланади. Масалан, агар бола муғомбирлик қилишга қодир бўла бошласа, демак, унда *аслида мавжуд нарсалар* билан фақат *мавжуд бўлиб туюлувчи* нарсаларни фарқлаш қобилияти шаклланиб бўлган. Бола бу тафовутдан турли социал вазиятларда фойдаланишни ўрганган. (Тафсилотларга берилмай шуни айтамизки, бу ҳаётий тажриба тури бошқаларга маълум қилиниши мумкин бўлмаган ниманидир ўз ичига олади. Фақат бундай тажрибани шахсан бошдан кечирган одамгина уни тушуниши мумкин. Бинобарин, бундай вазиятларда фақат сўз билангина ифодалаб бўлмайдиган маълум "яширин билим" мавжуд бўлади. Аммо биз одатда бундай тажрибани ёлғиз эмас, балки бошқалар билан биргаликда бошдан кечирамиз ва улар бу тажрибани қандай тушунишларини биз билан ўртоқлашиб, кўпинча бизга ўргатадилар. Демак, биз эга бўлган бундай тажриба тури бошқаларда ҳам бўлиши мумкин.)

2) Фанда тажриба *систематик кузатув* шаклида намоён бўлади. Алоҳида тушунчаларга асосланиб, олим маълум ҳодисалар турини кузатади ва қайд этади. Бошқарув шакли тушунчасидан келиб чиқиб, биз, масалан, грек шаҳар-давлатларини кузатамиз ва натижани шу мавзу билан қизиқувчиларга тушунарли бўлган шаклда ёзиб борамиз (Аристотель). Ёки биз Галапагос архипелагининг турли оролларидаги судралиб юрувчилар ва қушларнинг анатомик ўзига хосликларини кузатамиз (Дарвин). Биз шунчаки "кўрмаймиз", биз "маълум тушунчалар орқали кўрамиз". Биз ҳамма нарсани кўришга интилмаймиз, аммо танланган тадқиқот майдони доирасида маълум ўзига хосликларни кўришга ҳаракат қиламиз. Кейин биз натижани ҳаммага тушунарли ва ҳамма текшириб кўра оладиган тарзда ёзиб қўямиз. Бундай тажриба турини интерсубъектив назорат қилиб бўлмайди. Бундай тажриба асосида биз янги кузатишлар кучайтириши ёки заифлаштириши мумкин бўлган гипотезаларни таърифлай оламиз. Бошқача айтганда, бу ҳолда биз гипотетик-дедуктив метод ёрдамида тадқиқот ўтказа оламиз.

3) Айрим ҳолатларда биз илмий тажриба ўтказиш *шарт-шароитларига таъсир кўрсатишимиз* мумкин. Масалан, биз эркин тушаётган объектларни кузатиш билан шуғулланмаслигимиз, аммо маълум объектлар биз танлаган баландликдан тушувчи қатор синовлар ўтказишимиз мумкин. Бунда биз янги синовларни қанча хоҳласак, шунча марта ўтказа оламиз. Бу ерда гипотезаларимизни текшириш учун олис оролларга саёҳат қилишимиз талаб этилмайди. Биз қандай турғун ва қандай ўзгарувчан омилларга эга бўлишни исташимизни аниқлай оламиз. Башарти, биз мунтазам равишда тушувчи жисмларнинг оғирлиги, ҳажмини ёки бир хил жисмнинг тушиш баландлигини ўзгартиришимиз мумкин. Қисқаси, ҳозир биз физикадан тор-

тиб психологиягача бўлган энг кенг соҳада экспериментлар ўтказа оламиз. Астрономияга келганда эса, албатта, бу соҳада экспериментлар ўтказиш имкониятимиз турли кузатув воситалари билан чегараланган, аммо биз Қуёш, Ер ва бошқа осмон жисмлари сингари ўрганилувчи объектлар билан эксперимент ўтказишга қодир эмасмиз.

Барча фанлар тажрибадан систематик кузатув маъносида фойдаланади (2), аммо фақат айрим фанларгина тадқиқ қилинувчи объектлар билан эксперимент ўтказа олади (3). Яна шуни ҳам айтиш мумкинки, ҳар қандай илмий фаолият олимларнинг инсонни шакллантириш ва ижтимоийлаштиришда бўладиган ўқиш-ўқитиш турига асосланган ҳаракатларини назарда тутади (1). Фанни ўқиб-ўрганиш фақат айрим фактлар ҳақида эмас, балки бу фактлар ва улар ҳақидаги билимлар қандай олингани тўғрисида ҳам билим орттиришни англатади. Буларнинг барчаси маълум тафаккур ва ҳаракат усулларига эга бўлишни назарда тутади.

Бу фикр-мулоҳазалар асосида XVI асрда астрономияда дунёнинг манзараси атрофида авж олган курашга ойдинлик киритиш мумкин. Бу ҳодисалар яхши маълум, шунинг учун фақат асосийларини эслатиб ўтамиз.

Николай Коперник (Nicolaus Copernicus, 1473—1543) сайёралар системасининг марказида Қуёш турувчи астрономик моделни таклиф қилди. Бу гелиоцентрик система ўша даврдаги Птолемей асос солган ва Черков томонидан тан олинган геоцентрик системага зид эди. Дарвоқе, гелиоцентрик модель бир пайтлар грек астрономи самослик Аристарх (Aristarchus, тахминан милоддан аввалги 310—230) томонидан таклиф қилинган эди. Аммо айнан Коперник модели Ренессанс ва Реформация даврида черков ва аристотелча анъананинг обрўсига путур етишига сабаб бўлди. Коперник, албатта, бундай қилишга интилмаган эди. У фақат дўстларининг қистови билан умрининг қарийб охирида *Осмон жисмларининг айланиши ҳақида (De revolutionibus orbium coelestium)* асарини эълон қилди. Бироқ айнан Коперник таълимоти қизғин интеллектуал мунозараларга сабаб бўлди.

Гелиоцентрик система фақат черков ва Аристотель-Птолемей анъанаси учунгина инқилобий бўлмади. У бизнинг *бевосита ҳаётий тажрибамизда* ҳам инқилоб ясади. Коперник бизга марказида ўзимиз бўлган тажрибадан узоқлашиш ва дунёга мутлақо бошқа позициядан туриб назар ташлаш имкониятини берди. Коперник таълимоти дунёни ва бизнинг ўзимизни бутунлай янги ракурсда кўриш қобилиятини талаб қилди. Инсон субъект сифатида ўзини қуршаган дунёга ва ўзига аввалгидан мутлақо фарқли нуқтаи назардан қараши лозим эди.

Бу рефлексив узоқлашиш ва бу истиқболни "ортга буриш" *Коперник инқилоби* деб аталади. Кант бу ҳолатлардан инсоннинг билишини янгидан асослаш учун фойдаланди. Бошқалар учун

бу ҳолатлар инсоннинг ақлига бўлган ишончга путур етказар эди. Аввал одамлар дунёни марказида ўзлари турувчи субъектив истиқболдан келиб чиқиб тасаввур қилардилар. Энди эса инсоннинг бу сохта ўзини ўзи улуғлашдан воз кечишига ва ўзига оламнинг бир зарраси сифатида қарашига тўғри келди! Бу воз кечиш Дарвиннинг эволюцион назарияси ва Фрейднинг беонглик ҳақидаги таълимоти билан бирга инсоннинг ақлига бўлган ишончнинг ҳақиқий баҳосини берди. Бундай фикр-мулоҳазалар инсоннинг ақлига бўлган анъанавий ишонч ва инсоннинг оламда имтиёзли ўрингга эгалиги ҳақидаги ғоянинг танқиди учун ўзига хос намунага айланди. (Албатта, бу ўринда шунга ўхшаш танқид билан чиқувчи шахс бундай пессимизм учун ишончли асосларга эга бўлиши назарда тутилади. Бироқ, агар у чиндан ҳам бундай далилларга эга бўлса, у ҳолда ақл билан боғлиқ ишлар унчалик ёмон бўлмайди!)

Хуллас, систематик кузатувлар ва математик моделларга асосланган астрономик назария асрлар давомида тўпланган ҳаёт тажрибасини шубҳа остига қўйди. Натижада инсон таназзулни бошдан кечирди ва бу унинг ўзига бўлган нуқтаи назарини қайта кўришига олиб келди. Юқорида айтиб ўтилган турли тажриба турларини назарда тутиб, шуни қайд этамизки, илмий экспериментга асосланган янги назариялар (2) бизнинг ҳаётий тажрибамизга ўзгартирувчи таъсир кўрсатди (1). Бошқача айтганда, инсоннинг ўзига бўлган нуқтаи назарининг "илмийлашуви" рўй берди.

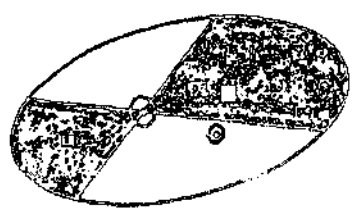
Аммо инсоннинг ўзига бўлган нуқтаи назарининг бу ўзгариши икки маъноли эди. У фақат инсоннинг космик мавқеини пасайтириб қолмай, балки унинг янги ижобий ўзлигини англашига ҳам олиб келарди. Дунёнинг янги манзараси самовий сфераларнинг мукаммаллиги ва оламнинг инсон ўрнашган қисмидан сифат жиҳатидан устун туриши ҳақидаги тасаввурларга путур етказарди. Бундан ташқари, оламни тадқиқ қилишда ҳозиргина амалга оширилган бу тараққиёт янги, ижобий ўзликни англаш имкониятини берарди. Маърифат даври ва кейинги даврларни характерловчи дунёвий ва илмий асосланган тараққиётга бўлган ишончнинг негизи айнан шу ерда. Бу ишончда, албатта, эътирозлар кўп, аммо унда инсоннинг ўзи ҳақида салбий тасаввури аниқ мавжуд эмас.

Янги давр бошларининг кўпгина буюк арбоблари сингари, Иоганн Кеплер (Johannes Kepler, 1571—1630) ҳам янги, ҳам эски ғоялар таъсирида эди. У самовий сфералар Ердаги дунёдан сифат жиҳатидан фарқ қилиши ҳақидаги тасаввурни инкор қилди ва сайёралар ҳаракатини механик тушунтириш устида изланди. Аммо Кеплер учун ҳаракатнинг математик қонунлари метафизик ўлчамга ҳам эга эди. Математика ва метафизиканинг бу қоришмаси унинг *пифагорчиларга* бориб тақалувчи эски анъана билан алоқасига ишора қилади. Аммо, умуман олганда, унинг

оламдаги барча — юксакдан тубангача бўлган нарсаларни механик тушунтиришга уриниши янги табиий фанларнинг негизини яратишга ёрдам берди.

Тихо Браге (Tycho Brahe, 1546—1601) томонидан ўтказилган кузатувлар ёрдамида Кеплер Коперникнинг моделига аниқлик киритди. Сайёралар ўзгармас тезлик билан ҳаракатланувчи орбиталар доира шаклида бўлмай, балки марказий фокусида Қуёш турувчи эллипслардир. Сайёра эллипс бўйлаб Қуёшгача бўлган масофага боғлиқ ўзгарувчи тезлик билан ҳаракатланади. Ушбу асосда Кеплер Коперникнинг моделини анча соддалаштирди ва сайёраларнинг ўз орбиталари бўйлаб айланиш қонунларини таърифлади.

Табиийки, қайси модель ҳақиқатга кўпроқ мос келади, деган савол туғилди. Гелиоцентрик модель фақат "нисбатан тежамли" (нисбатан содда) бўлиб қолмай, *ҳақиқий* ҳам эмасми? Бунинг натижасида гелиоцентризмнинг Черков билан конфликти янада кескин тус олди. Кейинчалик, Ньютоннинг бутун олам тортишиш назарияси *нима учун* сайёралар эллиптик орбиталар бўйлаб ўзгарувчи тезлик билан ҳаракатланишини тушунтирганидан сўнг, дунёнинг гелиоцентрик системаси фойдасига бўлган далиллар анча кучайди. Шундай қилиб, Коперник билан Кеплернинг моделлари табиатшуносликнинг бошқа фундаментал назариялари томонидан ҳам тасдиқланди.



Сайёранинг эллипс шаклидаги орбитаси

Кеплернинг қонунлари:

1. Ҳар бир сайёра фокусларидан бирида Қуёш турувчи эллипс бўйлаб ҳаракатланади.

2. Ҳар бир сайёра Қуёш марказидан ўтувчи текисликда ҳаракатланади, бунда Қуёш билан сайёрани боғловчи радиус-вектор тенг вақт оралиқларида тенг майдонларни ясайди.

3. Сайёранинг Қуёш атрофида айланиш вақтининг квадратлари уларнинг Қуёшдан ўзларигача бўлган ўртача масофалари кубининг нисбатига тенг[139]. (Ўртача масофа эллипс марказий ўқининг ярмига тенг.)

---

[139] Қаранг: Кеплера законы. – В кн. Физический энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 280.

Галилей ва Ньютон

Математик-экспериментал фаннинг йирик вакиллари Галилео Галилей (Galileo Galilei, 1564—1642) ва Исаак Ньютон (Isaak Newton, 1643—1727) ҳисобланади. Уларнинг асарларида аристотелча анъанага зид бўлган янги физика куртак ёзди. Биз бу янги, математик таърифланган табиатшуносликнинг таркибий қисми ҳисобланган моддий зарра тушунчаси, механик сабабият орқали тушунтириш ва гипотетик-дедуктив метод ҳақида гапириб ўтдик. Шунинг учун бу икки буюк олимнинг фаолиятига қисқача тўхталамиз.

Ньютондан икки авлод олдин яшаган Галилей асосий илмий тушунчалар ва тушунтириш усулларининг аристотелча талқинига қарши курашдаги марказий фигура ҳисобланган. Галилей уларни фақат фалсафий даражадагина эмас, балки илмий тадқиқотларни янгича ўтказиш йўли билан ҳам инкор қилган. Галилейнинг эркин тушувчи жисмлар билан ўтказган экспериментлари яхши маълум, улар Аристотель физикасининг ҳаракат қонунларидан фарқли янги ҳаракат қонунларини таърифлаш учун асос бўлиб хизмат қилди. Шунингдек, Галилей Коперникнинг системасини қўллаб-қувватлагани, унга инквизициянинг хуруж қилгани ва унинг тазйиқи остида Галилей ўзининг илмий эътиқодларидан воз кечишга мажбур бўлгани ҳам маълум.

Тўғри, кейинчалик Галилей ўзининг илмий фаолиятида экспериментал методларни қўллаганига шубҳа билдирилди. Чиндан ҳам у ўз гипотезаларини объектив текшириш учун экспериментал натижаларни қўллаганми ёки улар Галилей назарий даражада чиқарган хулосаларнинг иллюстрациялари эди, деб айтсак тўғрироқ бўладими? (Баъзан ҳатто Галилей ўз кузатишларига доир қайдларни сохталаштирган, деган фикр ҳам айтилади.) Аммо, нима бўлишидан қатъи назар, Галилейга янги физик тушунчалар ва тадқиқот методларини ишлаб чиқишнинг пионери бўлгани учун тан бермоқ керак.

Янги экспериментал методлар ва механик тушунчаларни ишлаб чиқар экан, Галилей математикага катта аҳамият беради ва уни "табиат китоби"нинг тили деб атайди. "Фалсафа бизнинг кўзларимизга очилган улкан китобда ёзилгандир. Биз бу китобни фақат унинг тилини ўрганиб, уни ёзишда қўлланган белгиларни ўзлаштирганимиздан кейингина ўқий оламиз. Бу китоб математика тилида ёзилган бўлиб, унинг ҳарфлари учбурчак, доира ва бошқа геометрик фигуралардан иборатдир. Уларсиз инсон бу китобнинг бирорта сўзини тушуна олмайди". [Қаранг: II Saggiatore, 6-масала].

Майда ер эгаси оиласида туғилган сэр Исаак Ньютон Кембриж университетининг математика профессори, *Қироллик жамиятининг* президенти эди. У ҳам физика, ҳам умумий интел-

лектуал тарихдаги буюк шахслардан бири ҳисобланади. Унинг асосий асари *Натурал фалсафанинг математик принциплари (Philosophiae naturalis principia mathematica)* 1687 йилда чоп этилди.

Маълумки, Ньютон ҳаракатнинг уч қонуни ва бутун олам тортишиш қонунини таърифлаб берган, чексиз майда зарраларни ҳисоблаш назарияси (Лейбниц билан бир вақтда, аммо унга боғлиқ бўлмаган ҳолда) ва табиий нурнинг ранг таркиби назариясини яратган. Унинг физик назариялари ҳам астрономия (сайёралар ҳаракати ҳақидаги Кеплер қонунлари), ҳам механика (Галилейнинг эркин тушиш қонуни)даги олдинги назарияларни асослаб берди. Ньютоннинг физикаси табиатни гипотетик-дедуктив метод асосида тадқиқ қилишдан иборат бўлиб, бунда эксперимент ҳал қилувчи ўрин тутади. Унда математик шаклда ифодаланган моддий зарра, бўшлиқ, масофадан туриб ҳаракатланувчи механик кучлар (сабаблар) тушунчалари қўлланади. Масофадан туриб ҳаракатланиш ғояси шу жумладан Декартда учратиш мумкин бўлган тасаввурдан кескин фарқ қилади (Ньютон уни ёшлигида пухта ўрганган).

Ньютоннинг биринчи қонуни. ҳар қандай жисм унга бошқа жисмлар таъсир қилиб, бошланғич вазиятини ўзгартирмагунча ўзининг нисбий тинч ёки тўғри чизиқли текис ҳаракатли бошланғич вазиятини сақлайди.

Ньютоннинг иккинчи қонуни. Жисмнинг бошқа жисм билан ўзаро таъсирлашиш натижасида олган тезланиши унга таъсир қилаётган кучга тўғри пропорционал ва унинг массасига тескари пропорционал.

Ньютоннинг учинчи қонуни. Таъсир ҳар доим акс таъсирга тенг ва қарама-қарши йўналган ёки икки жисмнинг таъсири бир-бирига тенг ва қарама-қарши томонга йўналган[140].

Ньютоннинг бутун олам тортишиш қонуни. Икки жисм бир-бирига уларни туташтирувчи тўғри чизиқ бўйлаб йўналган, уларнинг массалари кўпайтмасига тўғри ва улар орасидаги масофанинг квадратига тескари пропорционал бўлган куч билан тортилади.

Физикадан ташқари, Ньютон теологик масалалар билан ҳам шуғулланди ва теологияга доир серҳажм трактатлар яратди. Шунингдек, у алхимия билан ҳам шуғулланди ва бир нарсалардан иккинчи нарсаларни яратишга уринди. Аммо унинг кимё соҳасидаги изланишлари математика ва физикадаги тадқиқотларига нисбатан оз самара берди.

Бу ўринда шуни қайд этиб ўтиш керакки, Ньютон сиймосида физика фаннинг анъаналар ва хурофот устидан тўлиқ ғалабасини намоён қилди, Ньютоннинг ўзи эса Маърифат даври-

---

[140] *И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и комментарии А. Крылова. – М., 1989. – С. 39-41.

нинг асосий ўтмишдошига айланди. Физиканинг юзага келиши ҳам дунёнинг механистик манзарасининг шакллантирилиши, ҳам рационалистик ва эмпирицистик позицияларнинг ишлаб чиқилиши нуқтаи назаридан фалсафага боғлиқ бўлди. Ўз навбатида, Ньютон фалсафанинг ривожланишига янги туртки берди. Бу янги физикани эпистемологик асослашга уринган Кант мисолида айниқса яққол кўринади. Кантнинг фикрича, макон ва замон тушунчалари бизнинг ҳодисаларни билиш усулимизнинг ўзгармас ўзига хосликларига чуқур ўрнашган бўлади. Бундан ташқари, Кант сабаб категорияси ҳам билишнинг зарур шакли эканлигини кўрсатиб бердим, деб ҳисоблаган. Аммо янги фан битта ўша сабаб ўзининг ҳар бир қайталанишида худди ўша оқибатларга олиб келишига инсоннинг ишончи комил бўла олмаслигини уқтирувчи скептицизмга қарши далиллар тақдим этади. Ҳолбуки, бу скептик даъво эксперимental методнинг табиат маълум даражада турғунлигини назарда тутувчи негизига путур етказгандек бўлиб туюлган эди.

Янги физиканинг бош асосчиси сифатида, Ньютон инсон тафаккури қудратининг тимсоли бўлиб ҳисобланади. Ньютондан бошлаб фан тараққиёт ғояси билан боғланди. Бэконнинг фан бу куч ва, бинобарин, равнақ ва тараққиёт манбаи эканлиги ғояси амалга ошириш учун воситаларни қўлга киритди. Ҳақиқат масалаларида теология эмас, фан юқори авторитет бўлиб қолди ва табиий жараёнлар устидан ҳукмронликнинг ердаги кучига айланди. Фалсафа ва дин фанга нисбатан ўз ўринларини излашга мажбур бўлдилар. Юзага келишида Ньютон катта роль ўйнаган математик ва эксперимental табиатшуносликнинг ижтимоий ва интеллектуал аҳамияти шундан иборат. Аммо бу аҳамият XVIII асрда тўлиқ намоён бўлди.

Биологик фанлар

Биз янги астрономия ва янги физика олдинги илмий анъана билан ички конфликтда қандай юзага келгани ва ҳукм сурувчи фалсафий тасаввур ва манфаатларга зид бўлиб чиққанини кўрдик. Бу конфликт бир вақтнинг ўзида ҳам назарий, ҳам институционал даражаларда кечди, зотан, у теологик қарашларга ҳам, черков ва сиёсат реалияларига ҳам дахл қилар эди. Агар тугаб бораётган Ўрта асрларнинг университет анъанасига назар ташласак, айнан теология, ҳуқуқ ва тиббиёт олий маълумот мазмунини ташкил қилгани, уларни ўрганиш эса илмий касб сари йўл очганини кўрамиз. Янги даврга ўтишда бу фанларда ички трансформация рўй берди ва ички конфликтлар юзага келди. Теологияда номиналистик концепцияларга (бевосита Лютерга ва билвосита Оккамга) бориб тақалувчи реформаторлик оқимлари пайдо бўлди. Юриспруденцияда дастлаб Альтузий ва Гроцийнинг шартнома назарияси ва табиий ҳуқуқ

назарияси, сўнгра Гоббс ва Локк назариялари ва, ниҳоят, Маърифат даври, Шимолий Америка ва Франция инсон ҳуқуқлари декларациялари ғоялари ёрдамида мавжуд ҳуқуқий институтларни янада дунёвий асослашга доир изланишлар бошланди. Тиббиётда, шу жумладан, замонавий илмий тасаввурларга ўтиш рўй берди. Бунга XVII асрнинг биринчи ярмида Гарвей (William Harvey, 1578—1656)нинг қон айланиши назариясининг пайдо бўлиши мисол бўлади. Таянч пункти сифатида тиббиётни олиб, биологик фанларнинг ривожланишига кўз югуртириб чиқамиз.

Аввало шуни қайд этиш керакки, ўша даврдаги уч олий университет фани — теология, ҳуқуқ ва тиббиёт — норматив, герменевтик фанлар бўлиб ҳисобланар эди. Теология Муқаддас Китобни, юриспруденция — юридик қонунлар ва ҳуқуқий ҳодисаларни, тиббиёт эса — касалликларни талқин қиларди. Теология учун ваҳий, юриспруденция учун — табиий қонун ва амалдаги ҳуқуқ, тиббиёт учун эса — соғлом ҳаёт ғояси норматив бўлиб ҳисобланарди.

Дунёнинг механистик манзараси таъсирида тиббиёт охир натижада механистик тушунтиришлар устида излана бошлади. Натижада биологик ҳодисаларни аристотелча тушуниш ва фаннинг янги галилейча-ньютонча идеали ўртасида конфликт юзага келди.

Парацельс (Paracelsus, 1493—1541), асосан, Гиппократ ва Гален номлари билан боғлиқ аристотелча анъана доирасида қолади. Маълумки, Гиппократ ва Гален касалликни тананинг асосий элементлари мувозанатининг бузилиши сифатида кўздан кечирган эди. Аммо Парацельс учун асосий элементлар бўлиб туз, олтингугурт ва симоб ҳисобланадики, бу унинг ўз даврининг алхимик анъанаси билан алоқасини акс эттиради. Ҳозирги кунда унга хос бўлган асоссиз спекуляцияларни кўрсатиш қийинчилик туғдирмайди. Аммо алхимия назарий ва амалий жиҳатларга эга эди. Ўзларининг лаборатория фаолияти билан алхимиклар кимёнинг юзага келиши учун шарт-шароит яратдилар. Табиб сифатида Парацельс конкрет касалликларни даволаш учун ўсимликларнинг алоҳида ингредиентларини топишга уринди. Гарчи қайси ингридентлар қандай натижаларга олиб бориши ҳақидаги тасаввурлар кўп ҳолда асосга эга бўлмаса-да, бу тадқиқотларда илмий методнинг куртаклари кўзга ташланади.

Парацельс Гиппократ тиббий анъанасига шу маънода мансубки, у тиббий амалиёт ва тажрибанинг аҳамиятини таъкидлайди. Бу билан у табиблар касалликни даволашдан ҳам кўра кўпроқ уни талқин қилиш ёки ҳатто тушунтиришга эътибор берувчи интерпретатив тиббий тенденцияга қарши туради. Шуниси қизиққи, ўша даврларда табиблик касбининг аниқ бир чегараси мавжуд эмас эди. Масалан, жарроҳлик билан табиблар эмас, асосан сартарошлар шуғулланарди.

Тиббиётни "илмийлаштириш" янги физика (XVII асрда Гар-

вей) ва аста-секин янги кимё (XVIII асрда Лавуазье, Lavoisier, 1743—1794) таъсирида амалга оширилди. Бу жараён XIX асрга келиб айниқса кучайди.

Одам анатомияси ва физиологияси ҳақидаги билимнинг янгиланиши тараққиёт шарти бўлиб ҳисобланарди. Антик анатомик мерос (Эрасистрат, Герофил)дан эркин фойдаланиш имконига эга бўлиш учун ўликларни ёриб кўришга доир чекловни бекор қилиш керак эди. Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci, 1452—1519) ўзининг универсал даҳоси билан ўликларни ёриб кўриш ёрдамида анатомик билимларни чуқурлаштириш соҳасининг пионерлари қаторидан ўрин эгаллади. Аммо бу соҳада етакчи ролни Андреас Везалий (Andreas Vesalius, 1514—1564) ўйнади. Инглиз анатоми Уильям Гарвей унинг ишини давом эттирди ва бу қон айланиш системасига доир янгича қарашга олиб келди. Гарвей юрак-қон томирлари системасини юрак насос каби фаолият кўрсатувчи ёпиқ система сифатида кўздан кечирди. Бундай ёндашув қон айланишини механик сабаб билан тушунтирадики, бу қон йўқолади ва сўнг яна пайдо бўлади, деб тахмин қилувчи эски қарашлардан анча маъқул эди.

Шундай қилиб, бир томондан анатомиянинг ва, иккинчи томондан, физика ва кимёнинг ривожланиши шунга олиб келдики, тиббиёт илмий асосланган фан кўринишига эга бўла бошлади. Биологик фанлардаги аристотелча ва галилейча-ньютонча истиқболларнинг қарама-қаршилиги витализм билан биологик ҳодисаларни механик тушуниш ўртасидаги конфликтда ўз ифодасини топди. Органик (жонли) табиатнинг барча ўзига хосликларини ноорганик (жонсиз) табиатни кўздан кечирувчи янги табиатшуносликдаги механик ва материалистик тушунчалар ёрдамида тушуниш мумкинми? Ёки биологик фанлар ҳаёт ҳодисаларини очиб бериш учун специфик тушунчаларга эга бўлиши керакми? "Виталистлар" сифатида одатда биологияга органик жараёнларни англаб етиш учун алоҳида тушунчалар зарур деб ҳисобловчи олимлар тушунилади. "Редукционистлар" бундай заруратни инкор қиладилар ва ҳаёт жараёнларини жонсиз табиат ҳодисалари сингари тушунтиришга уринадилар. Бошқача айтганда, улар биологияни физика билан "боғлайдилар" (редукция қиладилар) [редукция муаммоси ҳақида 9 бобда қаранг]. Шундай қилиб, аристотелчилар виталист, галилейча-ньютонча фан тарафдорлари эса редукционист ҳисобланади.

Билувчи субъект сифатидаги инсон ва механик-материалистик система сифатидаги табиатнинг ўзаро алоқаси муаммоси янги табиатшунослик ва фалсафа учун чегарадош муаммога айланди [7-бобга қаранг]. Шунга ўхшаш муаммо инсоннинг ҳаракатларини тушунтиришда ҳам юзага келади [19 ва 27-бобларга қаранг]. Бундан ташқари, практика қилувчи врач бир вақтнинг ўзида ҳам беморнинг касаллигини илмий тушуниши, ҳам унинг ўзини қандай ҳис қилиши, баҳолаши ва социал вазиятидан хабардор бўлиши керак. Бу муаммоларнинг ҳаммасини ҳал қилиш учун механистик истиқболнинг етарли эканлигини

рад қилиш ва шу билан бир вақтда, айнан у биологик ҳодисаларни *илмий тушунтириш* учун зарур, деб ҳисоблаш мумкин. Зотан, биз танамизнинг тирик организм эканлиги билан боғлиқ мутлақо ноёб тажрибага эгамиз. (Инсон ўзининг сексуаллигини фақат биокимёвий терминларда кўздан кечирганида, биз психик хасталикнинг маълум турига рўпара бўламиз.) Хуллас, психосоматик ўзаро ҳаракат, яъни психика ва тананинг ўзаро ҳаракати аниқ кўзга ташланади. Шундай экан, биологик фанларда қандай турдаги *кузатув* ва *тушунтиришлар* қўлланиши керак?

Вақт ўтиши билан бу низо тинчиди. Аммо инсоннинг эволюция, экология ва "холистик" тиббиёт билан боғлиқ тасаввурларини муҳокама қилишда ҳамон шунга ўхшаш муаммолар юзага келаётир [4-бобга қаранг].

Дунёнинг механистик манзараси ҳамда руҳ ва тана алоқаси

Классик механика тушунчалари бизга ҳам Демокритнинг атомлар ҳақидаги таълимоти, ҳам дунёнинг механистик манзараси (XVII—XVIII асрлар) тушунчаларини эслатади. Олам фақат сон хусусиятларига эга бўлган сон-саноқсиз майда кўринмас моддий зарралардан иборат нарса сифатида кўздан кечирилади. Улар маконда ҳаракатланади ва бир-бири билан қандайдир бир ният ёки мақсадларга кўра эмас, балки механик қонунларга мувофиқ тўқнашади. Бундай тушунчалар механика учун самарали бўлди ва файласуфлар (Гоббс, Декарт, Лейбниц, Спиноза)ни улардан фалсафада фойдаланишга руҳлантирди[141].

Илмий назариядан фалсафага бундай ўтиш етарли даражада муаммоли эди. Реалликнинг битта аспектини тадқиқ қилишда маълум тушунчаларнинг самарали бўлиши улар оламдаги *барча* ҳодисаларнинг ҳақиқий манзарасини беради деган маънони англатмайди. Шунинг учун илмий назария ҳисобланган классик механика тушунчаларининг фалсафага тааллуқли дунёнинг механистик манзараси ёки механистик дунёқараш соҳаларига ўтказилиши қатор қизиқ муаммоларни вужудга келтирди.

Фалсафий назария илмий назарияга нисбатан мураккаб ҳисобланади. Чунончи, механистик дунёқараш фалсафий назария сифатида дуч келувчи қийинчиликлар Демокритнинг атомлар ҳақидаги таълимоти олдида туғилган қийинчиликларга ўхшайди. Агар унинг сон тушунчалари оламда юз бераётган барча нарсаларнинг ҳақиқий манзарасини берса, у ҳолда бизнинг ранг, ҳид, оғриқ ва ҳоказолар, яъни сифатларни чиндан ҳис қилишимизни қандай тушунтириш мумкин? Ёки бизнинг моддий ва ментал феноменларни фарқлашга қодир эканлиги-

---

[141] Тўғри, дунёнинг механистик манзараси тарафдорлари орасида материя, кучлар ва макон(и) қандай тушуниш кераклигига ҳар хил қарашлар мавжуд эди. Масалан, Ньютон дунёнинг бутунлигини мавжудлигича ишонарди. Декарт билан Гоббс эса [illegible]

мизга бўлган ишончимизни қандай изоҳлаш мумкин? Образли айтганда, агар биз *фақат* "катталик", "оғирлик", "шакл", "масофа" сингари тушунчаларни қўллашимиз мумкин бўлса, у ҳолда биз уй бекасига жуда мазали тайёрланган олмали пирог учун миннатдорчиликни қандай изҳор қила оламиз? Бу ҳолда биз пирог "катта" ва "оғир" эди деб унча кўп нарсани ифодалай олмаймиз.

Шу туфайли механистик ва материалистик тушунчалар билан руҳланганлар олдида қуйидаги дилемма пайдо бўлди. Бир томондан, биз сифатлар (ҳиссий сифатлар: ҳид, ранг, таъм) ва ментал ҳодисалар (*бу тоғ* ёки *бу дарахат*га қарама-қарши *мен, сиз*)ни идрок қиламиз. Иккинчи томондан, агар фақат бу механистик ва материалистик тушунчалар тўғри бўлса, у ҳолда сифатлар ва ментал ҳодисалар мавжуд бўла олмайди. Бу дилеммани нинг ечимлари механистик тушунчаларга берилганлик даражасига қараб фарқланади.

Энг катта ортодокс Гоббс бўлган деб айтиш мумкин. Афтидан, у сифатлар ва ментал ҳодисалар ўз асосида моддий ва механик (материалистик монизм) деб даъво қилган.

Декарт "сих ҳам куймасин, кабоб ҳам" деган мақолга мувофиқ иш тутган. Табиат *(rex extensa)* механистик ва материалистик тасаввурларга мос келади, руҳ *(res cogitans)* эса мос келмайди. Бу икки *rex extensa* ва *res cogitans* соҳаларни мантиқан қарама-қарши деб таърифлаб, у *бир вақтнинг* ўзида улар бир-бирига таъсир қилади, деб уқтиради. Шу билан бир вақтда, у сабаб ва оқибатнинг *айнийлигини* талаб қилувчи таъсир тушунчасини ҳам қўллайди (бу билан у психофизик дуализмни далиллаган). Натижада Декарт мантиқий дилеммага дуч келади, зотан у дастлаб мантиқан ҳар хил деб белгилаган икки омилнинг маълум даражада *айнийлигини* қайд этади. Бу дилемма эмпирик йўл билан ҳал қилиниши мумкин бўлган муаммолар эмас, балки мантиқий-фалсафий, концептуал муаммолар қаторига киради.

Бу файласуфларнинг бирортаси ҳам бизнинг идрок қилишимизга шубҳа қилмайди. Аксинча, улар учун таянч пункти бўлиб тажриба билан тасдиқланган руҳ ва тана ўртасидаги корелляция хизмат қилади. XVII аср файласуфлари учун муаммо бу корелляцияни назарий *тушунтириш*дан иборат бўлди. Уни тушунтиришга уриниб, улар механистик тушунчаларни озми, кўпми догматик равишда қўлладилар.

Руҳ ва тана/материя ўртасида реал сабабий алоқанинг мавжудлигини рад этиб, Декартнинг дилеммасини четлаб ўтишга уриниб кўриш мумкин эди. Иккита соат битта вақтни кўрсатса, бу уларнинг бир-бирига таъсир қилишини англатмайди. Бу уларни Худо битта вақтни кўрсатадиган қилиб ясагани ва юргизганини англатади. Тана ва руҳ ҳам шунга ўхшайди. Мен қўлимни кўтаришни *истасам* ва *қўлим кўтарилса*, бу иродам қўлимнинг

кўтарилишига *сабаб бўлгани* туфайли рўй бермайди. Бунинг рўй беришига сабаб, руҳ ва танам бир-бири билан шундай келишувда бўладики, менинг бу икки ҳаракатим параллель равишда рўй беради (психофизик параллелизм).

Инсон субъект сифатида

Ҳозирги вақтда Ренессанс даврида бўлган фундаментал истиқболнинг ўзгаргани (парадигма силжиши) ҳақида гапириш қабул қилинган[142]. Бу тушунчаларни фандан олинган бир нечта мисоллар асосида кўриб чиқамиз.

Ренессансга қадар *астрономияда* Ер оламнинг маркази, Қуёш, юлдуз ва сайёралар Ер атрофида айланади, деган тасаввур ҳукм сурган. Бу тасаввур инсонларнинг яшаш жойи — Ер оламнинг маркази, деган теологик ва фалсафий қарашлар билан боғлиқ бўлган. Дунёнинг геоцентрик манзарасининг моҳияти шундан иборат.

Бу манзарага қарши ўлароқ, марказда Ер эмас, Қуёш туради, деган даъволар тобора кўп билдирила бошлади. Ер юлдузлар ва сайёралар билан бирга Қуёш атрофида айланади. Дунёнинг гелиоцентрик манзарасининг моҳияти шундан иборат.

Дунёнинг геоцентрик манзарасидан гелиоцентрик манзарасига ўтиш сайёралар орбиталарининг аниқ тавсифи билан боғлиқ эди (Кеплер). Аммо бу ўтиш дунёнинг геоцентрик манзараси янги кузатувлар билан рад этилгани туфайли содир бўлмади. Дунёнинг эски манзараси ҳам янги кузатувларни тушунтира оларди, аммо бу фақат унинг жуда катта мураккаблашуви ҳисобига мумкин бўларди.

Олимларнинг фикрлари иккига бўлинди. Уларнинг ҳаммаси ҳам гелиоцентрик тизимни тўғри деб ҳисобламасди.

Ким ҳақ эди? Ҳозирги кунда бунга, кинематика позицияларидан, улар ҳам, булар ҳам ҳақ эди, деб жавоб бериш мумкин. "Ажратилган нуқта" сифатида нимани кўздан кечириш керак — Ерними ёки Қуёшними — бу қайси ҳисоб тизимини танлашга боғлиқ бўлади. Кинематик жиҳатдан барча кузатиш натижаларини ҳар қандай ҳисоб тизимида тушунтириш мумкин[143].

Дунёнинг геоцентрик ва гелиоцентрик манзаралари конфликти иккита ҳар хил назария бир хил натижаларни қандай тушунтириши мумкинлигини кўрсатади. Кўпинча бу тушунтиришлар кўплиги маъносида *назарияларнинг кўплик ҳолати* деб аталади. Бу вазиятдан нима келиб чиқиши эпистемологик нуқтаи назардан қизиқ: агар битта тушунтириш топилган бўлса,

---

[142] Қаранг: *Т. Кун.* Структура научных революций. — М., 1977, ҳамда 29-боб.

[143] Гап бу ерда кинематик нуқтаи назар доирасида танлашнинг мантиқий имконияти ҳақида бормоқда. — С.К.

бошқа тушунтиришларнинг топилиши ҳам эҳтимолдан холи эмас. Шундай қилиб, бошқа рақобатлашувчи тушунтиришларга нисбатан толерантлик учун объектив сабаб мавжуддир. Назарий даражада ҳар хил нуқтаи назарлар доимо мавжуд бўлиши мумкин, шу туфайли барча илмий билиш — дунёнинг илмий манзарасининг *битта* чинакам синтези ғояси муаммоли бўлиб чиқади.

Дунёнинг геоцентрик манзарасидан гелиоцентрик манзарасига ўтиш натижасида нима рўй берди? Ҳозирги замон тили билан айтганда, парадигманинг силжиши, фундаментал илмий қарашларнинг ўзгариши рўй бердики, буни рақобатлашувчи назариялардан бирининг шунчаки инкор қилиниши сифатида тушунтириб бўлмайди. Парадигманинг силжиши тағин шу билан ҳам боғлиқки, янги қарашларни илгари сурувчи олимлар гуруҳи анъанавий қарашлар тарафдори бўлган олимлар ҳамжамияти устидан ғалаба қозонади. Бундай вазиятларда рақобатлашувчи томонлар ўртасида катта муаммолар келиб чиқади, зотан ихтилофлар айнан фундаментал тасаввурларга тааллуқлидир.

Бундай парадигма силжишларининг фан тарихидаги фундаментал аҳамиятига урғу берувчи ҳозирги замон назариётчилари (масалан, Томас Кун, Thomas Kuhn, 1922—1996) уларни фаннинг ички ривожланиши нуқтаи назаридан деярли иррационал бўлган ҳодисалар сифатида кўздан кечиришга мойилдирлар. Бундай силжишларни социологик жиҳатдан тушунтиришга уриниб кўриш мумкин, аммо бунда улар фаннинг ички мантиқи нуқтаи назаридан деярли тушунарсиз бўлиб қолади. Бунга қўшимча равишда илмий тараққиёт ҳақидаги гапсўзлар ҳам етарли даражада муаммоли бўлиб қолади. Парадигмалар бир-бирини алмаштиради. Бу фан олға силжиётгани, ривожланаётганини англатадими? Янги парадигма эскисидан яхши, деб айтиш ҳуқуқини бериши мумкин бўлган бирон-бир юксак нуқтаи назар мавжуд эмас. Фақат улар бир-биридан фарқ қилади, деб таъкидлашгина мумкин[144].

Кун ва унинг издошларининг позициясини қисқа ва содда қилиб шундай таърифлаш мумкин. Дунёнинг геоцентрик ва гелиоцентрик системалари конфликтини кўриб чиқишда давом этишимиз учун бу конфликт муносабати билан юзага келувчи илмий-назарий муаммоларнинг типи ҳақидаги шу мулоҳазаларнинг ўзи, бизнингча, етарли бўлади.

Дунёнинг гелиоцентрик манзарасига ўтиш Ренессанс давридаги инсонни тушуниш учун жуда кўп нарсани англатар эди. Узоқ вақт якуний дунёнинг марказида яшаб келганларидан кейин одамлар бирдан ўзларини чексиз оламнинг кичик сайёралардан бирида кўрдилар. Оламнинг "хонаки"лик даражаси камайди. "Бу чексиз бўшлиқларнинг абадий сукути мени ваҳимага солади" [Паскаль, Мулоҳазалар, §206].

---

[144] Фан фалсафаси ва уни умумлаштиришдаги структуралистик ёндашув бу ва шунга ўхшаш муаммоларни ҳал қилишга маълум имконият яратади. Қаранг: *W. Stegmuller.* Structure and Dynamics of Theories. – Berlin, 1976 (Бу ёндашувнинг асосий ғояларини Қаранг: *М. Бургин и В. Кузнецов.* Номологические структуры научных теорий. – Киев, 1993 – В.К.)

Янги даврда шунингдек *механика*да ҳам тўнтариш ясалди. У аристотелча механикадан галилейча-ньютонча механикага ўтишдан иборат бўлди[145]. Аммо бу асосан кузатилувчи объектларни тушунтиришда қийинчиликларга дуч келган назариядан уларни тушунтирувчи назарияга ўтиш эди.

Аристотель ноорганик нарсалар (тош, арава, ёй ўқи ва ш.к.)нинг ҳаракатини барча нарсалар ўзининг табиий ўрнига интилиши билан изоҳлаган эди. Оғир нарсалар (тошлар) пастга йиқилади, чунки уларнинг табиий ўрни ер сиртига яқин. Енгил нарсалар (тутун) тепага кўтарилади, чунки уларнинг табиий ўрни юқорироқда жойлашган. Қай маънодадир нарсаларнинг ҳаракати уларнинг мақсадлари билан изоҳланган, нарсаларнинг мақсади эса унинг табиий ўрни ҳисобланади. Ноорганик нарсалар мақсад ҳақида бирон-бир тасаввурга эга эмаслиги аниқ. Яна шу даражада аниққи, улар ўз мақсадларига эришиш учун ўзлари ҳеч нарса қила олмайдилар. Аммо Аристотель учун олам иерархик тартибга, яъни паст-баландга эга, ҳар хил нарсалар эса коинотнинг турли даражаларига тааллуқлидир.

Натижада Аристотель, масалан, тушиш ҳаракатини тушунтиришда бирон-бир муаммога дуч келмаган. У қабул қилган далиллар оғир жисмлар тушиши ҳақида тасдиққа эга бўлган. Аристотель физикаси учун тушишнинг ўзи эмас, балки унинг тезлиги муаммо туғдирган. Аристотель оғир жисмлар тезроқ тушади деб ҳисоблаган. Янги механикага мувофиқ, барча эркин тушувчи жисмлар ҳавонинг қаршилиги бўлмаган тақдирда бир хил тезликда ҳаракат қилади. Баъзан бу фарқни гўё аристотелчи физиклар кузатувларни назарга илмагани билан тушунтирадилар. Агар улар атрофларига қараганларида эди, ўз қарашларига тузатиш киритган бўлардилар! Аммо вазият улар ўйлаганидан анча мураккаб бўлган. Аристотель янги механика қўллаган бўшлиқ тушунчасидан фарқли тушунчани қўллаган. Унинг учун бўшлиқ доимо тўладир. У бўш, ишқаланишдан холи бўшлиқ ғоясини тан олмайди. У бўшлиқни сув ва ҳавога ўхшаш "ўрта" элементлар сингари тушунади. Шунинг учун жисмлар тушувчи муҳит доимо қаршилик кўрсатади. Дарҳақиқат, агар биз мис шар ва ўрдак патини

---

[145] *Галилейча-ньютонча механика* иборасини қўллаб, биз фақат аристотелча парадигмадан фарқ қилувчи ҳамда эркин тушиш қонуни (Галилей) ва ҳаракат қонунлари (Ньютон) сингари қонунлар билан характерланувчи янги механик парадигмага ишора қилишга интиламиз. Бироқ, албатта, Галилей билан Ньютон фанининг турли ривожланиш даврлари вакиллари эди. Галилей вафот этган йили туғилган Ньютон механикани Галилейга нисбатан анча олдинга ривожлантирди. Биз улар бир хил қарашга (масалан, илмий метод муаммоларига) эга бўлган, деб даъво қилмоқчи эмасмиз. Аристотелизм доирасида ҳам турли мактаб ва талқинлар мавжуд бўлганини ўқувчига эслатиб ўтмоқчимиз. Шунинг учун ҳам "аристотелча" ёки "галилейча-ньютонча" сингари ибораларни қўллаш эҳтиёткорликни талаб этади.

ҳаво тўлдирилган бўшлиқда ташласак, шар, табиийки, тезроқ тушади.

Ньютоннинг механикаси мутлақо бошқа далиллардан келиб чиқади. Бўшлиқ бўш бўлади, яъни қаршилик кўрсатмайди. Жисмлар бир-бири билан тўқнашмагунича ва бунинг натижасида ўз тезлиги ва ҳаракат йўналишини ўзгартирмагунича ўзгармас йўналишда ўзгармас тезлик билан ҳаракатланади. Бу фундаментал фараз кундалик тажриба билан келишмайди ва соф концептуал модель бўлиб ҳисобланади. Классик механикани эмпирик текшириш ҳақида гап фақат махсус шароитларда, масалан, ҳавонинг қаршилиги бартараф этилган тақдирда кетиши мумкин. Шундай қилиб, *абстракт моделлар* ва *систематик экспериментлар* ўртасида *алоқа* мавжуд ва улардан самарали фойдаланиш мумкин.

Аристотелча нуқтаи назардан нима учун ёй ўқи деярли горизонтал йўналишда ўз ҳаракатини давом эттиришини тушунтириш қийин. Нима учун ўқ дарҳол ўзининг табиий ўрнига интилмайди? Ўқнинг вертикал ҳаракати, унинг тушиши Аристотель физикасининг далилларида мавжудлиги туфайли, айнан горизонтал ҳаракатни тушунтириш мумкин.

Ньютоннинг механикасида ўқнинг горизонтал ҳаракати муаммо туғдирмайди. Унинг асос далили жисм ўзининг бир текис ва тўғри чизиқли ҳаракат ҳолатини сақлаб қолиши ҳақидаги даъводан иборат. Аммо нима учун ўқ ерга тушади? Ньютоннинг механикасида айнан тушиш тушунтирилиши керак. Тушунтириш шундан иборатки, ўқнинг ҳаракатига гравитация аралашади — жисмлар бир-бирига тортишади. Шунингдек, ўқ тезлигининг ўзгаришини тушунтириш ҳам талаб этилади — бу ерда ишқаланиш кучлари ўз ролини ўйнайди.

Янги механика Аристотель механикасига нисбатан кўпроқ эмпирик асосланганлигига тўхталмай, шуни қайд этамизки, бу икки назарияда назариялар нинг кўплик ҳолатига доир жуда қизиқ мисол кўзга ташланади. Битта ўша ҳолат — ҳаракат — турли назариялар билан тушунтирилади. Бунда ушбу назариялар нинг ҳар бири нуқтаи назаридан айнан бошқа назариянинг далиллари тушунтиришни талаб қилади.

Хўш, аристотелча механикадан галилейча-ньютонча механикага ўтишда парадигманинг силжиши нимадан иборат бўлди? Шу жумладан, у *математика* у ёки бу даражада назария ва кузатувларнинг бир қисми бўлиб қатнашган янада *систематик экспериментал* табиатшуносликка ўтишдан иборат бўлди. Бу шунингдек соф механик сабабиятга мурожаат ҳам эди, зотан барча теологик тасаввурлар улоқтириб ташланганди. Сўнгги ҳолат ҳам инсонни, ҳам табиатни ва унинг ривожланишини тушунишда муҳим ўрин тутади. Механик сабабий тушунтиришлар ва телеологик тушунтиришлар ўртасидаги конфликт ўз аҳамиятини бугунги кунда ҳам сақлаб қол-

ган. Жумладан, у гуманитар ва ижтимоий фанларнинг ўзига хослигига доир мунозараларда кўзга ташланади[146].

Биз, шунингдек, Янги даврда парадигманинг алмашиши нарсаларнинг *объектлар*га, инсоннинг эса *субъект*га айланишига олиб келди, деб ҳам айта оламиз.

Аввал оптика кўриш ҳақидаги фан сифатида кўздан кечирилар эди. Бу оптика кўрувчи ва билувчи мавжудотлар сифатида одамларни ҳам ўрганишини англатарди. Янги даврда оптика ёруғлик, нур, уларнинг синиши ва линзалар ҳақидаги фанга айланди. Бунда кўрувчи кўзни тилга олиш истисно этиларди. Кўз биз қарайдиган объектга айланди. Биз кўзни объект сифатида кўрадиган кўз оптиканинг бир қисми бўлмай қолди. Кўрувчи кўз ва билувчи инсон фалсафий эпистемология соҳасига киритилди.

Охир натижада фан объектлари соф объектлар – сон билан ўлчанувчи хусусиятларга эга ва ҳар қандай субъективликдан маҳрум бўлган объектларга айланди. Улар фақат билиш ва тафаккурдан эмас, балки иккиламчи ҳиссий сифатлар – ранг, ҳид, таъм ва ш.к.дан ҳам ажратилди. Иккиламчи сифатлар инсон, яъни субъект томонидан унинг объект ҳақидаги таассуротларига олиб кирилувчи сифатлар деб талқин қилина бошланди.

Бу нарсалар ва инсонни кўришнинг радикал даражада янги усули эди. Аввал борлиқнинг ҳар хил ва ўзининг алоҳида қобилиятларига эга шакллари иерархияси фараз қилинган эди. У ноорганик жисмлар, ҳайвонлар ва ўсимликларни, сўнг эса инсонни ҳам ўз ичига оларди. Энди бу иерархия оддий дуализмга олиб келиб тақалди. Бир томонда биз гапирувчи ва тушунтирувчи сон хусусиятларига эга бўлган *объектлар* туради. Иккинчи томонда тафаккур ва ҳаракат ёрдамида объектларни тадқиқ қилувчи *субъект* туради. Объектлар фанга тааллуқли бўлади, субъект эса иккиёқлама мавқега эга бўлади. Биз шунингдек инсон — субъектни илмий тадқиқ қилишимиз ҳам мумкин. Бинобарин, инсон маълум турдаги объект сифатида ҳам қатнашади. Бир вақтнинг ўзида айнан инсон фанда билувчи бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун субъект билан боғлиқ айрим эпистемологик "қолдиқ" ҳам мавжуд бўлади. Бу қолдиқни онтологик ва эпистемологик жиҳатдан қандай тушуниш кераклиги ҳақидаги масала ўша заҳоти қизғин баҳсларнинг предметига айланди. Унга жавоб ҳам руҳ ва тананинг алоқаси ҳақидаги тушунишга, ҳам қабул қилинувчи билиш назарияларига (рационалистик, эмпирицистик ва трансцендентал) боғлиқ эди.

---

[146] "Аристотелча" ва "галилейча" анъаналарнинг конфликти ҳақида қаранг: G.H. von Wright. Explanation and Understanding. – Ithaca, 1971. Шунингдек, Ренессанс астрономияси ҳақида: A. Koyre. From the Closed Worlds to the Infinite Universe. – N. Y., 1958 ва S. Toulmin and J. Goodfield. The Fabric of the Heavens. – London, 1961.

Ҳатто янги терминология ҳам қўллана бошлади. "Субъект" сўзи "sub jectum"[147] бирикмасидан келиб чиққан бўлиб, айнан "пастга ташланган" (das Darunter-Geworfene), яъни "асосда ётувчи" деган маънони англатади. Ренессансга қадар инсон бу маънода чинакам субъект бўлмаган эди. Нарсалар ҳам шундай осонлик билан асосда ётиши (субстанция бўлиши) мумкин эди. Шунинг учун инсоннинг субъектга, ранг-баранг нарсаларнинг эса объектларга — билувчи субъектга қарама-қарши нарсаларга, — айланиши чиндан ҳам янги ва инқилобий бўлди. Натижада инсон кўп жиҳатдан фундаментал (subjectum сингари) нарса сифатида тушунила бошланди, нарсалар эса турли усуллар билан билувчи субъектнинг билиш объектлари сифатида талқин қилина бошланди (нарсалар объектлар сифатида тушунила бошланди).

XVII—XVIII асрларда фалсафанинг Декарт ва Локкдан Кантга қадар бўлган ривожланиши инсон атрофида марказлашган эпистемологиянинг фалсафанинг умумий пойдеворига айланишини *намойиш қилади.* Шунинг учун ҳам Янги давр фалсафаси субъективлик фалсафаси деб аталиш ҳуқуқига эгадир. Чунончи, Декартга мувофиқ, индивиднинг иккиланиши ва ишончи, Локка мувофиқ эса — индивидуал тажриба ва ақлий фаолият асос бўлиб ҳисобланади. Улар учун умумий таянч нуқтаси эса субъект сифатидаги инсон ҳисобланади [148].

Хуллас, инсоннинг субъект, табиатнинг эса объект сифатида талқин қилиниши фанда парадигманинг силжиши билан боғлиқдир. Инсоннинг субъектга, табиат (ва инсон)нинг эса объектга айланиш жараёни субъектнинг объектни эксплуатация қилиш муносабатини юзага келтирди. Илмий сабабий тушунтиришларни қўллаш натижасида субъект объект устидан ҳокимликни қўлга киритади. Бу ҳокимлик қўйилган мақсадларга эришиш учун илмий башорат ва техник воситаларни қўллаш ёрдамида амалга оширилади.

Инсон энди идеалда ўзининг уй муҳити *olikos* билан уйғунликда, ақлли ҳамжамоа, *полис* ва *логос* доирасида яшовчи ижтимоий мавжудот эмас. Инсон энди техник билим ёрдамида ўзини *объектлар* универсумининг ҳукмдорига айлантирган *субъектдир.*

Шунинг учун Ренессанс уйғонишдан ҳам кўра кўпроқ анъанавийлик доирасидан чиқувчи радикал янгиликнинг туғилишидир. Бу маънода у тарихда кескин ўзгариш ясаган давр бўлиб ҳисобланади.

---

[147] Қаранг: *M. Heidegger.* "Die Zeit des Weltbildes". Holzwege. – Frankfurt am Main, 1957.

[148] Бу ерда, умуман фалсафа тарихида бўлгани сингари, масалан, Платон билан Аристотель, стоиклар билан эпикурчилар, рационалистлар билан эмпиристлар ўртасидаги контрастни таъкидлаш ёки қарама-қаршиликларни кўрсатиш қабул қилинган. Аммо бу контрастлар фақат айрим умумий муаммо фонидагина шундай кўринади. Шунинг учун ё контрастларнинг, ё параллелларнинг қайд этилиши шарҳловчи ҳақида ҳам, у шарҳлаётган нарса ҳақида ҳам бир хилда кўп маълумот беради.

8-б о б. Уйғониш даври ва реал сиёсат[149]

Макиавелли — сиёсат манипуляция сифатида

XVI—XVII асрларда қироллик ҳокимиятининг абсолют монархияга айланиш тенденцияси юз берди. Қирол ва учинчи табақа ўзаро бир-бирини қўллаб-қувватлашининг мустаҳкамланиши сабабли давлат ҳокимиятининг кучайишига имконият туғилди. Шундай тахмин қилиш мумкинки, қирол бюргерлар табақасини рағбатлантирган ва эркин сармоянинг шаклланишига кўмаклашган, бюргерлар сиймосидаги эркин сармоя эса қиролни қўллаб-қувватлаган. Бироқ, нима бўлганида ҳам, XVII асрда абсолютизмнинг мустаҳкамланиши, илк капитализмнинг вужудга келиши ва бюргерлар табақасининг пайдо бўлиши билан феодал жамияти пировард оқибатда барҳам топган. Феодал иқтисодиётдан капитализмга ўтиш бир зумда эмас, балки секин-аста рўй берган. Бу анча узоқ жараён бўлиб, ҳамма жойда ҳам бир хилдаги суръатлар билан кечмаган. Унинг бир қатор муҳим жиҳатларини қайд қилиб ўтамиз.

Ўрта асрларда асосан ҳамма учун, шу жумладан, қироллар ва императорлар учун ҳам яхшилик ва адолат меъёрларини белгилайдиган объектив табиий қонуннинг мавжуд бўлишига асосланишган. Шунингдек, ҳокимиятнинг қўлланилишига нисбатан чеклашлар ҳам мавжуд бўлган. Жамият одамларнинг эҳтиёжларини қондириш учун ўзаро бир-бирига ҳурмат асосида барпо этилган хизматларга эга бўлган улкан ҳамжамият сифатида кўриб чиқилган. Албатта, ҳар хил табақалар мавжуд бўлиб, уларнинг айримлари камбағал ва бошқалари бадавлат бўлган. Лекин умуман жамият ўзаро келишувга асосланган ҳамжамият сифатида кўриб чиқилган. Бунинг устига, давлат раҳбари эмас, балки

---

[149] Немис тилидаги *Realpolitik* атамаси *реал сиёсат* ибораси сифатида таржима қилинади — В.К.

У, жумладан, этик мақсадлардан фарқ қиладиган моддий ("реал") омилларга асосланадиган сиёсатни англатади. Реал сиёсат куч ишлатилишини, шу жумладан, манипуляцияни ва ахлоқий мулоҳазаларнинг писанд қилинмаслигини ҳам назарда тутади. Реал сиёсатнинг мақсади сиёсий куч-қудрат бўлиб, давлат уни, масалан, ўзининг ташқи сиёсий фаолиятида намоён қилади. Шу мақсад учун ишлатиладиган воситалар мустақил ахлоқий андозалар нуқтаи назаридан эмас, балки уларнинг самарадорлиги бўйича баҳоланади.

Шуни қайд қиламизки, бу ўринда ҳам, бундан олдинги бобдаги сингари, муаллифлар Уйғониш даврини (XIV—XVI асрлар) тушунишнинг хронологик доирасидан четга чиқишади ва уни Уйғониш даври ғояларининг уларга боғланиб кетадиган даврларга таъсир кўрсатиши нуқтаи назаридан ҳам кўриб чиқишади. — С.К.

айнан жамият суверен бўлиб ҳисобланган. Бундай жамиятдаги инсон ахлоқий ва диний жонзод ҳисобланган, давлат эса ахлоқий функцияга эга бўлган. Черков ва давлат ўзларининг фаолият соҳалари билан шуғулланиши лозим эди.

Қўпол қилиб айтганда, биз шуни таъкидлашимиз мумкинки, Янги даврда марказлаштирилган ҳокимиятнинг кучайиши билан бир вақтда одамлар яна индивидлар тусига эга бўла боришган (худди шаҳар-давлатдан империяга ўтиш даврида бўлгани сингари). Энди жамият эмас, балки индивид бошланғич пункт ҳисобланади (Гоббс). Бунда индивид одатда эгоист сифатида тушунилади. "Ҳамманинг ҳаммага қарши қаратилган уруши"ни бартараф этиш учун мутлоқ ҳокимиятга эга кучли ҳоким зарур. Бошқача айтганда, биз бир-бирига қарши турадиган алоҳида индивидлар ва давлатнинг мутлақ ҳокимиятига эга бўламиз. Янги даврда индивидуализм кўпинча биологик ва моддий позициялардан асосланган (Гоббс), мутлақ давлат ҳокимияти эса миллий давлат монархининг (космополитик империянинг эмас) қўлларида бўлган.

Ўрта асрлардан Янги даврга ўтиш пайтида дин, маданият, сиёсат ва иқтисодиёт ўртасидаги муносабатлар анча чигаллашган эди. Бу ўринда биз уларнинг тўлиқ таҳлилини бериб ўтирмоқчи эмасмиз. Бироқ фақат шуни қайд қиламизки, бундай омилларнинг ҳаммаси бир-бири билан мураккаб тарзда ўзаро амал қилган эди. Шунинг учун фалсафий ва тарихий нуқтаи назарлардан олганда, қандайдир *бир* алоҳида олинган омил, масалан, иқтисодиёт бошқа омилларни айнан бир хил маънода *белгилаган* деб уқтириш тўғри бўлмаслиги мумкин.

Кўриб чиқилаётган давр (XV асрдан XVII асргача бўлган давр) бошқа ҳамма нарсалардан ташқари антик маданият (*renaissanse*)нинг қайта тикланиши, диний Реформация, экспериментал табиатшуносликнинг вужудга келиши, пировард оқибатда абсолют монархияларга айланган кучли миллий давлатларнинг шаклланиши ва илк капитализмнинг тез тараққий этиши билан тавсифланган эди. Бу даврдаги қайсидир бир жиҳатни ажратиб кўрсатиш билан биз яна бошқа даврларни ҳам кўриб чиқишимиз керак[150].

Никколо Макиавелли (Niccolo Machiavelli) XV аср охири ва XVI аср бошида (1469—1527 йилларда) Италияда яшаб ўтган. Испания, Франция ва Англиядан фарқли равишда Италия ҳами-

---

[150] Ушбу даврнинг муркаблигига қўшимча равишда *биз*, масалан, бу даврни *бизнинг* тушунчаларимиз ёрдамида баён қилишда методологик ва терминологик муаммоларга дуч келамиз. Масалан, биз Аристотель эҳтимол тутилган давлатларнинг ичидаги энг яхши давлат "ўрта синфга" асосланиши керак, деб фараз қилган эди, деганимизда бу тушунишга нисбатан кўпроқ чалкашликларни келтириб чиқариши *мумкин*. Албатта, гап *бизнинг* ҳозирда тушунадиганимиз сингари "ўрта синф" тўғрисида бораётгани йўқ. Бу ўринда бошқа кўплаб ҳоллардаги каби ҳар доим шуни назарда тутиш керакки, бизнинг тушунчаларимиз муҳокама қилинаётган тарихий реалликларни бузиб кўрсатиши ҳам мумкин.

ша бир-бири билан душманлик қилиб келган кичик давлатларга бўлиниб кетган эди. Милан, Венеция, Неаполь, Флоренция ва Ватикан бир-бирига ва хорижий давлатларга нисбатан фитналар уюштириб келишган. Бу ўйинларда Рим папаси Италиянинг маҳаллий қироли сифатида иш тутган. Ижтимоий ҳаёт кўп жиҳатдан бебош эгоизми билан тавсифланарди. Макиавеллининг бундай шароитдаги мақсади барқарор давлатни барпо этиш бўлганди.

Макиавелли Ўрта асрлардан Янги даврга *ўтиш* вақтида яшаган. Унинг фуқаролик концепцияси ор-номус ва шон-шуҳратнинг принципиал аҳамиятга эгалиги ҳақидаги Ўрта асрларга хос тасаввурлар билан чамбарчас боғлангандир. У ўз асарларида ўзига замондош бўлган гуманистларга (шунингдек, антик ва Ўрта асрлардаги муаллифларга) ўхшаб иш юритади, яъни айнан у замонавий вазиятни аниқлаштириш учун тарихий мисоллардан фойдаланади. Айни бир пайтда унинг секуляризацияланган фикрлаш услуби XVII—XVIII асрлардаги интеллектуал ҳаётга яқинлигини кўрсатади.

Макиавелли *Подшоҳ (Il principe) ва Тит Ливийнинг биринчи декадаси ҳақидаги фикрлар (Discorsi sopra la prima decade de Tito Livio)* асарларида ҳокимиятни ушлаб туриш воситаси сифатида талқин этиладиган сиёсатдаги муваффақиятлар ва мағлубиятларнинг сабабларини кўриб чиқади. У *Подшоҳ* асарида абсолют монархиянинг ҳимоячиси, *Фикрлар*да эса — бошқарувнинг республикача шакли ҳимоячиси сифатида иш тутади. Бироқ ушбу иккита асар ҳам давлат бошқарувининг шаклларига нисбатан айни бир хилдаги *реал-сиёсий* нуқтаи назарни ифодалайди: фақат сиёсий натижаларгина муҳимдир. Мақсад *ҳокимиятни эгаллаш,* сўнгра эса *уни тутиб туришдан* иборатдир. Бошқа ҳамма нарса, шу жумладан, ахлоқ ва дин ҳам восита ҳисобланади.

Макиавеллининг сиёсий назарияси "бошқарув механикаси" ҳақидаги таълимотдир. У ташқи кўриниши бўйича мутлақ ҳокимларнинг "дипломатик ўйинлари назарияси"дир. Шунинг учун у кичик итальян давлатлари ўртасидаги сиёсий можароларга аниқ мувофиқ келадиган назария бўлган эди. Айни бир пайтда Макиавеллининг сиёсий назарияси Уйғониш даври учун типик бўлган ва уни антик Греция ва Ўрта асрлар сиёсий назарияларидан ажратиб турувчи хусусиятларга эгадир. Унда албатта қизиқарли бўлган ва унинг замонаси контекстига тўғри келмайдиган хусусиятлар, масалан, сиёсатни *реал-сиёсий* тушуниш мавжуддир.

Макиавелли инсоннинг эгоистиклиги тўғрисидаги шартга асосланади. Одамнинг нарсалар ва ҳокимиятга интилиши чек билмайди. Бироқ ресурсларнинг чекланганлиги сабабли низолар келиб чиқади. Давлат индивиднинг бошқа индивидлар томонидан тажовузкорлик қилинишидан ҳимояга муҳтожлигига асосланади. Қонунни ҳимоя қилиб турадиган куч бўлмаса, анар-

хия вужудга келади. Бинобарин, одамларнинг хавфсизлигини таъминлаш учун кучли ҳоким зарур. Макиавелли инсон моҳиятининг фалсафий таҳлилига берилмасдан, бундай қоидаларни муқаррар қоидалар сифатида кўриб чиқади. Ҳоким ҳамма одамлар золим одамлардир, деган қоидага асосланиши керак. У мабодо ҳокимиятни сақлаб қолишни хоҳласа ва, бинобарин, одамларнинг ҳаёти ва мол-мулкини ҳимоя қилишни истаса, бераҳм ва сурбет бўлиши керак.

Гарчи одамлар ҳамиша ҳам эгоист бўлсалар-да, ахлоқсизликнинг ҳар хил даражалари мавжуд. Макиавелли ўзининг далил-асосларида яхши ва ёмон давлат, шунингдек, яхши ва ёмон фуқаролар тушунчаларини қўллайди. У айнан яхши давлат ва яхши фуқароларни ҳосил қилиши мумкин бўлган шарт-шароитлар билан қизиқади. Агар давлат ҳар хил эгоистик қизиқишлар ўртасидаги балансни тутиб тура олса ва, бинобарин *барқарор* бўлса, яхши давлат бўлади. Ёмон давлатда турли эгоистик манфаатлар очиқчасига низога киришишади. Яхши фуқаро ватанпарвар ва жанговар субъект бўлади. Бошқача айтганда, яхши давлат барқарордир. Сиёсатнинг *мақсади,* антик Грецияда ва Ўрта асрларда ҳисобланган сингари, яхши ҳаёт эмас, балки шунчаки ҳокимиятни ушлаб туришдан (ва, бинобарин, барқарорликни тутиб туришдан) иборатдир.

Макиавелли ҳокимиятни *эгаллашга* уринувчилар билан ҳокимиятни *тутиб турганлар* ўртасида тафовут қўяди. Муайян маънода *Подшоҳ* билан *Фикрлар* ўртасидаги фарқ барқарор давлатни барпо этиш муаммоси билан ҳокимиятни ушлаб туриш муаммоси ўртасидаги тафовутнинг аксидир. Макиавелли қадимги Рим республикаси ва ўзига замондош бўлган Швейцария барқарор давлатга ва нисбатан бузилмаган жамиятларга мисол бўлишади, деб фараз қилган эди. Унинг фикрича, бу давлатларда халқ муайян маънода ўзини ўзи бошқаришга қодир. Бу ерда мустабидликка эҳтиёж йўқ. Лекин унинг давридаги Италияда давлатнинг *барпо этилиши* вазифаси кўндаланг бўлиб турарди. Бу ерда қудратли ва бераҳм ҳоким зарур эди.

Эҳтимол, Макиавелли бадахлоқ жамиятда сиёсатчининг ҳокимият учун олишувни қандай қилиб ютиши тўғрисидаги назарияларнинг муаллифи сифатида кўпроқ маълумдир. Макиавеллининг ана шундай нуқтаи назардан келиб чиқиб қараладиган ҳокимият муаммоларига нисбатан қизиқиши ахлоққа зид ёки ахлоқдан ташқари турмайди, балки унинг мақсади тартибсизликни бартараф қилиш эканлиги миқёсида ахлоқий бўлиб ҳисобланади. Мақсад яхши давлат ёки, янада аниқроқ қилиб айтганда, одамлар қандай бўлса, шу ҳолида мавжуддир, деган қоидаға асосланиб иш тутилса (Макиавеллининг фикрича),унда эҳтимол тутилган вариантларнинг энг яхшисини танлашдан иборатдир.

Макиавелли ана шундай мақсадни кўзда тутадиган сиёсатчи

давлатни *ташкил қилади,* деб фикрлайди. Подшоҳ қонунларни *яратиш* ва уларни куч воситасида жорий этиш билан сиёсий тартиб *ўрнатади.* Биз яна антик Греция ва Ўрта асрлар давридан тафовутни кузатамиз. Макиавелли учун мавжуд қонунлар ва ахлоқ абсолют ва умумий қонунлар ва ахлоқ бўлиб ҳисобланмайди, лекин улар бир киши томонидан ўрнатилади. Миллий давлатни барпо этадиган суверен подшоҳ назарияси ана шундайдир! *L'etat, c'est moi.* Давлат — бу мендир (Людовик XIV, 1638—1715 йиллар).

Қонун ва ахлоқ подшоҳ томонидан яратилиши сабабли унинг ўзи қонун ва ахлоқдан устун туради. Подшоҳ ва унинг хатти-ҳаракатларини баҳолайдиган қандайдир юридик ва ахлоқий андозалар мавжуд эмас. Фуқаролар фақат ўз подшоҳига нисбатан тўлиқ итоаткорликни намойиш қилишлари мумкин, чунки фақат шу зот ҳуқуқ ва ахлоқни *белгилайди* ва *жорий этади.* Лекин агар унинг фуқароларидан бири ҳокимиятни ўз қўлига оладиган бўлса, унда ҳар бир киши, шу жумладан, лавозимидан кетказилган (собиқ) подшоҳнинг ўзи ҳам *унга* бўйсуниши керак бўлади.

Макиавеллини икки томонлама андозани ишлатишда айблашади. Подшоҳ халқдан ахлоқ ва саховатпешаликни талаб қилади, айни бир пайтда унинг ўзи амалга ошираётган ҳаракатлари ҳокимиятни муваффақиятли тарзда эгаллаш сари олиб борадими ёки йўқми, деган нуқтаи назардан туриб баҳоланиши керак бўлади. Шу муносабат билан Макиавеллида *ижтимоий* ва *шахсий* ахлоқнинг фарқланиши ҳақида гапиришади. Фуқаролар учун — бир ахлоқ, подшоҳ учун эса — бошқача ахлоқ. Лекин агар Макиавеллининг шартларига асосланадиган бўлса, унда аслида ҳеч қандай икки томонлама андоза мавжуд эмас. Фақат *битта* ахлоқ, яъни айнан *подшоҳнинг хоҳиш-иродаси мавжуд бўлади.* Бошқача ахлоқ бўлмайди. Подшоҳ барқарор давлатни барпо этиш, ҳокимиятни эгаллаш ва уни ушлаб қолишни хоҳлайди. Макиавелли пинҳоний тарзда индивидларни ўзаро тажовузкорликдан ҳимоя қилишнинг ягона имконияти ана шундан иборат, деб фараз қилади. Агар одамлар учун фундаментал эгоизм хосдир ва ахлоқ подшоҳнинг хоҳиш-иродасидан бошқа нарса эмас, деган қоида негиз қилиб олинса, унда икки томонлама андозалиликда айблаш умуман асоссиз бўлиб қолади. Бироқ бундай шартлар, шубҳасиз, тамомила мунозаралидир. Улар Ўрта асрлар файласуфи Фома Аквинский ва грек файласуфи Платоннинг шартларидан тубдан фарқ қилади. Лекин абсолютлик давлатлари шаклланаётган Уйғониш даврида бундай шартлар лозим даражада реалистик бўлиб туюлар эди.

Бошқа томондан, *шахсий (приват) ахлоқ* билан *ижтимоий (оммавий) ахлоқ* ўртасидаги фарқ муайян сиёсий реализмнинг ифодаси бўлиши мумкин эди. Сиёсатнинг *қай тариқа* амалга оширилишини билишни хоҳлайдиган киши сиёсатда кўпинча

приват ҳаётда қўлланиладиганига нисбатан бошқача категорияларнинг қўлланилишини англаб олиши мумкин. (Гап икки турдаги "тилларга доир ўйинлар" ҳақида бораяпти). Приват ҳаётда "қотиллик" деб аталадиган нарса сиёсатда "рақибга нисбатан катта зарар етказиш" деб аталади. Сиёсат ўзининг категориялари, ўзининг хусусий ахлоқи, ўзининг давлатга оид мулоҳазаларига (*raison d'etat*) эгадир! (Бошқача айтганда, уруш вақтида қотиллик ҳақида гапириш ҳам қарта ўйинида шоҳ бериб, мот бўлишни эълон қилиш сингари нотабиий нарсадир. Бу иккита турли "ўйинлар"нинг аралаштириб юборилиши бўлади!) Бундай нуқтаи назарни танқид қилиш мумкин, лекин Макиавелли кўп жиҳатдан ишлар айни шу тарзда бўлади, деб таъкидлаганида асосан ҳақдир.

Биз Макиавелли таълимотини кўриб чиқар эканмиз, "ахлоқ" ва "саховат" сўзларини икки томонлама маънода ишлатамиз. Забт қилинган халқ подшоҳнинг жамиятни қайта ташкил этишга доир уринишларигача ўзининг ахлоқий дастурлари ва тасаввурларига эга бўлади. Бироқ, Макиавеллининг фикрича, бундай ахлоқ, масалан, подшоҳ учун меъёрий аҳамиятга эга эмас. Лекин подшоҳ мавжуд ахлоқни унинг ҳисоб-китобларидаги омиллардан бири сифатида *кўриб чиқиши* мумкин. Подшоҳ пировард натижада халқнинг зиммасига юклайдиган ахлоқ унинг учун меъёрий аҳамиятга эга бўлмайди. Бундай ахлоқ сиёсий стратегия воситаси сифатида мушоҳада қилинади. Лекин подшоҳнинг ўз сиёсати, пировард оқибатда, жамиятнинг барқарорлигини таъминлашдан иборат бўладиган муайян ахлоқий ва меъёрий негизга эга бўлади.

Айтиш мумкинки, Макиавелли ахлоқни сиёсатга бўйсундиради. Яъни айнан, у ахлоқни (мавжуд ва подшоҳнинг халқ зиммасига юклайдиган) подшоҳнинг давлат барқарорлигини таъминлаш мақсадидаги стратегияси нуқтаи назаридан кўриб чиқади. Приват ахлоқ ёки фуқаролар ахлоқи шу тариқа оммавий ахлоққа ёки подшоҳнинг асосий мақсади ва давлатнинг асосий мақсади билан бир хилдаги ахлоққа бўйсунади. ("Оммавий ахлоқ" ва "приват ахлоқ" деган иборалар унчалик тўғри эмас. Фуқаролар учун амалда мавжуд бўлган ахлоқ — приват ахлоқ — албатта фақат у халқ учун амалга ошадиган маънодагина "оммавий" ҳисобланади. Аксинча, подшоҳнинг оммавий ахлоқ ҳисобланадиган мақсадлари ва ниятлари халқдан у ёки бошқа даражада пинҳон бўлиб қолавериши мумкин. Эҳтимол, *фуқаролар ахлоқи* (сиёсий пассив ахлоқ) ва *сиёсат* (сиёсий фаол ахлоқ) энг яхши атамалар бўлиши мумкин).

Шуни таъкидлаш керакки, Макиавелли ва Ўрта асрлар назариётчиларининг қизиқишлари турлича бўлган. Ўрта асрларда сиёсий назария асосий диққат-эътиборни *идеал мақсадларга* қаратган ва бундай мақсадларни қандай қилиб амалга ошириш мумкинлигини тушунтириб беришга деярли интил-

маган. Аксинча, Макиавеллини *воситалар* қизиқтиради. У сиёсатнинг бу ерда ҳозир ҳам қандай амалга оширилаётганлиги билан қизиқади. Макиавелли ўз замонасидаги сиёсатнинг амал қилишининг батафсил эмпирик баёнини тақдим этади. У муайян маънода ахлоқ билан сиёсат ўртасида *тафовут* ўтказади. У, бир томондан, эришишга арзийдиган мақсадларни фарқлайди ва, бошқа томондан, ўз-ўзича яхши ҳам, ёмон ҳам бўлмаган, лекин ана шу мақсадларни амалга оширишда кўпроқ ёки камроқ самарали бўлган сиёсий воситаларни фарқлаб ўтади. Макиавелли сиёсатда амалда қўлланиладиган сиёсий воситаларни уларнинг ахлоқий жиҳатдан қўлланишга маъқул ёки маъқул эмаслигидан қатъи назар, уларни баён қилиб беришга ҳаракат қилади.

Мақсадлар билан воситаларнинг бир-бирига кескин қарама-қарши қўйилиши нисбатан янги ҳол эди. Юнон файласуфлари ва христиан теологлари айрим амалларни ("воситаларни") уларнинг керакли мақсадларга олиб бориши ёки бормаслигидан қатъи назар, номақбул деб қарашган. Ўғирлик ва қотиллик бунга мисол бўлади. Макиавелли мақсад ва воситаларнинг бир-бирига кескин қарама-қарши қўйилиши асосида *натижа воситаларни оқлайди* деб ўйлаши мумкин эди. Ромул учун қадрдони Ремни ўлдириши тўғри ва яхши иш эди, чунки бу умумий фаровонликка олиб келган.

Макиавеллининг таълимотида дин унчалик жиддий ўрин эгалламайди. Унинг учун барча қизиқишлар ва ҳамма мақсадлар секуляризациялашгандир. Дин атиги гуруҳнинг бирлигини таъминласа етарли бўлади. Шу сабабли Макиавелли халқ динга берилган бўлса, яхши бўларди, деб фараз қилган. Агар подшоҳ диндор бўлиб кўриниш билан бирон нарсага эришиши мумкин бўлса, у айни шундай одам қиёфасига кириши керак.

Макиавелли кучли давлат ҳокимиятининг аҳамиятини тушунади. Лекин аввало уни соф сиёсий ўйин кўпроқ қизиқтиради. У ҳокимиятни амалга оширишнинг иқтисодий шарт-шароитларини нисбатан сустроқ англайди.

Бундан ташқари, Макиавелли *тарихдан четда турадиган* антропологияга амал қилган. Инсон табиати ўзгармасдир; бинобарин, бундан олдинги даврлардаги сиёсий воқеа-ҳодисаларни ўрганиш билан ҳозирги сиёсий вазиятни бошқаришни уқиб олиш мумкин (*Фикрлар*га қаранг). Биз муайян маънода сиёсатнинг "моҳияти"ни тушунишни эмас, балки ҳокимиятни қўлга киритишни ўрганишни ўз олдига мақсад қилиб қўйган замондан четда турадиган сиёсий фанга дуч келамиз. *Бизнинг* атамаларимизни қўллаган ҳолда, айтиш мумкинки, Макиавеллининг услуби *тарихдан четда туради*. Бироқ ўз замонаси нуқтаи назаридан олганда, Макиавелли тарихийлик асосида фикрлайди. Гуманистлар сингари у ҳам тарихни мисолларга таяниб баён қилади (ўтмишнинг айрим сюжетлари унинг учун ўз замонаси-

ни изоҳлаб беришга хизмат қилган). Макиавелли тарихни тараққиёт билан таназзул даврлари доим бир-бири билан алмашиб турадиган ўзига хос гирдоб сифатида талқин қилади.

Аристотель *этика* билан *сиёсатга бирлик, праксис* сифатида қараган. Макиавелли этика билан сиёсатни *ажратиб қўяди*. Сиёсатда натижа воситаларни оқлайди. Воситалар манипуляция қилиш учун мўлжалланган ва ахлоқдан ташқари (ахлоқий баҳолашдан ташқари) ҳисобланади. Улар эмпирик жиҳатдан тадқиқ этилиши мумкин. Пировард мақсад тинчлик ва тартиботни тутиб туришдир. Аристотель *умумий меъёрлар* ва бошқарувнинг *конституциявий* шаклига мурожаат қилади. Макиавелли қонун билан ахлоқни белгилаб бериш *подшоҳнинг хоҳиш-иродасига боғлиқ* дейди ва бунда пировард мақсад сиёсий барқарорлик ҳисобланади.

Аристотель	Макиавелли
Этика билан сиёсатнинг бирлиги	Этика билан сиёсат ажралган ҳолда
Праксис ана шундай бирлик сифатида	Сиёсат — бу манипуляция қилишдир
Умумий меъёрлар,	Подшоҳнинг хоҳиш-иродаси қонун ва ахлоқни ҳосил қилади
конституциявий бошқарув	

Сиёсат манипуляцияга (*пойезис, poiesis*) айланган бир пайтда подшоҳнинг фуқаролар устидан ҳокимиятини асослайдиган ижтимоий фанга эҳтиёж туғилади. Макиавелли сиёсатнинг эмпирик тадқиқ этилишини ҳам ва манипулятив сиёсатни ҳам ёқлаб чиқади. Бироқ кейинги пайтда у ўзининг айнан шу манипулятив сиёсат ва сиёсий жиҳатдан ахлоқдан ташқари туриш таълимоти сабабли бадном қилинган, бундай таълимотни кўпчилик (масалан, Муссолини, 1883—1945) умуман чекланмаган ҳокимият сифатида талқин этишган.

Макиавеллида шунингдек ҳукмдорларнинг жамиятни яхшироқ бошқаришига кўмаклашадиган эмпирик ижтимоий фан ғоясини ҳам учратиш мумкин. Бироқ бундай ғоя фақат XIX асрда, Контдан кейин, индустрлаштириш ва бошқа жараёнлар жамиятни янада мураккаб ва тушунарсиз ҳолга етказганида реалликка айланди[151].

---

[151] Айтиш мумкинки, биз ушбу мураккаб жамиятни тушуниб етишимизга ёрдам бериши керак бўлган эмпирик ижтимоий фанларнинг *ўзи* муаммоли бўлиб қолган бир пайтда яшамоқдамиз. Муайян вақтдан бери манипулятив сиёсат ва ижтимоий тадқиқотларда гипотетик-дедуктив услубнинг бир томонлама қўлланилиши танқидий нуқтаи назардан кўриб чиқилаяпти.

Шартнома асосидаги сиёсат ва табиий ҳуқуқ асосидаги сиёсат (Альтузий, Гроций)

XVII асрдан бошлаб сиёсий назария теологиядан ажрала бошлади. Масалан, немис Иоганн Альтузий (Johannes Althusius, 1557—1638) динга эмас, балки турли ижтимоий бирлашмаларнинг мавжудлигига асосланадиган шартнома назариясини таклиф этади.

Бу назарияда шартнома тушунчаси турли ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги ва ҳукмдорлар билан фуқаролар ўртасидаги ўзаро муносабатларни изоҳлаш учун қўлланилади. Турли бирлашмалар — оила, гильдия, маҳаллий жамоа, вилоят, миллат — ҳар хил вазифаларга эга ва *турлича* битимлар туфайли ҳосил бўлади. Олий ҳокимият ҳар доим индивидларга эмас, балки оиладан тортиб давлатгача бўлган иерархик жиҳатдан бир тартибга келтирилган ижтимоий органик бирлашмаларга, яъни халққа тегишли бўлади. Қирол билан давлат хизматчилари фақат шартноманинг ўзига тегишли қисмини бажариш шарти билан халқдан ҳокимиятни олишади. Бу Альтузийнинг гарчи олий ҳокимият ҳар доим халққа тегишли бўлса-да, қирол билан амалдорларнинг қандай қилиб амалда маъмурий ҳокимиятга эга бўлишини тушунтириб беришига имконият яратади. Ҳамма нарса ўзига хос диний тушунчалар эмас, балки ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги *битим,* шартнома билан изоҳланади.

Мустақил миллий давлатлар вужудга келганидан кейин улар *ўртасидаги* ўзаро муносабатлар ҳақидаги масала пайдо бўлди. Бундай ўзаро муносабатларни тартибга солиб турадиган қандайдир бир институт йўқ эди. Бунинг устига, миллий давлатларда мавжуд бўлган юридик таълимотлар қонунлар миллий қирол томонидан яратилади ва улар, бинобарин, *фақат унинг давлатига* нисбатан қўлланилиши мумкин, деган фикрга асосланган эди.

Голландиялик юрист Гуго Гроций (де Гроот, Hugo de Groot ёки Grotus, 1583—1645) *табиий ҳуқуқ ғоясига* мурожаат қилиб, ушбу дилеммaнинг муайян юридик ечимини таклиф этган. Яъни айнан, алоҳида миллий давлатлардан *юқори* турадиган ва улар ўртасидаги ўзаро муносабатларга тегишли бўлган муайян қонунлар мавжуддир.

Гроций Ўттиз йиллик уруш (1618—1648) даврида яшаган. 1598 йилда у Орлеанда юриспруденция доктори, 1599 йилда эса Гаагада адвокат бўлган. Сўнгра турли давлат лавозимларида хизмат қилган ва 1613 йилда Роттердамда жуда юксак лавозимга тайинланган. У 1618 йилда диний-сиёсий айблар асосида умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинган, лекин Францияга Людовик XIII (1601—1642) томонига қочиб ўтишга (китоб сандиғида) муваффақ бўлган. Бу ерда у Швеция элчиси бўлган. Бироз муддатдан кейин Швеция қироличаси Кристина (1626—1689)

уни Швеция шимолига жўнатади, бу жойларнинг ёмон иқлими ва саломатликнинг заифлиги Гроцийнинг ўлимига сабабчи бўлди (бундан беш йил кейин Декартнинг ҳам фожиавий ҳалок бўлиши билан қиёсланг!).

Ўттиз йиллик уруш тўқнашувчи давлатлар бўйсуниши мумкин бўлган юридик тартибни яратиш ғоясини долзарб қилиб қўйди. Оммавий муаммолар ҳисобланадиган сиёсий ва юридик муаммоларни хусусий муаммолар бўлган диний муаммолардан ажратиб қўйиш тўғрисидаги фикр ҳам кун тартибида кескин бўлиб турарди. Гроций ушбу иккита ғояни ҳам ифодалаб берган эди. У табиий ҳуқуқ концепциясини ривожлантириб, алоҳида давлатлар бир-бирлари ўртасидаги ўзаро муносабатларда амал қиладиган халқаро ҳуқуқ асосларини яратди. Унинг бу йўналишдаги саъй-ҳаракатлари маъқулланди ва кейинчалик Миллатлар иттифоқининг ташкил этилиши, Нюрнбергдаги жаранённинг ташкил қилиниши ва Бирлашган Миллатлар Иттифоқининг барпо этилишида мужассам бўлган халқаро ҳуқуқ ғоясига таъсир кўрсатди.

Айни бир вақтнинг ўзида Гроций стоицизм ва христиан теологияси томонидан ривожлантирилган табиий ҳуқуқ концепциясини шу тарзда ўзгартирдики, у теологик ва диний илдизларидан маҳрум бўлди. Бундай ўзгартириш антиклерикал позициянинг ифодаси эмас, балки табиий ҳуқуқнинг янги вазиятга томон мослашувини англатарди, бундай вазиятда ўтмишдагига нисбатан сиёсий ва ҳуқуқий жиҳатлар диний жиҳатлардан жиддий равишда ажратилган тусга эга бўлди. Агар халқаро ҳуқуқ ҳамма жиҳатларга нисбатан ҳам қўлланилиши мумкин бўлса, унда табиий-ҳуқуқий асослаш христиан теологиясига боғлиқ бўлмаслиги керак. Шунинг учун давлатлар ўртасидаги муносабатларда ва алоҳида давлатнинг ичида сиёсий ва юридик келишув учун бирмунча дунёвий негизни излаш керак бўлади. Шу жиҳатдан олганда, Гроций табиий ҳуқуқ концепциясини янги вазиятга мослаштирди.

Унинг *Уруш ва тинчлик ҳуқуқи тўғрисида* (De jure belli ac pacis) деган асари анча машҳур. Асар номидан ҳам кўриниб турганидек, Гроций ҳар қандай шароитда ҳам, шу жумладан, уруш шароитида ҳам қўлланиладиган ҳуқуқ ғоясини ишлаб чиқади. Худо одамларга ҳамжамиятда (appetitus societatis) бўлишдек табиий эҳтиёжни ато қилган ва бу ҳол теология ёки қутқарилишга эътиқоддан қатъи назар ҳамма одамлар томонидан эътироф этилиши мумкин. Тинч-тотув яшашга зарурият фундаментал заруриятдир ва уни амалга ошириш учун ҳамма муайян қонунларга амал қилиши лозим. Масалан, ваъдаларга амал қилиш ва тенгликка риоя этиш зарур.

Бундай табиий-ҳуқуқий позиция Худони меъёрларнинг Бунёдкори ва Яратувчиси (Лютер) сифатидаги волюнтаристик тушунчанинг инкор қилинишига сабаб бўлади. Волюнтарист-

ларнинг ҳар қандай вақтда Худонинг *хоҳлайдиган* нарсаси *белгилаб қўйилишича* тўғри бўлади, деб таъкидлаши асосли эмас. Аксинча, Худо тўғри бўлишини хоҳлайди, чунки у нарсанинг ўзи тўғридир. Шунинг учун тўғри нарса ҳамиша мавжуд ва умумий тусга эгадир. Уни ҳар бир киши эътироф қилиши мумкин.

Гроций давлатнинг жаҳон ҳамжамиятининг тенг ҳуқуқли аъзоси бўлиши учун бажарилиши лозим бўлган шартларни кўрсатади. Бунда давлат ҳудудининг ўлчамлари аҳамиятга эга эмас. Фақат шу нарса муҳимки, давлат барқарор ва тузилган шартномаларга амал қилишга қодир бўлиши керак. Бошқача сўзлар воситасида ифодаланган бундай мезонлар ҳозирги вақтда ҳам қўлланилади (БМТ).

Албатта, халқаро ҳуқуқнинг ижро этилишини мажбурий тусга киритадиган умумий эътироф этилган институтнинг йўқлиги қалтис ҳолатдир. Муайян маънода Ўрта асрларда бундай функцияни черков бажариб турган. Лекин Реформациядан кейин у жиддий даражада алоҳида давлатлар билан интеграциялашган қисмларга бўлиниб кетди.

9-б о б. Гоббс — индивид ва ўз-ўзини сақлаш

Ҳаёти. Томас Гоббс (1588—1679) инглиз бўлиб, Англия инқилобининг замондоши эди. Олти ёшида у лотин ва грек тилларини ўрганди ва жуда эрта Оксфорд университетига ўқишга кирди. Лорд Кавендиш (Lord Cavendish) қўлида котиблик қилиш жараёнида у хизмат юзасидан кўп саёҳатга чиқди ва ўз даврининг кўпгина буюк шахслари (жумладан, Галилей) билан учрашди. Фуқаролар уруши бошлангач, у Францияга жўнаб кетди ва Англияга 1651 йилда қайтиб келди. 88 ёшида у Гомерни инглиз тилига таржима қилди.

Англия тарихидаги муҳим саналар

1642—1650	Англия инқилоби — Карл I (Charles I, 1600—1649)га қарши Кромвел (Cromwell, 1599—1658) қўзғолони.
1650—1659	Кромвелнинг ҳарбий диктатураси.
1660	Монархиянинг тикланиши.
1689	*Конституцион монархия* (Франция инқилобидан юз йил олдин).

Асарлари. Энг машҳур асари *Левиафан (Левиафан, ёки материя, шакл, черков ва фуқаролик давлати ҳокимияти — Leviathan on the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil)* 1651 йилда чоп этилган. Гоббс, шунингдек, *Фуқаро ҳақида (De Cive, 1642), Тана ҳақида (De corpore, 1655)* ва *Инсон ҳақида (De homine, 1658)* каби асарларнинг ҳам муаллифидир.

Жамият соат мурвати сифатида

Гоббс роялистлар ва парламент тарафдорлари ўртасида очиқ фуқаролар уруши кетган сиёсий беқарор даврда яшади. Унинг барча сиёсий асарлари бир мақсадни: тинчлик ва тартибни таъминлашга қодир кучли бошқарувнинг қарор топишини кўзлайди. Бу мақсад йўлида Гоббс абсолют монархияни қўллаб-қувватлайди. Аммо Гоббснинг монархияни ғоявий асослашини икки маънода тушуниш мумкин эди. Гоббс учун энг муҳими тинчлик ва тартиб. Шу боис ҳокимият шакли мерос қолувчи монархия бўладими, бошқами — жиддий аҳамиятга эга эмас.

Гоббснинг сиёсий назарияси ниҳоятда индивидуалистик ва ниҳоятда абсолютистик ҳисобланади. Бошқа кўплаб ҳолатларда бўлгани сингари, бунда ҳеч қандай зиддият йўқ. Ижтимоий мухторият ва истибдод ёнма-ён туриши мумкин. Агар одамлар бир-бирлари билан ички инсоний ришталар билан боғланган бўлмаса, у ҳолда анархиянинг олдини олиш учун ташқи кучни қўллаш зарур бўлади.

Гоббсдаги индивидуализм ва абсолютизмнинг бундай уйғунлиги илк капитализм даврида учинчи табақа манфаатларининг идеологик ифодаси сифатида тушунилиши мумкин. Кучли

миллий монарх киборларнинг эски имтиёзларини бекор қилиш учун, бундан ташқари, тинчлик ва тартибни таъминлаш учун ҳамда савдо-сотиқ битимларининг харидорлар, сотувчилар ва рақобатчилар томонидан бажарилишининг кафолатчиси сифатида зарур. Ҳамманинг бир-бири билан иқтисодий рақобатлашуви асосида индивидуалистик жамият юзага келади. Бу жамиятнинг мақсади унинг аъзоларининг жон сақлаши ҳисобланади ва жон билан мол-мулкни сақлаш воситаси бўлиб абсолют монарх бошчилигидаги кучли ҳокимият хизмат қилади.

Макиавелли жамиятни ўтмиш ва бугуннинг *алоҳида фактлари асосида* тушунишга уринади. Фактларни батафсил ўрганиб, у давлатни бошқараётганлар ёки давлатни қўлга олишга интилаётганларга ёрдам бериши мумкин бўлган амалий билимни орттиришга умид қилади. Бу билим "агар-унда" кўринишига эга бўлиши керак. (Агар биз маълум тарзда ҳаракат қилсак, унда тегишли натижани қўлга киритамиз.)

Макиавелли инсоннинг табиати тарих давомида асосан ўзгармай қолаётир, деб ҳисоблайди. *Аниқроғи, у тарих, бинобарин, инсонлар ҳам*, масалан, давлатларнинг юзага келиши, равнақи ва таназзули шаклидаги циклик ўзгаришлар субъектидир, деб фараз қилади. Ушбу шартдан келиб чиқиб ва ўтган даврларнинг сиёсий ҳодисаларини ўрганиб, биз ҳозирги кунда ҳам фойда бериши мумкин бўлган билимни орттиришимиз мумкин. Масалан, Рим лашкарбошиси ва унинг аскарлари ёки лашкарбоши билан Рим сиёсий арбоблари ўртасидаги конкрет ихтилофни билиш бизнинг давримизда ҳукмдор ва қўшин ўртасидаги *шундай ихтилофларни қандай* ҳал қилиш кераклигини тушуниб етишга ёрдам бериши мумкин.

Хуллас, Макиавелли алоҳида хусусий ҳодисаларга асосланиб, универсал умумлаштириш мумкин, деб ҳисоблайди. Модомики, бундай йўл билан олинган билим доим ҳам аниқ бўлавермас экан, бу бизнинг билимларимиз ва ҳодисаларни назорат қила билиш қобилиятимизни чегараловчи *тақдирнинг* аралашуви туфайли рўй беради.

Одатда, Макиавеллини танқид қилганда, у инсоннинг хислатлари ўзгармаслиги ҳақидаги фаразни асос қилиб олар экан, жамиятда радикал ўзгаришларнинг юз беришини тушунишда қийинчиликлар билан тўқнашади, деб кўрсатадилар. Бунинг устига, ўз даврининг сиёсий ҳодисаларини психологик тушунчалар (эгоизм сингари) ва тарихни циклик тушуниш (давлат, ҳукмдор, халқ, аристократия, қўшин ўзининг қўмондон ва аскарлари билан, равнақ ва таназзул ҳолати)дан олинган оддий сиёсий тушунчалар ёрдамида тушунтирар экан, у оз даражада кўргазмали ҳисобланган фундаментал иқтисодий ва маданий силжишларни тушунтиришда янада катта муаммоларга дуч келади.

Умуман олганда, Гоббс Макиавеллининг асосий фикрларига қўшилади. Жамият ва сиёсат рационал, илмий тушунилиши керак, инсоннинг табиати эса принципиал равишда ўзгармас, тарихдан ташқари бўлиб ҳисобланади. Аммо Гоббс Макиавеллининг тавсифий усулига, хусусий ҳодисаларни ўрганишга асосланган умумлаштиришларига қўшилмайди. Гоббс янада ишончли усулни излайди. У бевосита идрок қилинаётган ҳодисаларнинг ичига, биз бевосита кузатаётган нарсаларни тушунтириши мумкин бўлган асосига чуқур кириб боришга уринади.

Гоббс янги фанлардан руҳланган файласуфлар қаторига ман-

суб бўлиб, унинг табиат фалсафаси бу файласуфларнинг таъсирига яққол ишора қилади. Якуний ҳисобда табиат механик ҳаракатга эга моддий зарралардан ташкил топади. Шу туфайли унинг фалсафаси бу ҳаракат ҳақидаги таълимот бўлиб, унинг механика билан параллеллигига аниқ ишора қилади.

Шу билан бирга, Гоббс рационал фикрловчи метафизик ҳамдир. Ўзидан олдинги метафизиклар сингари, у ҳам ҳар хил ва ўзгарувчан сиртқи ҳодисаларни тушунтирувчи фундаментал тамойилни топишга уринади. Бу маънода айтиш мумкинки, у *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, ҳақиқатнинг мутлақ ва ўзгармас асосини излайди. Янги давр файласуфи сифатида Гоббс бу асосни *инсонда* қидиради. Инсон *эга* (*sub-jectum*), жамиятни тушунтириш учун асос бўлиб ҳисобланади.

Хўш, Гоббс буни қандай амалга оширади? У ўзининг методини *Фуқаро ҳақида* асарида шарҳлар экан, жамиятни *соатга* қиёслайди. Биз соат қандай ишлашини билмоқчи бўлсак, уни қисмларга ажратамиз ва алоҳида деталларни ҳамда уларнинг хусусиятларини ўрганамиз. Кейин биз соатни қайта йиғамиз. Деталларни соат қайта ишлайдиган қилиб жойлаштиришга уринар эканмиз, биз деталлар бир-бирига қандай боғлиқ эканлиги ва соат механизми қандай ишлашини билиб оламиз. Шундан сўнг биз соат нима эканлигини тушуниб етамиз.

Худди шу каби, Гоббс жамиятни қисмларга ажратади, уларни ўрганади ва сўнг яна уларнинг ўзаро алоқалари ва фаолиятини кўрса бўладиган қилиб йиғади. Шу йўл билан жамият нималигини тушуниб етади. Тўғри, буни жамиятни чиндан ҳам бўлакларга ажратиб қилиб бўлмайди. Буни фақат тасаввур қилиш мумкин.

Бу мисолда Гоббс "сочиб-териш" методининг айрим муҳим жиҳатлари кўзга ташланади. Метод феноменни ажратиш ва кейин уни қисмлардан қайта тиклашдан ташкил топади. Метод *таҳлил* ва *синтез*дан иборатдир.

Бинобарин, жамият унинг қисмларини ўрганиш асосида тушунтирилади. Бу Гоббс жамият фақат ўзининг қисмларидан ташкил топади деб ўйлаган, деган маънони англатмайди. Соат *фақат* ўз қисмларидан ташкил топмайди. Қисмларни бирлаштиришда *сифат жиҳатидан янги нимадир* – соат, жамият ва ҳ.к. юзага келади. Гоббс бутунни унинг қисмларига боғламайди. Аммо у бутунни фақат унинг қисмлари ва уларнинг хусусиятлари *ҳамда* уларнинг функционал бирлигидан келиб чиқиб тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди.

Хуллас, унинг методи бевосита мавжуд нимадир, жамият, бевосита кўринмайдиган асос элементларининг хусусиятлари ва муносабатларидан келиб чиқиб тушунилади. Айтиш мумкинки, Гоббс кузатиш даражасидан *чуқурроқда* бўлган тушунтириш тамойилини излайди.

Соат билан боғлиқ мисолга қайтиб, шуни айтиш мумкин-

ки, Гоббс функционал тушунтиришга уринади. Соат нима эканлигини тушуниш учун, у қандай ишлашини тушуниш зарур. Соат деталларининг биз учун қизиқарли хусусиятлари бўлиб айнан соатнинг ишлаши учун муҳим бўлган хусусиятлари ҳисобланади. Бундай хусусиятлар қаторига, масалан, пружинанинг бураб қўйилгани ва соат механизмини ҳаракатга келтира олиши ҳамда соат ғилдиракчалари уларни бошқа ғилдираклар билан боғловчи ва ҳаракатни ўтказувчи тишларга эга эканлиги киради. Ишловчи тизим ҳисобланган соат учун пружина қизил ёки яшил рангда бўлиши муҳим эмас. Деталларнинг бошқа сифатлари ҳам аҳамиятсиз. Соатни пружиналар, тишли ғилдиракчалар ва ҳоказоларнинг биргаликдаги ишлаши сифатида тушуниш учун уларнинг атом тузилиши ҳақида билиш зарур эмас. Тўғри, пружина ва ғилдиракчаларнинг молекуляр ва атом тузилиши уларнинг соатнинг ишловчи деталлари сифатидаги хусусиятларини белгилайди. Аммо, соат нима эканлигини тушунишимиз учун, буларнинг ҳаммасини билишимизнинг ҳожати йўқ. Соатсоз ядрочи физик бўлиши шарт эмас.

Аммо соатни соатсоз ясаган. Соат, шунингдек, инсон томонидан вақтни аниқлаш учун ёки безак ёхуд мавқе белгиси сифатида қўлланилади. Аммо Гоббснинг мисоли билан боғлиқ ҳолда соатни ким, нима учун ва қай мақсадда ясаганини билишимизга ҳожат йўқ. Соатни тушуниш соат деталларини уларнинг функционал ўзаро алоқасида тушунишни англатади. Бу соат қандай ишлашини тушуниш демакдир. Соатнинг ҳаракати қисмларининг механик ҳаракатлари билан белгиланади. Шунинг учун соатни тушуниш унинг қандай ишлашини тушунишни англатади. Бу маънода биз Гоббснинг тушунтириши *функционалистик* тушунтириш деб айта оламиз.

Бундан ташқари, Гоббснинг мисоли ўзига хос кибернетик модель ҳисобланади, деб ҳам айтиш мумкин. Соатнинг барча деталлари функционал бутуннинг бир-бирини ўзаро назарда тутувчи қисмлари ҳисобланишининг ўзигина муҳим эмас. Яна шу ҳам муҳимки, айрим деталлар *ҳаракатланувчи,* айримлари эса — *бошқарувчи (тартибга солувчи) механизмлар* бўлиб ҳисобланади. Агар биз тошли ва маятникли осма соатни назарда тутадиган бўлсак, тошлар соатнинг ишлашини таъминловчи ҳаракатлантирувчи куч ҳисобланади. Шу билан бир вақтда, маятник соат тўғри юриши учун ҳаракатлантирувчи кучни тартибга солувчи куч бўлиб хизмат килади. Тошсиз соат юрмаган бўларди. Маятниксиз эса соат тўғри юрмас эди.

Агар соат ҳақида айтилганларни жамиятга кўчирадиган бўлсак, айтиш мумкинки, Гоббс бир ижтимоий ҳодисаларни бошқа ижтимоий ҳодисалар ёрдамида тушунтиришга бўлган уринишларни (маълум даражада Макиавелли шундай қилади) рад этади. Гоббс асос элементларга чуқур кириб боришга уринади. У, шунингдек, жамиятни маълум мақсадда яратган Илоҳий

Мавжудотга мурожаат қилиш орқали, жамиятни телеологик тушунтириш билан ҳам келишмайди. Гоббс қисмлар ўртасидаги функционал алоқаларни излайди. Аммо у жамиятни унинг алоҳида қисмларига боғламайди. Бу қисмларга ҳам ажратиб қаралмайди, зотан бу жамиятнинг функционал алоқаларини тушунтириш учун зарур эмас. Бу талқиндан келиб чиқиб ва бўлак муҳокамага берилмай, Гоббс редукционист бўлмаган, деб айтиш мумкин.

Хўш, Гоббс жамиятдаги қисмларни қандай ажратади ва уларни қандай тушунади? У ўзига хос *фикрий эксперимент* ўтказади. Айтайлик, давлат мавжуд эмас. Бу ҳолда инсоннинг ҳаёти қандай кечган бўларди? Гоббс давлатни нима мумкин қилиши, инсонларнинг сиёсий жамият ва давлатдаги ҳаётини нима тушунтириши ва оқлашини топишга уринади. У, агар давлат бўлмаганида, ҳаёт қандай кечган бўларди, деган саволни беради. Давлатда яшашнинг маъносини тушуниш учун биз давлатсиз яшашнинг маъносини тушуниб етишимиз керак. Гоббс давлатсиз ҳаёт қандай кечиши мумкинлигини тушунтириш учун ўзининг *табиий ҳолат* ҳақидаги таълимотидан фойдаланади. "Индивид", "ҳар бир кишининг бошқа бировдан қўрқиши" ва "унинг қатнашчилари эркинлигини чегараловчи битим" сингари тушунчаларни қўллаб, Гоббс давлат, обрўли шахс ва ҳокимият сингари феноменларни тушунишга уринади.

Гоббс, давлатсиз одамлар ўзларини хавфсиз ҳис қилмаган бўларди, деб кўрсатади. Давлатсиз ҳамма фақат ўзига ишониши лозим бўларди. Аммо, инсон жон сақлаш учун моддий неъматларга муҳтож бўлгани, бу неъматлар тақчиллиги, барча одамлар эса табиатан жон сақлашга интилиши туфайли, улар орасида бу неъматлар учун кураш кетган бўларди. Бу жон сақлаш учун индивидуал курашда бирон-бир киши ўзини хавфсиз сезмаган бўларди, зотан ҳеч ким бенуқсон эмас, жисмоний куч билан ақл эса одамлар ўртасида озми, кўпми тенг тақсимланган. Бинобарин, инсонлар ўртасида узлуксиз кураш кетган бўларди. Яъни табиий ҳолатда барчанинг барчага қарши уруши кетади.

Хуллас, жамиятнинг қисмлари одамлар, *индивидлар* ҳисобланади. Уларнинг асосий хусусияти *ўз ўзини сақлашга интилишдир*. Таҳлилнинг шу натижасидан келиб чиқиб Гоббс ижтимоий ҳодисаларни тушунтиришга уринади.

Соатдан модель сифатида фойдаланиб, Гоббс бирдамлик, ўзаро ҳамкорлик, озодлик сингари ижтимоий ҳодисаларни ҳар бир индивиднинг ўзини сақлашга бўлган интилиши билан тушунтириш мумкин, деб кўрсатади. У бирдамликни ўз ўзини сақлашга бўлган интилиш деб ҳисобламайди. Аксинча, Гоббс бирдамлик тушунтиришга муҳтожлиги ва у ўзи орқали ёки бошқа ижтимоий ҳодисалар ёрдамида тушунтирилиши мумкин, деб ҳисоблайди. У фақат индивидларнинг ўз-ўзини сақлашга

интилиши ёрдамида тушунтирилиши мумкин. Бу тушунтириш моделида биз бевосита идрок қилувчи одамлар ўртасидаги ижобий ва конкрет алоқалар – масалан, муҳаббат, эмпатия, уйга ва ҳамжамоага боғланганлик, асос ҳисобланувчи индивиднинг ўз-ўзини сақлашга интилиши ёрдамида тушунилиши керак. Жамият уни моделлаш йўли билан тушунтирилади. Бу моделлаш жамиятнинг асосий элементлари ва ҳаракатлантирувчи кучларини ажратишга асосланади. Бу нуқтаи назардан айтиш мумкинки, Гоббс ижтимоий бирлик ва эмпатиянинг мавжудлигини инкор қилмайди. Аксинча, Гоббс улар аслида нима эканлигини тушунтиришга уринади ва бунда уларнинг таркибий қисмларининг функционал алоқасидан келиб чиқади.

Биз Гоббснинг ўз-ўзини сақлашдан нарига ўтишига ҳожат бўлмаганини кўрамиз. Соат механизмининг атом тузилиши соатни тушунтиришда қандай кам аҳамиятга эга бўлса, инсон шубҳасиз ташкил топган майда, механик ҳаракатланувчи моддий зарралар ҳам ижтимоий ҳодисаларни тушунтиришда шундай кам аҳамиятга эгадир. Жамиятни тушуниш учун материянинг ички тузилиши ҳақида билимга эга бўлиш зарур эмас.

Соат билан боғлиқ мисол "табиий ҳолат" ғояси ўтмишдаги бирон-бир конкрет тарихий даврга боғланмаганини кўрсатади[152]. Табиий ҳолат ғояси давлатни истисно қилиш бўйича фикрий эксперимент, таҳлилнинг натижаси ҳисобланади. Бошқача айтганда, бу ғоя қачондир бўлиши мумкин бўлган ҳодисага доир гипотеза эмас. У ижтимоий ҳодисаларни назарий тушунтиришнинг бир қисми бўлиб ҳисобланади.

Шунингдек, Гоббс ижтимоий ҳодисаларни психологик ҳодисалар орқали тушунтиришга уринади, деб айтиш ҳам мумкин. Эҳтимол, айримлар бу нарсаларни бошидан оёғига қўйишга олиб келади, деб ўйлар. Аксинча, айнан ижтимоий ҳодисалар психологик ҳодисаларни тушунтириш учун асос бўлиб хизмат қилиши керак!

Нима тушунтиришга муҳтож-у, нима тушунтирувчи сифатида қатнашиши масаласи баҳслидир. Хўш, унга илмий тарзда қандай жавоб бериш мумкин? [Асос принципларни, масалан, Аристотелнинг таълимоти, назариялар кўплиги муаммоси, далиллар ҳамда Аристотель физикаси билан замонавий физика қарама-қаршилиги туфайли тушунтирилиши керак бўлган нарсалар ўртасидаги муносабатлар масаласи муносабати билан, асослаш муаммосига ўхшаш. 7-боб].

---

[152] Гоббснинг табиий ҳолат ғояси эмпирик (тарихий) фикр эмас, балки тушунтириш тамойили эканлигини қайд этган ҳолда, ўқувчига шуни эслатиб ўтиш жоизки, Гоббс, афтидан, бу ғояни илгари суриш учун маълум эмпирик асосларга эга бўлган. У яшаган даврда аҳолининг катта қисми ўта камбағал, қашшоқ эди. Одамлар учун оддий жон сақлаш ҳам курашдан иборат бўлардн. Англия фуқаролар уруши ҳақидаги адабиётларга қаранг.

Аммо Янги давр файласуфи бўлган Гоббс учун айнан индивид тушунтириш учун асос бўлиб ҳисобланади, бунда индивид ўзини сақлаш учун интилишга эга сифатида тушунилади. Чунончи, Гоббс ихтилофларнинг уч манбаси: қўрқув, рақобат ва шон-шуҳратга интилишни ҳисобга олади. Уларнинг энг муҳими қўрқув ҳисобланади. Айнан қўрқув инсонни сиёсий уюшган, ўз ўзини сақлаш учун барчанинг барчага қарши кураши ман этилган, аммо иқтисодий рақобат ва шон-шуҳрат учун кураш сақланиб қолган жамиятга олиб келади.

Хўш, Гоббс тартибли жамиятга эришиш учун қисмларни қандай бирлаштиради? У табиий ҳолатда ҳамма қўрқувда, айниқса, тасодифий ўлимдан қўрқувда яшашини қайд этади. Модомики, биров бошқага ишонмас ва у билан моддий неъматлар учун курашар экан, у бундай вазиятни ўзгартириш учун деярли ҳеч нарса қила олмайди. Стихияли (спонтан) ақл индивидга ўз соғлиғи ва жонини сақлашнинг энг яхши йўли ўзини ҳимоя қилиш, яъни барчага қарши урушда қатнашиш эканлигини кўрсатади.

Аммо, барча индивидлар жамиятни ҳар бир кишининг жони ва соғлиғини сақловчи ҳокимият ёрдамида тартибга солишга келишишса, бу ҳамманинг фойдасига хизмат қилган бўлар эди. Хўш, бунга қандай эришиш мумкин? Бу Гоббс назариясининг энг муҳим жойидир. Бир томондан, индивиднинг ҳаёти ва соғлиғини сақлашдан эгоистик манфаатдорлиги нуқтаи назаридан олиб қараганда, табиий ҳолат тартибли миллий давлатга қараганда муаммонинг кам қониқарли ечими бўлиб ҳисобланади. Аммо ақл ўзининг стихияли кўринишида – бу фақат яшаш учун курашдаги восита, холос. У индивид учун энг маъқули урушга доимо тайёр бўлиш эканлигини тўғри кўрсатади. Индивид бу ҳолатни ўзгартиришга қодир эмас. Бошқа томондан, Гоббс нисбатан чуқур мулоҳазали ва узоқни ўйловчи маърифатли эгоистик манфаатга умид қилади. Бу манфаат тартибли жамият энг яхши жамият деб кўрсатади. Бу ўринда энг қийини ҳар хил индивидлар стихияли эмас, балки чуқур мулоҳазали ва узоқни ўйловчи ақлга мувофиқ ҳаракат қилишга қандай келишишларини тушунтиришдан иборат. Бошқача айтганда, улар умумий жамиятни яратиш учун қандай бирлашишлари мумкин?

Бу ўринда бизнинг келишув ва бирлашув *аслида* қандай амалга ошишига шубҳа қилишимиз асосан муаммоли эмас. Бу ерда биз табиий ҳолат назариясига тушунтиришнинг *тарихий* модели сифатида қарамаймиз. Шунинг учун муаммо барчанинг барчага қарши урушидан тартибли жамиятга ўтишни тушунтиришда ундан фойдаланишдадир. Зотан, инсонни табиий ҳолат ташқарисига олиб чиқувчи узоқни ўйловчи ақл реал ҳолатда, токи одамлар табиий ҳолатда яшар эканлар, ожиз бўлади.

"Тескарига" қараб фикрлайдиган бўлсак, шундай дейишимиз мумкин. Биз ўзимизнинг ҳозирги ақлимиз ёрдамида шуни кўрамизки, агар одамлар ақлли бўлмаганларида, табиий ҳолат давом этган ва узоқни ўйловчи ақл ақлнинг олий шакли сифатида йўқолиб кетган бўларди.

Бироқ, модомики, биз амалда жамиятга эга ва у ҳар бир кишининг умумий, узоқни ўйловчи ва маърифатли манфаати билан илгари сурилган эгоистик индивидлар ўртасидаги келишувнинг ифодаси, деб кўрсатар эканмиз, у ҳолда, Гоббсга асосланиб, биз жамиятни ақлга мувофиқ ижтимоий *битимга* асосланган деб тушунишга уриниб кўришимиз мумкин.

Гоббс учун айнан ижтимоий битим жамиятни қайд этади. У ҳам сиёсатдаги, ҳам бошқа ижтимоий соҳалардаги ҳодисаларни тушунтиради. Давлат шу битим туфайли ташкил топади, зотан унда ҳар бир индивид ўз эркидан давлат организми фойдасига воз кечади. Гоббс давлатга жисмоний кучнинг битта организмдаги жамланмаси сифатида қарайди. Жисмоний кучсиз битим бузилиши мумкин. Ёлғиз жисмоний кучгина ҳар бир кишининг жони ва соғлиғини ҳимоя қилиш учун тузилган битимнинг одамлар томонидан бузилишининг олдини олади.

Соатдан кибернетик модель сифатида фойдаланиб, шуни айтишимиз мумкинки, ўз ўзини сақлашга интилиш тош – табиий куч, ҳукмдор эса маятник – тартибга солувчи, бошқарувчи омил сифатида қатнашади. (Фрейд тушунчаларини эркин қўллайдиган бўлсак, шуни айтиш мумкинки, ўз ўзини сақлашга интилиш *ид*, ҳукмдор – *супер-эго*, ижтимоий битим эса – *эго* сифатида қатнашади. Бу ўхшатишларни давом этиб, биз Гоббснинг методида норматив ҳолатларни ҳам пайқаймиз. У ташхис белгилайди ва *маълум даволашни тавсия қилади*. Асос элементлар тавсифига асосланиб, Гоббс нимани *касаллик ҳолати* сифатида ва нимани *соғлик ҳолати* сифатида тушуниш мумкинлигини кўрсатади.)

Гоббс ҳокимият *ягона* бўлиши кераклигига шубҳа қилмайди. Бу бирликнинг қирол ёки парламент қўлида жамланиши иккинчи даражали бўлиб ҳисобланади. Муҳими давлатнинг ҳукмронлигини амалга оширишга қодир жисмоний ҳокимиятга эга органнинг мавжудлигидир. Гоббснинг фикрича, демократия ва ҳокимиятнинг бўлиниши давлатнинг мавжудлигини таъминловчи бирлик (ҳокимиятнинг битта органда жамланиши)ни бузиш демакдир.

Бу тушунтириш моделидан келиб чиқиб, Гоббс идеологик ва моддий тенгсизлик ҳақида деярли ҳеч нарса дея олмайди. Охир натижада биз, бир томондан, тушунтириш асоси сифатида *эгоистик индивидларга* ва, иккинчи томондан, жамиятни конституциялаш омили сифатида *давлатга* эга бўламиз. Гуруҳлар ва табақалар тушунтириш тамойиллари эмас, балки тушунтирилиши лозим бўлган нарсалар мақомига эга бўлади.

Гоббс давлатнинг ташкил топишига олиб келган битим бу, бир томондан, қирол ва, иккинчи томондан, халқ ўртасида тузилган битим, деб ҳисобламайди. Бу индивидлар ўртасидаги битимдир. Давлат бошлиғи бўлувчи шахс бу битимда тилга олинмайди. Бинобарин, ҳукмдор битимнинг ўзига тааллуқли қисми-

ни буза олмайди, чунки у бунда ҳеч қандай ўрин тутмайди. Бинобарин, ҳукмдор мутлақ эркинликка эга бўлади. Гоббс ҳамон абсолютизмни қўллаб-қувватлайди.

Тўғри, Гоббс, ҳукмдор индивидларнинг эркин сотиш, сотиб олиш ва бир-бири билан шартнома тузиш ҳуқуқига аралашмаслиги керак, деб ўйлайди. Гоббснинг фикрича, ҳукмдор индивидга ўз жонига қасд қилиш ёки ўзига шикаст етказишни буюра олмайди (бу индивиднинг моҳияти — ўз жонини сақлашга интилишига зид бўлар эди). Бироқ, токи монархни бундай ҳаракатлардан тийишга қодир куч йўқ экан, бу шунчаки қуруқ гап бўлиб қолаверади.

Гоббс ҳукмдорга цензорлик ҳуқуқини беради. Суверен қандай қарашлар хавфли ва қандай қарашларни халқ эътиборига етказиш мумкинлигини қонуний асосда ҳал қилади.

Айни шу дамгача Гоббс абсолютизмнинг сўзсиз тарафдори бўлиб келади. Аммо бу позиция шартли ҳисобланади. Агар монарх жамият устидан назоратни қўлдан чиқарган, яъни индивидларнинг хавфсизлигини таъминлаёлмай қолган бўлса, у ҳолда ҳамма яна фақат ўзига ишониши керак бўлади. Бу ҳолда биз анархияга, барчанинг барчага қарши фуқаролар уруши ҳолатига қайтамиз. Шунинг учун янги битим ва янги ҳукмдорга зарурат пайдо бўлади. Бу ағдарилган монархнинг тахтни қайтариб олишга заррача ҳам ҳаққи йўқлигини кўрсатади. Бинобарин, абсолют ҳукмдор учун мерос бўлиб ўтувчи монархияни ҳимоя қилувчи мафкура афзалроқдир. Абсолют монарх учун тахтга ворислик ҳуқуқи билан Худонинг марҳамати уйғунлиги энг яхши ҳимоя бўлиб ҳисобланади.

Юқорида қайд этиб ўтилганидек, Гоббс назариясида фақат *битта* монарх бўлиши лозим, деб кўрсатилмайди. Гоббснинг фикрича, қонун ва тартибни битта шахс ёки бир нечта шахслар таъминлаши керак. Бу маънода у абсолютизмнинг ёмон ҳимоячиси ҳисобланади.

Ниҳоят, Гоббс қиролни эмас, айнан *индивидни* фундаментал деб ҳисоблайди. Айнан эгоистик ва ажралиб қолган индивидлар ўртасидаги кураш фақат бу индивидларнинг ўз ўзини сақлашини таъминлаш воситаси сифатида қатнашувчи давлат ва монархиянинг мавжудлик манбаи бўлиб ҳисобланади.

Гоббс томонидан таклиф қилинган эгоистик ва рационал индивидларнинг жамият мавжудлигининг асосий шарти сифатида қатнашишини назарда тутувчи тушунтириш модели абсолютизмни асослаш муаммоси доирасидан четга чиқади. У кейинчалик юзага келувчи либерализмнинг сиёсий ва иқтисодий назариясига доир бўлажак тушунтириш моделларининг ўтмишдоши сифатида қатнашади.

Битимга асосланган ва жисмоний куч билан қўллаб-қувватланган давлат барча ижтимоий ҳодисаларнинг пойдевори ҳисобланади. Шунинг учун давлат ва жамият, давлат муасса-

салари ва социум ўртасида реал фарқ бўлмайди. Ижтимоий алоқалар маърифатли шахсий манфаат туфайли, давлат воситачилигида юзага келади. Бу бандда Гоббс ўзидан олдинги мутафаккирлар билан очиқ-ойдин келишмайди. Масалан, Платон билан Аристотель инсонга ўзига хос ижтимоий инстинктга эга бўлган ижтимоий мавжудот сифатида қараганлар. Гоббс учун барча ижтимоий жиҳатлар давлатдан келиб чиқади ва индивиднинг ўз-ўзини сақлашга интилишига боғлиқ бўлади. Ўз табиатига кўра индивидлар ассоциал бўлиб, шунинг учун жамият уларга нисбатан иккиламчи ҳисобланади. Давлат ва жамият, Платон ва Аристотелда бўлгани сингари, индивиднинг моҳияти билан боғлиқ бўлмайди. Давлат ва жамият одамлар томонидан, шахсий манфаатларнинг мослигига асосланган битим ёрдамида тузилади.

Табиий қонун ақл меъёри сифатида

Инсон хулқ-атвори қонунларига Гоббс табиат қонунлари сифатида қарайди ва улар ақл ёрдамида очилувчи меъёрлар ёки умумий қоидалардир, деб кўрсатади. Биринчи ва асосий *табиий қонунда* шундай дейилади: ҳар бир киши, агар унда тинчлик ҳолатига эришиш имконияти бўлса, шунга интилмоғи керак. Бутун *табиий ҳуқуқ* қуйидаги қоидага асосланади: агар инсон тинчлик ҳолатига эришиш имкониятига эга бўлмаса, у уруш бериши мумкин бўлган барча афзаллик ва воситаларни қидириши ҳамда улардан фойдаланиши керак.

Ҳуқуқ ҳаракат қилиш ёки ҳаракатдан четлашиш эркинлигига асосланади. *Қонун* инсон нима қилиши кераклиги ва нима қилмаслиги кераклигини белгилайди.

Табиий ҳолатда табиий ҳуқуқ ва, бинобарин, ўзини ақл танлаган ўз ўзини сақлаш манфаатидан келиб чиқиб, барча мумкин бўлган усуллар билан ҳимоя қилишдан иборат ҳаракат эркинлиги ҳукм суради. Фуқаролик ҳолатида инсонларнинг давлатда ўз ҳаёти ва соғлиғини сақлаш учун нима қилишлари шартлиги ҳақидаги тушунишларига асосланган ақл меъёрлари бўлиб ҳисобланувчи табиий қонунлар ўрнатилади.

Гоббс ақл қоидаларини "агар-унда" кўринишидаги меъёрлар деб тушунади. Агар инсон табиий ҳолатда яшаса, унда у ўзини ҳимоя қилиш учун барча мумкин бўлган воситалардан фойдаланиши керак. Агар у тартибли жамиятда яшаса, унда тинчликни сақлаши шарт. Иккала ҳолда ҳам ақл қоидалари инсоннинг асосий ўз-ўзини сақлаш инстинктига асосланади. Кўрилган икки имкониятдан иккинчиси энг маъқул ҳисобланади.

Табиий ҳуқуқнинг классик концепциясида табиий қонунга идеал, яъни инсондан юқори деб қаралади. У биз амал қилишга уринишимиз керак бўлган норма ҳисобланади. Гоббс учун

табиий ҳуқуқ меъёрлари моддий омиллар, инстинктлар ва маърифатли шахсий манфаатдан келиб чиқади. Табиий ҳуқуқ ва табиий қонунлар индивиднинг эгоистик табиати билан изоҳланади.

Ҳаракат ҳақидаги таълимот

Шу дамгача биз Гоббснинг сиёсий фалсафасини кўриб чиқдик ва унинг натурфалсафасини муҳокама қилмадик. Энди Гоббснинг ўз натурфалсафасига асосланган радикал механистик-материалистик талқинини кўриб чиқамиз. Аммо Гоббснинг ўз методи (*Фуқаро ҳақида*) ва ўз ижтимоий фалсафасининг мазмуни ҳақида айтганларидан шундай хулоса чиқариш мумкинки, Гоббс ижтимоий ҳодисаларни механик-материалистик ҳодисаларга *редукция қилган* деб ҳисоблаш учун асос жуда кам. Бошқача айтганда, у ижтимоий феноменлар фақат механик қонунларга мувофиқ ҳаракатланувчи моддий зарраларнинг тўпланиши сифатида мавжуд бўлишини рад этади. Аммо, Гоббсни одатда редукционистик маънода тушунганлари туфайли, биз радикал механистик талқиндан келиб чиқамиз. Бу бизга айрим муҳим фалсафий қоидаларни — гарчи уларнинг Гоббсга тегишли эканлиги шубҳали бўлса-да, — тавсифлаш имконини беради.

Ҳаракат тушунчаси Гоббс учун таянч бўлиб хизмат қилади. ҳаракат бошқа ҳамма нарсаларнинг изоҳи сифатида қатнашади ва миқдорий тушунилади. Ҳаракатланувчи нарсалар бу ўзаро тўқнашувлар натижасида ўзининг макондаги ўрнини ўзгартирувчи моддий зарралардир. Бу тушуниш имкониятларни амалга оширишни назарда тутувчи ҳамда ҳаракатланувчи ва якуний сабаблар нуқтаи назаридан қаралувчи ўзгаришни асосий деб ҳисоблаган Аристотелнинг қарашига мутлақо зиддир. Гоббс ҳамма ўзгаришларни жисмоний ҳаракат билан тушунтиради ва фақат битта ҳаракатланувчи сабабни жорий қилади.

Айтиш мумкинки, Аристотель жисмоний ҳаракатни ўзгаришнинг сифат концепцияси ёрдамида тушунтиришга уринади, Гоббс эса сифат ўзгаришларини миқдорий ҳаракат концепцияси ёрдамида тушунтиришга интилади.

Олманинг кўкдан қизилга айланишини Аристотель олманинг пишиш жараёнида унинг қизил бўлиш имконияти актуаллашувчи ўзгариш сифатида тушунтиради. Кўк олма қизил олманинг моддий "сабаби" ҳисобланади. Олманинг пишиши ҳаракатланувчи сабабдан ташқари мақсад (мақсадли сабаб)ни ҳамда шаклнинг ўзгариши (шаклий "сабаб")ни назарда тутади. Гоббс бўйича бундай пишишни моддий зарраларнинг ҳаракатланиши сифатида тушунтириш мумкин.

Агар ҳамма нарса зарраларнинг ҳаракат қонунлари ёрдамида тушуниладиган бўлса, унда телеологик тушунтиришлар учун жой қолмайди. Ҳамма рўй берувчи ҳодисалар тўлиқ юмалоқ

бўлиб, ишқаланишсиз ҳаракатланувчи шарларнинг тўқнашуви кўринишида идеал амалга ошувчи битта механик детерминациянинг ўзи ёрдамида тушунтирилиши керак. Ҳамма ҳодисалар зарурат туфайли рўй беради. Ҳатто инсоннинг ҳаракатлари ҳам детерминлашган ҳисобланади.

Бундан келиб чиқиб, жамият айланиб юрувчи ва бир-бири билан тўқнашувчи қўплаб инсон атомлари сифатида тушунилиши мумкин. Икки хил жамиятни тасаввур қилиш мумкин. Уларнинг бирида анархия — тартибсизлик ва одамлар ўртасидаги шафқатсиз тўқнашувлар ҳукм суради. Бошқасида, том маънодаги жамиятда эса, атомлар уйғун айланади, зотан, уларнинг ҳаракатини бирлаштирувчи куч мувофиқлаштиради.

Хуллас, сиёсий ва ижтимоий муносабатларни индивидуал психологик омиллар даражасигача кўриб чиқиш мумкин, бу омиллар эса, ўз навбатида, механикага бориб тақалади. Бундай таҳлил жамиятни унинг негизида ётган маълум элементларга олиб бориб боғлайди. Биз жамиятни реконструкция қилдик ва асосий элементлар билан уларнинг ўртасидаги кучлар нима эканлигини аниқладик. Бу синтез механикадан сиёсатга олиб боради.

Мутлақ ҳамма нарсалар якуний ҳисобда механика, яъни механистик-материалистик тушунчалар ёрдамида тўлиқ тушунтирилиши лозим.

Ижтимоий ва ментал (психологик) ҳодисаларни жисмоний феноменларга боғлаш (яъни ҳаракатларни ҳодисаларга боғлаш) қийин эканлигига қарамай, механистик материализм ўзининг сиёсий назарияда қўлланиши билан ҳам чуқур таассурот қолдиради. Оддий тамойиллар асосида барча нарсаларни тушунтиришга ҳаракат қилинади. Жамиятда механикадагидан фарқли куч ва тамойиллар мавжуд эмас. Фақат жамият деб аталувчи "зарралар констелляцияси" механикадагидан анча мураккабдир. Барча рўй берувчи нарсалар оддий ҳаракат назарияси асосида тушунилиши мумкин.

Либераллик ва либерализм

Гоббснинг сиёсий назарияси фақат ўта изчил таълимот бўлибгина қолмай, у шунингдек илк капитализм даври буржуазиясининг соддалаштирилган тасвири бўлиб ҳам хизмат қила олади. Буржуазия — бу моддий неъматларнинг тақчиллиги мавжуд бўлган дунёда жон сақлаш учун кундалик кураш олиб борувчи инсон атомларининг тўпланиши демакдир. Бу инсон атомларини боғловчи алоқалар бўлиб маърифатли шахсий манфаатлар хизмат қилади. Инсон атомлари абсолютистик бошқарувли давлатга ўзлари тузган савдо битимларини ҳимоя қилиш учун эҳтиёж сезади. Бошқача айтганда, жамият индивидлар учун мавжуд бўлади. Ўз ҳолича у қимматга эга бўлмайди. Бу қоида-

ларнинг барчаси боқий ҳақиқат, шунингдек, инсоннинг ҳам, давлатнинг ҳам замонга тааллуқсиз табиатининг ифодаси сифатида тушунилади.

Агар *либерализм* деганда *толерантлик (бағрикенглик)ни* тушунтирувчи сиёсий назария тушуниладиган бўлса, унда Гоббс либералист эмас. Либерализм бу маънода табиий равишда, масалан, Локка бориб тақалади (лотинча *libertas* қ озодлик).

Бироқ, *либерализмни* психологик афзалликлар ёки ахлоқий қадриятлар билан эмас, балки *индивид, битим, давлат* сингари асосий тушунчалар воситасида белгилайдиган бўлсак, унда Гоббсга либерализмнинг ўтмишдоши сифатида қараш мумкин. Хуллас, терминологик жиҳатдан биз *либерализмни либералликдан*, яъни сабр-тоқатлилик ва юридик эркинларни мантиқий, ахлоқий афзал билишдан аниқ фарқлашимиз керак. Бошқа маъқул терминлар йўқлиги туфайли либерализм тарафдори *либералист*, либераллик тарафдори эса – *либерал* деб аталиши мумкин.

Бу терминологиядан фойдаланганда Гоббсни *либерал* эмас, *либералист* деб, Локкни эса – ҳам либерал, ҳам либералист деб аташ мумкин. Бу маънода социалист либералист эмас, балки либерал бўлиши мумкин.

Бу терминологиянинг афзаллиги шундан иборатки, унинг ёрдамида капитализмнинг турли босқичлари мафкуралари ўртасидаги айрим алоқаларни тасаввур қилиш мумкин. Гоббс идеологи бўлган илк босқичга жон сақлаш учун аёвсиз кураш ва абсолют монархиянинг зарурлиги хосдир. Кейинги босқичда (Локк) капитализм мустаҳкамлана бошлади ва буржуазия учун ўз мустаҳкам ҳуқуқларини абсолют монарх олдида ҳимоя қилиш муҳим бўлиб қолди. Ривожланган хусусий капитализм қарор топиши билан буржуазия дунёдан лаззатланиш имконига эга бўлди, лаззатланиш ва даромад тушунчалари эса маълум маънода ўз-ўзини сақлаш ва асосий сиёсий ҳуқуқлар тушунчалари ўрнини эгаллади. Битим ғояси ўз ўрнини давлат ҳокимиятининг утилитаристик асосланишига бўшатди ва давлатнинг аралашмаслигига асосланган (*laissez faire-liberalism*) радикал либерализм (Рикардо, Смит) юзага келди.

Гоббс (1588–1679)	*Индивид* – давлат, *ўз-ўзини сақлаш*
Локк (1632–1704)	*Индивид* – давлат, *сиёсий ҳуқуқлар*
Смит (1723–1790)	*Индивид* – давлат, *даромад (лаззатланиш)*

Капитализмнинг турли босқичларида асосий тушунчалар (индивид ва давлат) буржуазия учун асосан бир хил бўлган. Аммо илк капитализмдан етук капитализмга ўтишда инсон табиатини тушунишда маълум ўзгариш рўй берди. Марказ ўз-ўзини сақлашдан мустаҳкам ҳуқуқлар орқали лаззатланиш ва даромадга кўчиб ўтди.

Биз онтологик жиҳатдан *озодлик* озод ҳисобланувчи кимнингдир бўлишини назарда тутади, деб айтишимиз мумкин.

Фойдалилик ўз ҳолича бўлмагани каби, озодлик ҳам ўз ҳолича мавжуд бўлмайди. Фойдали бўлиш нимадандир фойда кўрувчи кимдир борлигини, яъни якуний ҳисобда ўзи ўзи учун неъмат ҳисобланувчи кимнингдир мавжудлигини назарда тутади. Озодлик фалсафаси кимнинг *борлиги* ҳақидаги, озод ҳисобланган кимдир ким эканлиги *ҳақидаги* таълимотни назарда тутади. Либералистлар учун ўзига тўқ, рационал эгоистик ҳаракат қилувчи мавжудот сифатида тушунилувчи индивид озод бўлиб ҳисобланади.

Шунинг учун бизнинг *либерализмни индивидуализм* сифатида таърифлашимиз асоссиз эмас. Либерализмни ижтимоий фалсафа ёки у назарда тутувчи онтологиясиз тушуниб бўлмайди. Худди шу сингари, озодлик ҳақидаги ҳар қандай таълимотни озод бўлиш *нима* эканлиги ва у *нимага* нисбатан озод бўлишни назарда тутиши ҳақидаги тегишли таълимотсиз тушуниш мумкин эмас.

Шуни қайд этиш лозимки, "либерализм" термини кўпинча озодликни асосий қадрият, маърифатли шахсий манфаатни эса асосий ҳаракатлантирувчи куч сифатида талқин қилувчи сиёсий-иқтисодий назарияларни таърифлаш учун қўлланади. Шу билан бир вақтда, бу назариялар давлатга мустақил иштирокчиларнинг фаолият соҳаларини ҳимоя қилиш вазифаларини, яъни *олдиндан айтиш мумкин* бўлган рационал ҳаракатларга йўл очадиган тинчлик ва тартибни таъминлаш, сиёсий барқарорлик ва мулкка эгалик ҳуқуқини таъминлашни юклайди[153]. "Либерализм" сўзининг – давлатнинг зулмга ва ўзбошимчаликка асосланган ҳаракатларини эмас, балки инсон эркинликларининг асос хусусияти ва олдиндан билишликни назарда тутувчи — оддий маъносида Гоббсни либералист деб аташ *ғайритабиий* бўлар эди[154].

---

[153] Қаранг: *J. Habermas.* The Structural Transformation of the Public Sphere. – Cambridge. 1989.

[154] Либерализм билан индивидуализмни маъно жиҳатидан айнан таърифлаш оддий тил *амалиётига зиддир. У фикрнинг маънолилигини* назарда тутади, яъни *агар ҳар қандай* либерализм индивидуализм бўлиши керак бўлса ҳам, бу ҳар қандай индивидуализм либерализм бўлади, деган маънони англатмайди (ўта қудратли одамни *ўнг радикал* улуғлашнинг индивидуалистик жиҳатларига қиёслаш мумкин).

10-б о б. Инсон шубҳа ва эътиқод орасида

Декарт — методик шубҳа ва ақлга ишонч

Ҳаёти. Француз Рене Декарт (Rene Descartes, 1596—1650) Ла-Флеш иезуитлар коллежида схоластик фалсафани ўрганди. Унда китобий олимликка шубҳа жуда эрта уйғонди, зотан, унинг фикрича, кўпгина фанларда ишончли асос мавжуд эмас эди. Китобларни ташлаб, у саёҳат қила бошлади. Гарчи Декарт католик бўлса-да, маълум вақт Ўттиз йиллик уруш даврида протестантлар тарафида қатнашди. Унинг қизиқишлари доирасига чавандозлик, мусиқа, қиличбозлик ва рақс кирар эди. 23 ёшида у Германияда қишки квартираларда бўлиши чоғида ўз методининг асосий ғояларини таърифлади. Орадан ўн йил ўтиб у тинчлик ва осойишталикда тадқиқотлар билан шуғулланиш учун Голландияга кўчиб келди. 1649 йилда у Стокгольмга қиролича Кристина ҳузурига ташриф буюрди. Швеция қиши Декартга ҳаддан ташқари оғирлик қилди, у бетобланиб ётиб қолди ва 1650 йилнинг февралида вафот этди.

Асарлари. Унинг асосий асарлари жумласига *Метод ҳақида мулоҳазалар (Discours de la methode, 1637)* ва *Метафизик фикр-мулоҳазалар (Meditations metaphysiques, 1647)* киради. Бошқа асарларидан *Фалсафа асослари (Principes de la philosophie)* ва *Ақлни бошқариш қоидалари (Regles pour la direction de l'esprit)*ни қайд этиш мумкин. *Метод ҳақида мулоҳазалар* француз тилида ёзилган дастлабки фалсафий асарлардан бири ҳисобланади. Декарт ҳам лотин, ҳам француз тилида ижод қилган.

Декарт бир вақтнинг ўзида ҳам янги, ҳам эски даврларнинг вакили ҳисобланади. Бир томондан, у фалсафага янги мустаҳкам пойдеворда асос солишга уринади. Иккинчи томондан эса, у схоластик анъанага қаттиқ боғланганки, буни, жумладан, унинг Худонинг борлигига доир далиллари ҳам исботлайди.

Декартнинг фикрича, фалсафада қарама-қарши фикрлар ҳар қандай масала бўйича мавжуд бўлади. Бирдан-бир чиндан ҳам ишончли метод математик дедукция ҳисобланади. Шунинг учун Декарт *илмий идеал* сифатида *дедуктив тизимга* қарайди [7-бобга қаранг]. Бу идеал Декарт фалсафасини белгиловчи омилга айланди.

Агар фалсафа Евклид геометриясига ўхшаш дедуктив тизим бўлиши керак бўлса, унда *тўлиқ даражада аниқ* ва *ҳақиқий* далиллар (аксиомалар)ни топиш зарур. Агар далиллар ноаниқ ва, шубҳали бўлса, дедуктив тизимнинг хулосалари (теоремалар) кам қимматга эга бўлади.

Декарт математикадан олган ва илмий методнинг айрим ўзига хосликларини ифодаловчи бу илмий идеал уни дедуктив фалсафий тизим учун мутлақо аниқ ва маълум далилларни қандай топиш мумкинлиги масаласига олиб келади. Бу масалага жавоб топишга *методик шубҳа* ёрдам беради. У биз *мантиқан*

шубҳа қилишимиз мумкин бўлган барча қоидаларни истисно этиш ва мантиқан шубҳасиз саналган қоидаларни излаш воситаси ҳисобланади. Айнан *шундай* шубҳасиз қоидалардан биз дедуктив тизимимизнинг далиллари сифатида фойдалана оламиз.

Методик шубҳа, шундай қилиб, *асосли* ёки *асоссиз* шубҳа қилиш мумкин бўлган нарсани эмас, балки *мантиқан шубҳа қилиш мумкин бўлган* нарсани топишни кўзлайди. Методик шубҳа дедуктив фалсафий тизимга далил бўла олмайдиган барча фикрларни истисно этиш усули (методи) ҳисобланади.

Декарт учун шубҳанинг ўзи ҳам маълум далиллар билан боғлиқ. Масалан, тадқиқотчилар гуруҳи эмас, балки айнан индивиднинг ўзи, алоҳида фикрловчи субъект саволлар беради, яъни шубҳа қилади. Шунинг учун ҳам аниқлигига Декарт шубҳа қилмайдиган қоида индивиднинг ўзи фикрловчи мавжудот эканлигига бўлган ишончи ҳисобланади. Бу шубҳа қилиб бўлмайдиган хулоса Декарт томонидан қўлланувчи масалаларни қўйиш усулига сингдирилган.

Янги даврдаги ҳам рационалистик, ҳам эмпиристистик фалсафанинг аксар қисми учун фикрловчи индивид эпистемологик таянч нуқтаси бўлиб ҳисобланади [7-бобга қаранг]. Фақат кейинчалик, тарихга асосланган Гегель учун ёки, эътибор марказида тадқиқотчилар ҳамжамоаси ва илмий билишнинг тараққиёти турган Пирс учун бўлгани сингари, биринчи ўринга интерсубъектив билиш ғояси кўтарилади. Худди шу вақтда билиш ҳаракатлар, яъни биз қилаётган ишлар билан боғлиқ бўлиши мумкинлиги ҳақидаги тасаввур катта аҳамият касб (Гегель ва Марксдан Пирс орқали Витгенштейнга) эта бошлайди.

Энг янги даврда, Ницшедан бошлаб постмодернистларгача, ақл ва тараққиётга бўлган ишончни – бу ишонч автоном субъектларга боғлиқми ёки тадқиқотчиларнинг очиқ жамиятигами, қатъи назар, — танқид остига оладилар [30-бобга қаранг].

Методик шубҳа ёрдамида Декарт билимнинг ҳар хил турларини синовдан ўтказади.

1) Дастлаб у фалсафий аънанани кўриб чиқади. Умуман олганда, файласуфларнинг фикрларига шубҳа қилиш мумкинми? Мумкин, деб жавоб беради Декарт. Шунинг учун ҳам мумкинки, файласуфлар кўпгина масалалар бўйича келишмаганлар ва шундай бўлиб қолаётир.

2) Бизнинг ҳиссий идрокларимиз қандай? Уларга мантиқан шубҳа қилиш мумкинми? Мумкин, дейди Декарт ва қуйидаги далилни келтиради. Шу нарса аниқки, *баъзан* биз иллюзия ва галлюцинацияларга бериламиз. Масалан, минора юмалоқ бўлиб кўринади, аммо кейин унинг квадрат шаклида эканлиги маълум бўлади. Бинобарин, биз битта ўша нарса ҳақида икки хил бир-бирига зид ҳиссий тасаввурларга эга бўламиз. Амалда биз бир сезгига бошқасига қараганда кўпроқ ишонамиз. Биз, айтайлик, минорага *яқинроқ* келганда у аслида квадрат шаклида эканлигига ишонч ҳосил қиламиз, чунки у квадрат шаклида бўлиб кўринади, ҳолбуки, *узоқдан* у юмалоқ бўлиб кўринган

эди. Бундан ташқари, биз амалда кўраётган нарсамиз ҳақида тўғри ё нотўғри ўйлаётганимизни *бошқа* одамлардан *текшириб кўришларини* сўрашимиз мумкин. Бинобарин, *амалда* биз, одатда, минора чиндан юмалоқ ё квадрат шаклида эканлигини аниқлашда муаммога дуч келмаймиз.

Аммо бу мисол *сезгиларимиз* адашиши мумкинлигини ва биз *ҳиссий тасаввуримизни бошқа ҳиссий тасаввур ёрдамида текширишдан бошқа текширув воситаларига эга эмаслигимизни* кўрсатади. Бироқ, агар бир ҳиссий тасаввур адашиши мумкин экан, унда *моҳият эътибори билан биз биринчи ҳиссий тасаввурни текшириш учун фойдаланувчи бошқа ҳиссий тасаввур ҳам адашиши мумкин.* Агар биз бу бошқа, текшириш учун хизмат қилган тасаввурни ҳам текширишни истасак, у ҳолда яна *моҳият эътибори билан* хато бўлиши мумкин бўлган учинчи ҳиссий тасаввурдан фойдаланишимиз керак бўлади. Бинобарин, *мантиқан* барча ҳиссий тасаввурларга шубҳа қилиш *мумкин.*

Хуллас, сезгиларимиз бизни дедуктив фалсафий тизим учун *мутлақо аниқ* далиллар билан таъминлай олмайди.

3) Алоҳида далил сифатида Декарт ўзининг *тўлиқ онгли ҳолатда* ёки *уйқу ҳолатида* эканлигини аниқлаш имконини берувчи мезонга эга эмаслигини кўрсатади. Бу ҳолатлар ҳам аниқ ҳиссий тасаввурлар бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун у, моҳият эътибори билан, ўзининг қай ҳолатда эканлигига шубҳа қилиши ҳам *мумкин.*

Уйқу ҳолатига ишора қилувчи далил ҳиссий тасаввурларни текширишда чексизликка регресс ҳақидаги далил мансуб бўлган турга киради. Иккала ҳолатда ҳам Декарт мутлақо аниқ мезонни излайди ва уни топа олмаётгани ҳақида хулоса чиқаради. Айрим ҳиссий тасаввурнинг тўғрилигини аниқлаш мезони бўлиб *бошқа* ҳиссий тасаввур ҳисобланади. Бироқ, агар бир ҳиссий тасаввур нотўғри бўлиши мумкин экан, унда *мезон*, яъни бошқа ҳиссий тасаввур ҳам нотўғри бўлиши мумкин. Биз тўлиқ онгли ҳолатдамизми ё йўқлигини аниқлаш мезони бўлиб бизнинг тўлиқ онгли ҳолатда эканлигимизни ўйлашимиз хизмат қилиши мумкиндек туюлади, аммо биз шунингдек онгли ҳолатда эканлигимизни ўйлаётганимизни туш кўришимиз ҳам *мумкин.*

Бунга шуни қўшимча қилиш мумкинки, Декарт яшаган даврда билимнинг аниқлик мезонларига бўлган шубҳа яхши маълум эди[155]. Чунончи, католик ва протестантлар ўртасидаги ихтилоф шу жумладан христианлик ҳақиқати *мезони* масаласига ҳам боғлиқ бўлган. Протестантлар *черков анъанасини* мезон деб ҳисобламаганлар. Бошқача айтганда, улар христианлик доктринасининг ҳақиқийлигини *анъаналарга мурожаат қилиш йўли* билан *ҳал қилиш мумкин*, деб ўйламаганлар. Умуман олганда, протестантлар, *агар* мезон (ёки сўнгги инстанция) сифатида анъана олинадиган бўлса, католикларнинг фикрлари ҳақиқат эканлигига шубҳа қилмасдилар. Протестантлар мезоннинг ўзига шубҳа қилардилар!

[155] Қаранг: *R. Popkin.* The History of Scepticism from Erasmus to Descartes. – Assen, 1960.

Анъана христианлик ҳақиқатининг тўғри мезони эканлигини биз қаердан биламиз? Протестантлар бошқа мезонни таклиф қилдилар: *Битта Библия, Sola Scriptura,* ҳолбуки, католиклар иккита мезон – Библия ва анъанага эга эдилар. Аммо христианлар Библияда айтилган гапларга муносабат борасида ҳам якдил эмаслар. Шунинг учун Библияни протестантча тушуниш кўпинча шундай таърифланади: *Библия – бу виждоним Библия таълимоти (Нома)ни қандай қабул қилиши демакдир.* Бу ўринда мезон алоҳида индивиднинг виждони ҳисобланади. Бунга жавобан католиклар, бу анъанадан ҳам эркинроқ мезон, деб эътироз билдирадилар. Ҳар бир индивиднинг виждони христианлик ҳақиқатининг тўғри мезони эканлигини биз қаердан биламиз? Маълумки, Лютер билан Кальвин (Calvin, 1509–1564) *ҳар хил* таълимотларни илгари сурганлар. Агар алоҳида индивиднинг виждони мезон бўладиган бўлса, унда христианлик таълимоти сон-саноқсиз шахсий фикрларга бўлиниб, черков эса кўплаб майда секталарга ажралиб кетмайдими?

Протестантизм билан католицизмнинг бу ихтилофи асосий фалсафий муаммолардан бири – ҳақиқат мезонларининг асослилиги масаласи билан боғлиқ[156]. Хўш, асосий тамойилларни қандай асослаш мумкин?

Бу баҳс натижасида Декарт даврида яшаган кўпгина француз католиклари скептикларга айланганлар. Бу ўринда ўзининг "Мен нима биламан?" (*que sais-je?*), деган саволи билан машҳур бўлган Мишель Монтен (Montaigne, 1533–1592)ни эслаш кифоя. Улар бошқа фикрларни асослаш учун қўлланувчи биринчи тамойиллар, яъни мезонларни асослаш мумкин эмас, деб ҳисоблаганлар. Бошқача айтганда, улар католиклар билан протестантларнинг христианлик ҳақиқати мезонлари ҳақидаги баҳсни ҳал қилиб бўлмайди, деб ўйлаганлар. Аммо бундан индивид аллақачон эга бўлган эътиқодни рад қилиб бўлмайди, деган хулоса келиб чиқади. Шунинг учун кўпгина француз скептиклари католик бўлиб қолганлар.

4) Ниҳоят, Декарт мантиқни кўриб чиқади ва бу ерда яна унда қўлланувчи *мезонга* методик шубҳани татбиқ қилади. Бизда мулоҳазани текширишнинг *бошқа* мулоҳазаларга мурожаат қилишдан бошқа усули мавжуд эмас. Агар биринчи мулоҳаза нотўғри бўлса, унда бошқа мулоҳазалар ҳам нотўғри бўлиши мумкин. Шундай қилиб, биз, моҳиятан, мантиқий далилларга шубҳа *қила оламиз.*

Тўғри, мантиқий хулосага бўлган шубҳа ҳиссий таассуротларга бўлган шубҳадан фарқ қилади, зотан, айнан мантиқий хулоса орқали Декарт мантиқий хулосалар, моҳиятан, нотўғри бўлиши мумкинлигини тушуниб етади.

Бу ўринда Декартнинг далилларини янада батафсил таҳлил қилишга зарурат йўқ. Шуни қайд этиш кифояки, Декарт нимадан шубҳа қилиш *асосли* эканлигини эмас, балки нимадан, моҳиятан, *мантиқан* шубҳа қилиш *мумкинлигини* топишга уринади. Биз Декарт методик шубҳани қўллаб, фалсафа, ҳиссий тасаввур ва мантиқнинг асосли билимга эътирозини инкор қилишини кўрдик. Бу билим турларининг бирортаси ҳам Декарт яратмоқчи бўлган дедуктив фалсафий тизимда далил сифатида

---

[156] A. Naess. Which World is the Real One? ҳамда Аристотель Метафизикадаги (1005b5-1006a28) биринчи тамойилларни асослашда эгаллаган позицияга қаранг.

қўллаш учун мутлақо аниқ ҳисобланмайди. Шуни қўшимча қилиш мумкинки, Декарт (биз биламиз деб ўйлаган барча нарсаларга *нисбатан) шубҳани кучайтириш учун қуйидаги ақлий* экспериментни тақлиф қилади. Айтайлик, қудратли ёвуз ниятли иблис *(un malin genie)* мавжуд ва у бизни шундай алдайдики, биз ўзимиз англамаган ҳолда хато қиламиз. Бошқача айтганда, бизда сездирмай хато фикрлар уйғотувчи "ёвуз руҳ" мавжуд. Бу ҳолда биз биламиз деб ўйловчи нарсага нисбатан ишончга эга бўлишга қодир бўлмас эдик. Савол қўйилади: хўш, бу айнан шундай эмаслигини биз қандай билишимиз мумкин? Бизни иблис алдамаётганини қаердан биламиз?

Биз шубҳа қилмаслигимиз мумкин бўлган бирор нарса мавжудми? Мавжуд, деб жавоб беради Декарт. Умуман олганда, биз онгга эга эканлигимиз ва мавжудлигимизга шубҳа қилмасак бўлади. Ҳатто ҳамма нарсага шубҳа қилганимизда ҳам, *шубҳа қилаётганимизга*, яъни онгга эга эканлигимиз ва мавжудлигимизга шубҳа *қила олмаймиз*. Бинобарин, биз синовдан ўтган "номзод"га эгамиз. Декартнинг таърифида бу номзод қуйидаги фикр кўринишига эга: *"Ўйлаяпман, демак, яшаяпман" (cogito ergo sum).*

Cogito ergo sum ни таърифловчи инсон ўзи шубҳа қила олмайдиган билимни ифода этади. Бу рефлексив билим бўлиб, уни инкор этиб бўлмайди. Шубҳа қилаётган одам шубҳа қилувчи сифатида ўзи шубҳа қилаётгани ва, бинобарин, мавжуд эканлигига шубҳа қила (ёки буни рад эта) олмайди. Бу мантиқий хулоса эмас (далиллардан хулосаларга), балки шубҳа қилувчи рад этишга қодир бўлмаган тушунишдир[157]. Ҳатто "ёвуз руҳ" бизни алдаган тақдирда ҳам, биз ўз шубҳамизга шубҳа қила олмаймиз.

Тўғри, бу фикр бутун бир дедуктив тизимни тузиш учун етарли эмас. Декартнинг қўшимча фикр-мулоҳазалари Худонинг борлигини исботлаш билан боғлиқ. *Мукаммаллик* ҳақидаги тааввурдан у мукаммал мавжудот – Худонинг *мавжудлиги* ҳақида хулоса чиқаради.

Декарт Мукаммал Мавжудот, Худо ҳақида тасаввурга эга эканлигидан келиб чиқади, аммо ўзи мукаммал эмаслигини тан олади. Акс ҳолда, унинг дили шубҳа ва ноаниқликка тўла бўлмас эди. (Мукаммал мавжудотга Декартга хос шубҳа ва ноаниқлик маълум бўлмасди.) Шундан сўнг у оқибатда сабабдагидан ортиқ нарса мавжуд бўлмайди, деб тахмин қилади. (Агар нимадир бошқа нарсага сабаб бўлса, бу бошқада сабабдагидан

---

[157] *Cogito ergo sum* ни ифодаловчи билимга ушбу далиллардан чиқарилган хулоса сифатида қаралмаслиги керак. Бу *"ergo"* *"sum"* (хулоса тарзида)нинг *"cogito"* (далил тарзида)дан мантиқан келиб чиқишини кўрсатувчи хулоса эмас. Бу рад қилиб бўлмайдиган тушунинш *Мен* (шубҳа қилувчи сифатида) *бир вақтнинг ўзида* ўйлаяпман (*"cogito"*) ва яшаяпман (*"sum"*)га сабаб бўлувчи билимдир.

ортиқ нарса мавжуд бўлмайди. Акс ҳолда оқибатнинг маълум қисми йўқдан юзага келган бўларди. Аммо йўқ нарса ҳеч нарсага сабаб бўла олмайди.) Декарт буни Мукаммал Мавжудот ҳақидаги тасаввурни номукаммал нимадир пайдо қила олмайди, деб талқин қилади (зотан у мукаммаллик ҳақидаги тасаввурга мукаммал тасаввур сифатида қарайди). Унинг ўзи номукаммал бўлгани туфайли, у бу тасаввурга сабаб бўла олмайди. Бунга фақат Мукаммал Мавжудот сабаб бўлиши мумкин. Модомики, Декарт чиндан ҳам Мукаммал Мавжудот ҳақида тасаввурга эга экан, унда бу тасаввурга Мукаммал Мавжудот, яъни Худо сабабчи бўлган. Бинобарин, Худо бор.

Мукаммал Худо одамларни алдамайди. Бу бизда қуйидаги *метод*га ишонч уйғотади: *Cogito ergo sum даражасида аниқ кўринган ҳамма нарса шу даражада тўғри билим бўлиши керак.* Бунда биз Декартнинг рационал эпистемологияси манбаини кўрамиз: билишнинг умумий аҳамиятга молик мезони бўлиб эмпирик асослаш (эмпирицизмдаги каби) эмас, балки *ақлимизга аниқ ва яққол кўринувчи* ғоялар ҳисобланади.

Декарт ўзи учун фикрловчи борлиқ (руҳ) ва кўламли борлиқ (материя)нинг мавжудлиги ўзининг ва онгнинг мавжудлиги сингари табиий эканлигини уқтиради. Декарт *фикрловчи нарса* (*res cogitans*, руҳ) ва *кўламли нарса* (*rex extensa*, материя) ҳақидаги таълимотни жорий қилади ва уларни ягона (Худодан ташқари) мавжуд икки фундаментал фарқли феноменлар деб ҳисоблайди. Руҳ фақат фикрловчи, аммо кўламли эмас. Материя фақат кўламли, аммо фикрловчи эмас. Материя фақат механика (дунёнинг механик-материалистик манзараси) ёрдамида тушунилади, руҳ эса эркин ва рационалдир. Биз ушбу дуализм муносабати билан юзага келувчи мантиқий муаммоларни аввал кўрсатиб ўтганмиз [7-боб].

Модомики, бизни алдамайдиган Худо мавжуд экан, унда "ёвуз иблис" ҳақидаги тасаввур ўз аҳамиятини йўқотади. Бироқ, мана шундай бизни алдамайдиган Худо мавжуд экан, унда нима учун биз кўпинча хато қиламиз? Декартнинг фикрича, биз фикрларимиз ва тасаввурларимизнинг мазмунига изчил ва танқидий ёндашмаслигимиз туфайли хатоларга йўл қўямиз. Шунинг учун биз *cogito ergo sum* аниқ ва яққол бўлган фикрларга изчил амал қилишимиз керак. Бундан ташқари, биз ақлимиздан тўғри ва нотўғри билимни ажратиш учун фойдаланишимиз лозим. Бу мезонни методик шубҳа ёрдамида синовдан ўтказилаётган билимга "номзодлар"га нисбатан қўллаб, биз, Декартнинг фикрича, фикр-мулоҳазаларимиз ва ҳиссий тасаввурларимизга нисбатан айрим ишончга эга бўла оламиз, шу шарт биланки, агар уларга билим манбаи сифатида танқидий ва методик ёндашсак, деган хулосага келамиз. Буни назарда тутиб, Декарт аввал ўзи *моҳиятан* нотўғри деб инкор қилган билим турларига қайтади ва улар *амалда* фойдали бўлиши мумкин,

деб кўрсатади. (Декартнинг фикрича, бу "реабилитация" олдинги фалсафага тааллуқли эмас.)

Декартнинг фикрларини қуйидагича ифодалаш мумкин.

Декарт далиллашининг биринчи бўғинида фалсафий қоидалар, ҳиссий тасаввур, туш ва мантиқий фикр-мулоҳазаларга шубҳа қилиш мумкинми, деган масала қўйилади (методик шубҳа). У жуда бўлмаса ўз шубҳасига шубҳа қилиб бўлмаслиги (*cogito ergo sum*) ҳақида рефлексив билимга келади. Аниқлиги худди шу даражада ишончли бўлган фикрлар тўғри фикрлар сифатида қабул қилиниши керак. Бунда Декарт ҳақиқат мезонини кўради. Шундан сўнг, мукаммал бўлмагани туфайли, ўзи яратишга қодир бўлмаган Мукаммаллик ҳақидаги тасаввурдан фойдаланиб, Декарт Худонинг борлигини исботлайди. Мукаммаллик ҳақидаги тасаввурнинг манбаи Худо бўлиши керак. Худо Мукаммал сифатида ҳам мавжуддир, бинобарин, у бизни алдай олмайди. Шу туфайли, биз танқидий қараш ёрдамида аниқ ва яққол деб англаган нарса ишончли ҳам бўла олади. Хуллас, Декарт бизнинг (аввал ўзи шубҳа билан қараган) назарий фикр-мулоҳазаларимизни "реабилитация қилади" ва биз ақл ёрдамида тегишли текширувдан ўтказганимиздан кейингина ҳиссий тасаввурларимизга ишонишимиз мумкинлигини кўрсатади. Шундай қилиб, Декарт аввал ишончли пойдевор (*cogito*, Худо) сари ҳаракат қилади, сўнг эса унда бизнинг назарий ва ҳиссий билимимизга нисбатан янги ва танқидий ишончга асос солади.

Декартнинг *ҳақиқат мезони рационалистик* ҳисобланади. Ақл (*ratio*) тизимтик ва изчил мулоҳаза юритиш натижасида аниқ ва яққол деб қаралган *нарса* тўғри деб қабул қилиниши мумкин. (Ҳиссий тасаввурлар ақл билан назорат қилиниши керак. Улар ўзига нисбатан ақлга қараганда камроқ ишонч уйғотади)[158].

---

[158] Эмпириций тажриба концепциясига, масалан, Юмнинг тажрибани оддий ҳиссий тасаввурлар (импрессиялар) ёрдамида қайта талқин қилинувчи идрок сифатида тушунишга қаранг. Эмпирицистлар учун бу билимнинг негизи ҳисобланади. Шунингдек, Гегелнинг ҳаёт тажрибаси сифатидаги тажриба концепциясига қаранг.

Декарт ўз тафаккурини энг аввало маъқул далилларни излашга қаратади. У ҳеч қачон қатъий дедуктив тизим устида ишламаган. Бу жиҳатдан, Декартга қарши ўлароқ, унинг издоши Спиноза асосий урғуни айнан дедуктив тизимга берган.

Одатда, Декарт ҳеч қандай сиёсий назарияни ривожлантирмаган, деб ҳисоблайдилар. Аммо *Метод ҳақида фикр-мулоҳазалар* (иккинчи қисми)да, архитектура масалаларига тўхталиб, у шаҳар битта шахс томонидан, ягона мўлжалга мувофиқ режалаштирилиши керак, деб кўрсатади. Бу уйларни алоҳида қурувчиларнинг дидига мувофиқ ва мувофиқлаштирувчи иродасиз қургандан кўра яхшироқ натижа беради. Бу ўринда ифодаланувчи нуқтаи назар, афтидан, Эдмунд Беркнинг кўплаб авлодларнинг ҳаёт тажрибасига таянувчи анъанада чуқур донишмандлик зоҳир эканлиги ҳақидаги фикрига очиқ-ойдин зиддир. Берк қаламининг учи билан барча эски нарсаларни йўқ қилиб, ўз ақлига мос янгиликни ўрнатувчиларни лаънатлайди. Архитектура ва шаҳарларни режалаштиришга доир декартча тушунишни амалга ошириш ер, материал, асбоб-ускуна ва ишчилар олиш учун ҳокимиятга эга ваколатли шахснинг бўлишини талаб қилади. Бу билан мазкур тушуниш маърифатли абсолютизмнинг маълум турини — бир шахс қўлида ҳокимиятнинг халқ ҳуқуқсизлиги ва итоатгўйлиги қатори жамланишини назарда тутади. Эҳтимол, биз Декартнинг архитектура ва давлат бошқаруви ҳақидаги фикрларига бир ёқлама ёндашгандирмиз. У, шу билан бир вақтда, ўзининг айтганларини тушунишига кўра ҳам, ақлига кўра ҳам жамиятни бошқаришга лойиқ бўлмаган, аммо қандайдир ўзгаришларни ўйлаб топишга нуқул беҳуда уринадиган шахслар қўллаб-қувватлашига умид қилмаслигини билдиради. Афтидан, бу таъкид Декарт архитектура ва сиёсат ҳақида аввал билдирган фикрларни инкор қилишдан ҳам кўра кўпроқ ўзи яшаган даврдаги ҳокимият эгаларини тинчлантиришга мўлжалланган.

Рационалистлар (Декарт, Лейбниц, Спиноза ва бошқ.)нинг *эпситемологик позициясини* билиш биз учун муҳимдир. Қўпол қилиб айтганда, у бизнинг *икки хил билимга* эга эканлигимизни назарда тутади. Ташқи ва ички дунёдаги алоҳида ҳодисалар *тажрибасига* қўшимча равишда биз нарсаларнинг моҳияти ҳақида умумий ҳақиқатлар кўринишида *рационал билим* олишимиз мумкин.

Рационализм ва эмпирицизм ўртасидаги баҳс асосан билимнинг иккинчи тури атрофида кетади. Рационалистлар[159] *рационал интуиция* ёрдамида биз умумий ҳақиқатларга доир *билимга* эга бўламиз (масалан, Худони, инсоннинг табиати ва ахлоқини биламиз), деб уқтирадилар.

Эмпирицистлар[160] бизга бундай билимни берувчи рационал интуицияни инкор қиладилар. Уларнинг эпистемологиясига мувофиқ, биз билимни улар охир натижада ҳиссий тажрибага олиб бориб боғловчи *тажриба* ёрдамида оламиз. Мантиқ ва математикада бўлгани сингари, тушунчалар таҳлили ва дедукция ёрдамида олинадиган билим бундан мустаснодир. Аммо билимнинг бу икки тури, эмпирицистларнинг фикрича, борлиқнинг аҳамиятли жиҳатлари ҳақида бизга ҳеч нарса демайди.

---

[159] *Ratio* — ақл, бундан *рационализм* атамаси келиб чиққан.
[160] *Empiri* — тажриба, бундан эмпиризизм атамаси келиб чиққан.

Айтиш мумкинки, рационалистлар инсон реаллик (қандайдир реал нарсалар)ни фақат тушунчалар ёрдамида билишга қодир, деб ҳисоблайдилар, эмпирицистлар эса реаллик ҳақидаги барча билимни тажрибадан чиқарадилар[161]. Рационалистларнинг фикрича, озодлик, ўзаро ҳамкорлик, яхши фазилат, яхшилик ва Худо сингари турли тушунчаларни ойдинлаштириб, биз қандайдир реал нарсалар ҳақида билимга эга бўламиз.

Вазият шу билан мураккаблашадики, эмпирицистлар билан рационалистлар тилга олиб ўтилган билиш шаклларини турлича тушунадилар. Биз фақат улар таклиф қилган талқинларнинг айрим жиҳатларини кўрсатиб ўтамиз. Тажриба пассив идрок қилиш жараёни сифатида талқин қилиниши мумкин бўлиб, бунда субъект ташқи нарсалар ҳақида оддий таассуротлар олади. Кейин субъект бу таассуротларни уларнинг бирга ёки алоҳида пайдо бўлиши, уларнинг ўхшашлиги ва фарқлари ва ҳоказоларга кўра комбинация қиладики, бу мазкур идрок қилинувчи нарсалар ҳақида билимнинг пайдо бўлишига олиб келади (эмпирицистлар). Тажриба шунингдек доимо тузилишга эга сифатида ё инсонга хос қобилиятлар (Кант), ё инсоннинг қизиқишлари ва ҳаракатлари (феноменология) билан ҳам тушунилиши мумкин.

Мантиқий ва математик билимлар ҳам ҳар хил тушунилади. Концептуал реалист Платон учун математик билиш мавжуд тартиб – математик ғояларга (олий даражада) мос келади. Аммо математика шунингдек инсон ўйлаб топган ўйин сифатида тушунилиши ҳам мумкинки, бунда тушунчалар ўртасидаги муносабатлар ўйлаб топилган қоидалар ва асбтракт далиллар асосида ўрнатилади. Бунда математика объектив мавжуд нарсаларни ифодалаши назарда тутилмайди (номиналистик талқин).

Биз тажриба ва математик билимни тушунишнинг фақат бир нечта усулларини санаб ўтдик, холос. Эмпирицистлар билан рационалистлар фақат рационал интуициялар юзасидангина турли қарашларга эга эмаслигини кўрсатиш учун шунинг ўзи етарли. Шу нарса муҳимки, у ёки бу нуқтаи назар билан келишиб, биз ҳар хил хулосаларга келамиз. Масалан, рационал интуиция норматив масалаларни билиш имконини беради. Рационалист, айтайлик, дин ёки ахлоқ соҳасидаги "табиий ғоялар" ҳақида гапирганида, интуициянинг айнан шундай туридан келиб чиқади. Аммо соф эмпирик нуқтаи назар норматив масалаларга доир билимнинг мавжудлигини инкор қилади.

Бошқача айтганда, эмпирицистлар ҳам, рационалистлар ҳам биз норматив билимга эга бўлишимиз мумкинлигини кўрсатадилар, шу маънодаки, биз у ёки бу одамлар у ёки бу нормаларни тўғри деб ҳисоблашларини билишимиз мумкин. Бироқ,

---

[161] Бу маънода Суқрот рационалист бўлган. 2 бобга қаранг.

бизнинг у ёки бу нормаларнинг *тўғрилигини* билиш имкониятимиз борасида улар бир-бирлари билан келишмайдилар.

Эмпирик тадқиқотлар билан шуғулланувчи ҳар қандай олим ҳам *эмпирицист бўлавермайди. Фалсафий (эпистемологик) позиция сифатида эмпирицизмга асосланадиган олимгина эмпирицист ҳисобланади.* Эмпирик методларни қўлловчи олим эмпирицист ҳам, рационалист ҳам бўлиши мумкин (бу терминларнинг кўрсатилган маъносида)[162].

Хуллас, биз табиатшуносликнинг юзага келиши билан *билим манбаи муаммоси* қандай туғилгани ҳамда унинг турли *оқибатларга* олиб борувчи рационалистик ва эмпирицистик *ечимлари* қандай таклиф қилинганини кўрдик. Энди бу ечимларни асословчи ва инкор қилувчи *далилларга* тўхталамиз.

Эмпирицизмга рационализмга қарши реакция сифатида қараш мумкин. Қисқа қилиб айтганда, эмпирицистик далиллар[163] шундан иборатки, рационал интуиция ҳар хил рационалистлар (Декарт, Спиноза, Лейбниц ва бошқ.) томонидан қўлланилганида бир хил натижаларга олиб бормайди. Бошқача айтганда, эмпирицистлар, рационалистлар нима интуитив рационал эканлиги борасида бир-бири билан келишмайди, деб қайд этадилар. Бу ҳолда *нимага* мурожаат қилиш зарур? *Янги* рационал интуициягами? Бироқ, бу ҳолда биз масаланинг бошига қайтамиз, зотан рационалистлар ўртасида баҳс айнан нима интуитив рационал ҳисобланиши юзасидан боради. Бинобарин, дейди рационализм танқидчилари, рационал интуиция ёрдамида тўғри билим олиб бўлмайди.

Бу жуда кучли далил. Аммо рационалистлар бунга шундай жавоб беришлари мумкин: эмпирицистик тезис "бўйдоқ — бу уйланмаган эркак" деганга ўхшаш (номиналистик талқинда) бирон-бир мавжуд нарсани кўрсатмайдиган таҳлилий ҳақиқат эмас. Аммо бу ҳолда барча билим тажрибадан келиб чиқиши ҳақидаги эмирицистик тезиснинг *ўзи* тажриба ҳақиқатими?[164] Бу тезис қандай тажриба турига асосланиши мумкин? Эмпирицистик тезиснинг *ўзи* тажриба ҳақиқатлари қаторига ҳам кирмаслиги ойдинлашади. У барча тажриба ҳақиқатлари ҳақидаги

---

[162] Бу ерда биз эмпирицизм билан рационализмни табиий ҳуқуқлар муаммосидаги асосий эпистемологик позициялар сифатида белгиладик. Биз эмпирицизмни гипотетик – дедуктив тадқиқотни асословчи фалсафий позиция сифатида, рационализмни эса – дедуктив методни гипотетик-дедуктив методга қарши қўювчи эпистемологик позиция сифатида белгилаганимиз йўқ. Гап нимага урғу беришда. Табиий ҳуқуқлар муаммосини ажратар эканмиз, биз "радикал эмпирицизм" терминини қўллаймиз, гипотетик-дедуктив методга нисбатан ижобий эпистемологик муносабатни ажратганда эса (Локк ва Поппердаги сингари), биз "эмпирицистик кўрсатма" терминини қўллаймиз [12-бобга, шунингдек 29-бобга қаранг].

[163] "Эмпирицистик" термини фалсафий позиция кўринишидаги фалсафа билан боғлиқ сифатида, "эмпирик" термини эса – тажриба тадқиқоти билан боғлиқ сифатида қўлланади *(В.К.)*.

[164] Қаранг: *A. Naess.* Reflections about Total Views. Philosophy and Phenomenological Research, 1964, 25: 16-29.

ҳамда англанган ва англанмаган (эмпирицистик тушунишда) таклифлар ўртасидаги фарқ ҳақидаги фикр бўлиб ҳисобланади. Шунинг учун эмпирицистик тезиснинг ўзи эмпирицизм тан олувчи икки хил билимнинг бирортасига ҳам мансуб бўла олмайди. Бу эмпирицистик тезис ўзини ноаниқ тарзда йўққа чиқаришини англатади. Бошқача айтганда, у фақат эмпирицизмнинг ҳақлигини уқтирувчи рационал интуиция мавжуд бўлган тақдирдагина тўғри билим бўла олади. Аммо эмпирицизм айнан шундай интуицияни инкор қилади[165].

Агар эмпирицистлар рационалистларни догматизмда ва шубҳали негизга асосланишда айбласалар ("рационалистлар нима интуитив рационал эканлиги борасида бир-бири билан келишмайди"), рационалистлар бунга, эмпирицистлар ўзларининг илдизига болта уради, деб жавоб берадилар ("эмпирицистик тезис эмпирицизмни йўққа чиқаради").

Рационализм билан эмпирицизм ўртасида бошқа зиддиятлар ҳам мавжуд. Иккала йўналиш ҳам *аниқликка* интилади, аммо у нимадан иборат эканлигини иккаласи ҳам ҳар хил тушунади.

Рационалистлар "ўз-ўзидан кўриниб турган" аниқликка интиладилар. Айнан шу ерда рационал интуиция намоён бўлади. Бу интуиция ниманидир аниқ, яққол кўрганидан кейингина уни бизга тўғри деб кўрсатади. Рост, Декарт мураккаб муаммоларни таҳлил қилишнинг қуйидаги усулини қўллайди. Биз муаммоларни нисбатан содда тасаввурларга ажратамиз ва сўнг уларни ўз-ўзидан кўриниб турганлиги ёки биз олдин ўз-ўзидан кўриниб турувчи деб топган тасаввурлардан дедуктив келиб чиқиш нуқтаи назаридан текширамиз. Бундай таҳлилда Декарт учун энг аввало ҳақиқатнинг ўзини текшириш муҳимдир. Ғоя аниқ ва ойдинми? Агар аниқ ва ойдин бўлса, унда, Декартга кўра, ғоя ўз-ўзидан кўриниб турувчи ва тўғри ҳисобланади.

Эмпирицистлар "кузатиб бўладиган", "эмпирик текширилади-ган" ва "нормал тилда қўллашга мос" аниқликни излайдилар[166]. Улар "ўз-ўзидан кўриниб турган аниқлик"ка скептик ёндашадилар. Эмпирицистларнинг вазифаси тушунчаларни тажриба орқали текшириш мумкин бўлган кўринишда тасаввур қилиш учун тилга ойдинлик киритишдан иборатдир.

Рационалистлар ва айниқса эмпирицистлар аниқлик маъносини ойдинлаштиришга ўз ҳиссаларини қўшдиларки, бу Маърифат даври (XVIII аср) файласуфлари учун жуда муҳим бўлди.

---

[165] Энг янги эмпирицизм (биринчи ва иккинчи жаҳон урушлари оралиғидаги даврнинг мантиқий эмпирицизми) ўзини ўзи референциялаш муаммосини рад этади. Айримлар бу муаммони бартараф қилиш мумкин деб ҳисоблайди (Расселнинг турлар назариясига қаранг). Фақат, тил ўзини ўзи референция қилмайди, деб уқтирувчи нуқтаи назар ишончли бўладими.

[166] "Нормал тилда қўллашга" мослик ҳақидаги талаб энг аввало Оксфорд фалсафаси шахсидаги *ҳозирги замон* инглиз-америка фалсафасини (*табиий тил фалсафаси*) характерлайди.

Паскаль — ақлнинг далиллари ва қалбнинг далиллари

Блез Паскаль (Blaise Pascal, 1623—1662) 16 ёшидаёқ геометрияга доир илмий иши билан ном қозонди. Аммо шахсий ҳаётида рўй берган драматик воқеалардан сўнг у ўз умрини жуда эрта христианлик эътиқоди ва теология масалаларига бағишлади. Паскаль Августиндан ҳозирги замон христиан экзистенциал фалсафасига қараб келувчи ривожланиш йўналишига мансубдир. Француз маданиятида Паскаль билан Декарт икки қарама-қарши қутб ҳисобланиб, уларнинг ҳар бири бу маданият анъаналарини ўзича тасаввур қилади.

Паскаль *Фикрлар (Pensees)*да қалбнинг далилларини ҳимоя қилади. Шу билан бир вақтда, у диний ҳақиқатларга биз исбот ҳам, инкор ҳам топа олмаслигимизни уқтиради. Шу боис Худога юзланиб, биз бор нарсани ютишимиз ва ҳеч нарса йўқотмаслигимиз мумкин. *Экзистенциал билиш ва танлаш* (бу ўринда — Библиядаги Худони танлаш) Паскални ҳозирги замон экзистенциалистлари билан бирлаштирувчи асосий мавзулардир[167].

Паскални рационалистларга мансуб деб айтиш мумкин, зотан унинг билишнинг ноаниқлигига доир экзистенциал тушкунлиги ўзига хос "тескари" рационализм ҳисобланади. Бошқача айтганда, Паскалнинг ҳам, рационалистларнинг ҳам уфқи битта. Улар фундаментал метафизик ва диний масалаларга нисбатан аниқликни талаб қилувчи билишнинг бир хил идеалларига асосланадилар. Аммо Паскаль бу идеалларни амалга ошириш мумкинлигига ишонмайди. Шунинг учун у экзистенциал ноумидлик позициясини эгаллайдики, бу позиция бизнинг билиш қобилиятларимизга нисбатан рационалистик ишончга батамом зиддир. [*Абсурд ҳақидаги* тасаввурни фақат фундаментал масалаларни ҳал қилиш талаби ҳолатидагина англаш мумкин, деб ҳисоблаган Альбер Камю (Albert Camus, 1913—1960)нинг шунга ўхшаш позициясига қиёслаш мумкин. Унинг *Исёнкор инсон* ва *Сизиф ҳақида афсона* асарларига қаранг[168]].

---

[167] *Б. Паскаль.* Мысли. Перевод О. Хомы. — М., 1994.

"Инсон табиатдаги энг майда хас, аммо фикрловчи хасдир. Уни янчиб ташлаш учун бутун олам қўшилиб қуролланиши шарт эмас. Уни ўлдириш учун озгина буғланиш, бир томчигина сув кифоя. Майли, олам уни янчиб ташласин, инсон ўз қотилидан янада юксалади ва янада олижаноброқ бўлади, чунки у ўз ўлимини идрок қилади; олам эса ўзининг инсондан устунлигини билмайди" [Фрагмент 347, с.78].

"Ишонч ва мустаҳкамликни излашни бас қилайлик. Ақлимиз нуқул туюлувчи нарсаларнинг беқарорлигига алданиб қолади; икки чексизлик ўртасидаги чегарани ҳеч ким гасдиқлай олмайди..." [Фрагмент 72, с.68].

"Қалб ўзининг шундай асосларига эгаки, уларни ақл билмайди (*le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point)*" [Фрагмент 277, с.232].

"Эътиқод Худонинг тортиғидир. Уни ақлнинг тортиғи деб ўйламанг" [Фрагмент 279, с.267].

"Худони билишдан Унга муҳаббатгача нақадар узоқ" [Фрагмент 280, с.332].

"Худони ақл эмас, қалб сезади" [Фрагмент 278, с.232].

[168] Бу алоҳида олинган далиллар ўз ҳолича иккита ҳар хил файласуф учун бир хил маънони англатиши мумкинлигини кўрсатади. Аммо бу далилларга уларнинг ўзаро алоқа-

Вико — тарих модель сифатида

Янги тарихий онгнинг XIX асрдаги узил-кесил ғалабаси италиялик тарихчи файласуф Жамбаттиста Вико (Giambattista Vico, 1668—1744)га кўп жиҳатдан боғлиқ. Унинг асосий асари *Миллатларнинг умумий табиати ҳақидаги янги фан асослари (Principi di scienza nuova, 1725)* тушуниш қийин бўлгани туфайли ўз даврида унча машҳур бўлмаган. Ҳолбуки, бу асарнинг асосий ғояси жуда содда. Виконинг фикрича, биз фақат ўзимиз яратган нарсалар ҳақидагина аниқ ва ишончли билимга эга бўла оламиз[169]. Бунда Вико энг аввало жамият ва тарихни ҳамда жамият мазмунини белгиловчи барча институт ва қонунларни (*ordinances*) назарда тутади. Инсон яратувчи нарсалар Худонинг яратгани, яъни табиатдан кескин фарқ қилади. Табиатни одамлар эмас, Худо яратгани туфайли, фақат Худогина уни тўлиқ ва охиригача тушунишга қодир. Биз табиий ҳодисаларни тавсифлаб, жисмоний ҳодисалар экспериментал ҳолатларда ўзини қандай тутишини аниқлай оламиз, аммо нима учун табиат ўзини бошқача эмас, айнан шундай тутиши ҳақидаги билимга ҳеч қачон эга бўла олмаймиз. Одамлар табиатни фақат "четдан", "кузатувчи позицияси"дан туриб билишлари мумкин. Биз ҳеч қачон табиатни Худо сингари "ичидан" тушуна олмаймиз. Биз фақат ўзимиз "ичидан" тушунган нарсаларнигина тўлиқ

си нуқтаи назаридан қаралса, улар турли нарсаларни англатиши маълум бўлади, чунки улар турли контекстларга мансуб. Иккита файласуф (масалан, Паскаль билан Юм) бизнинг билиш қобилиятларимизга нисбатан "бир хил" скептик муносабатда бўлиши мумкин. Аммо уларнинг фалсафий позициялари ҳар хил бўлгани туфайли, скептицизм уларнинг ҳар бири учун алоҳида маънога эга бўлади. Билишга рационалистик муносабатда бўлган Паскаль учун скептицизм оғриқли хусусиятга эга эди. Эмпирицизм ва "соғлом ақл"дан келиб чиққан Юм учун эса скептицизм ҳеч қандай драматик хусусиятга эга эмасди.

[169] Айрим маънода Виконинг асосий ғояси Гоббс томонидан таърифлаб берилган эди. (Унинг *Six Lessons to the Professors of the Mathematics* асарига қаранг. T. Hobbs. English Works. Ed. By W. Molesworth. Vol. 7. — P. 183 ff). "Айрим санъатлар исботли (*demonstrable*), айримлари эса — йўқ. Предметини конструкциялаш яратгувчининг ҳукмида бўлган санъатлар исботли ҳисобланади. Яратгувчи уларни исботлашда унинг ўз ҳаракатларидан хулоса чиқаришдан ортиқ ҳеч иш қилмайди. Бунинг сабаби шундаки, ҳар қандай предмет ҳақидаги фан унинг сабабларидан, юзага келишидан ва тузилишидан келтириб чиқарилади. Бинобарин, исбот сабаблар изланадиган жойда эмас, балки сабаблар бор жойда мавжуд бўлади. Шунинг учун ҳам геометрия исботли ҳисобланади, зотан, биз мулоҳаза юритувчи чизиқ ва шаклларни ўзимиз чизганмиз ва таърифлаганмиз. Юриспруденция (*civil philosophy*) ҳам исботли ҳисобланади, чунки давлатни (*the commonwealth*) биз ўзимиз яратамиз. Бироқ табиий жисмлар бизга ўзимиз яратган конструкциялар сингари эмас, балки уларнинг оқибатларига кўра маълум бўлгани туфайли, бу ерда биз излаган сабабларнинг эмас, балки улар қандай бўлиши кераклигининг исботи мавжудлир". Гоббс бу тамойилнинг оқибатларини тарих фанига боғламайди. Табиий тадқиқотчиларни назарда тутиб, Кант "ақл фақат ўз режасига кўра ўзи яратувчи нарсаларнигина кўради" деб ёзади (*И. Кант.* Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию. Перевод Н. Лосского. Сверен и отредактирован Ц. Арзаканяном и М. Иткиным. — М., 1994. — С. 14). Виконинг янги ижтимоий фанларни яратишга бўлган уринишига мос келувчи тарих ва руҳ ҳақидаги фанларнинг тартибга солинишига биз биринчи марта фақат Гердер (Johann Gottfried von Herder, 1744—1803), Дройзен (Johann Gustav Droysen, 1808—1884) ва Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833—1911)да дуч келамиз.

тушунарли ва интеллигибелли деб ҳисоблаймиз, башарти, агар уни инсон яратган бўлса[170]. Шундай қилиб, инсон томонидан яратилган ва табиий мавжуд нарсалар ўртасидаги фарқ Вико учун муҳим эпистемологик оқибатларга эга.

Виконинг асосий ғояси бир нечта оқибатларга эга. Биринчидан, *Янги фан асослари* картезианликка тузатишлар киритади. Декарт ижтимоий тадқиқотлар бизга ишончли билим бера олмайди, деб кўрсатган эди. Рим ижтимоий ҳаётига доир тадқиқотни назарда тутиб, Декарт биз қачондир Цицероннинг чўриси билганидан ортиқ нарсани била олармиканмиз, деб киноя қилади. Вико, кўриб турганимиздек, бунга қарама-қарши фикрни илгари суради. Биз фақат тадқиқот объектлари маълум маънода инсон томонидан яратилган фанлардагина ишончли билимга эга бўла оламиз. Бу арифметика, геометрия (уларда биз таърифлар, аксиомалар ва ечиш қоидаларини "яратамиз") ва тарихга тааллуқли. Табиатшуносликда биз ҳеч қачон бундай ишончлилик даражасига ета олмаймиз.

Иккинчидан, Вико ҳозирги замон фан фалсафасидаги ижтимоий ва табиий фанларнинг ўзаро алоқасига доир баҳсларни олдиндан кўра билди. Уларнинг ўртасидаги фарқ, дейди Вико, фақат уларнинг методларигагина эмас, балки уларга хос бўлган билиш субъекти ва билиш объекти ўртасидаги муносабат турларига ҳам боғлиқ. Вико учун жамият, маданият ва тарих инсон руҳининг маҳсули ҳисобланади[171]. Хуллас, "янги фан"да тадқиқотчи жамият ва маданиятни инсон ниятлари, истаклари ва сабабларининг ифодаси сифатида тушунишга уринади. Ижтимоий фанларда биз субъект ва объектнинг картезианча фарқланишига дуч келмаймиз. Уларда билиш объектининг ўзи субъект бўлиб ҳисобланади (одамлар ва улар яратган жамият). Ижтимоий фанларда тадқиқотчи маълум маънода бошқа одамларнинг ҳаёти ва фаолиятида шахсан "қатнашади". Табиатга нисбатан *эса у, аксинча, доимо* "кузатувчи" позициясида бўлади. Бу ҳолат ижтимоий ва табиий фанларнинг методлари ўртасидаги фарқни белгилайди.

Виконинг эпистемологик мулоҳазалари ижтимоий фанлар-

---

[170] Қаранг: *Джамбаттиста Вико.* Основания новой науки об общей природе наций. Перевод А. Губера. — М.—К., 1994.

"Аммо биринчи, биздан энг олис қадимни чулғаган бу қуюқ тун зулматида боқий, сўнмас нур, ҳеч қандай шубҳа билан инкор қилиб бўлмайдиган ҳақиқат нури, айнан — биринчи Фуқаролик Дунёси, шубҳасиз, инсонлар томонидан яратилгани пайдо бўлади. Шунинг учун тегишли Асосларни бизнинг ўз инсоний ақлимизда топиш мумкин (зотан улар топилиши керак). Бу ҳақда ўйлаган ҳар бир кишини барча Файласуфлар Худо томонидан яратилган ва шу боис ёлғиз У англаши мумкин бўлган Табиат Дунёси ҳақидаги Фанни мутлақо *жиддий* тарзда *ўрганишга уринганлари ва Миллатлар Дунёси*, яъни одамлар яратган, шунинг учун ҳам одамлар билиши мумкин бўлган Фуқаролик Дунёси ҳақидаги мулоҳазаларни менсимаганлари таажжубга солиши мумкин" [с. 108].

[171] *Виконинг* бу *тезиси* Дильтейнинг ижтимоий фанлар фалсафаси талқинида марказий ўринни эгаллайди. Қаранг: *W. Dilthey.* Der Aufbau der geshichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — Frankfurt am Main, 1970. — S. 180.

нинг асосий масалаларидан бирига ҳам тўхталиб ўтади: ҳозирги замон кишиси қандай қилиб ўтган тарихий даврлар ва бошқа маданиятлар яратган нарсаларни тушуниши мумкин? Вико, тарихчи ва файласуфлар ўтмиш ҳақида гапирганларида, тарихий онгнинг йўқлигига дуч келадилар, деб ҳисоблайди. Улар ўтмиш даврларга ўзлари эга бўлган тушунишлардан келиб чиқиб нисбат берадилар. Аммо инсоннинг ментал ва интеллектуал қарашлари даврдан даврга ўзгариб боради. Бир тарихий босқичда таърифланган ва қўлланган билимни бошқа тарихий босқичда ифодалаш ва қўллаш жуда мушкул. XVIII аср табиий ҳуқуқи инсониятнинг илк тарихида мавжуд бўлган, деган фараз анахронизмга мисол бўлади, деб қайд этади Вико. Табиий ҳуқуқ концепциясининг ифодачилари (Гоббс, Гроций ва бошқ.) файласуфлар ҳозирги замон табиий ҳуқуқ назариясини ривожлантиргунларича икки минг йилдан ортиқ вақт ўтганини унутадилар[172]. Бундан ташқари, биз ўтмиш давр одамлари бизнинг давримизга мос тил, поэзия санъати ва рационал ақлга эга бўлганига ишонишдан эҳтиёт бўлмоғимиз керак.

Агар биз ўтмиш одамларини тушунмоқчи бўлсак, уларнинг тили билан шуғулланишимиз лозим (Вико "янги фан"ни *филология* деб атайди). Биз уларнинг яшаш тарзига чуқур кириб боришимиз ва нарсаларга уларнинг нуқтаи назаридан қарашимиз керак. Бундай ёндашув ҳозир, XX асрда табиий ҳисобланади, аммо Виконинг даврида бундай бўлмаган. Биз ҳозир эга бўлган "тарихий онг" учун XVIII аср бошларида Вико кураш олиб борган.

Аммо қандай қилиб бошқа маданият ва даврларга "кириб бориш" мумкин? Вико Маърифат даврининг, Инжил мифлар ва афсоналардан, яъни черков томонидан қўллаб-қувватланувчи "хурофот" ва "уйдирмалар"дан иборат, деган радикал нуқтаи назарига танқидий ёндашади. Вико учун мифлар илк даврлар ўз тажрибасини кейинги даврлардагидан бошқача концептуал схемаларда ташкил қилганининг исботи бўлиб ҳисобланади. Илк даврлар дунёга мифологик кўзойнак орқали қараган. Бу дунёни фақат "фантазия" (ёки, эллик йилдан сўнг Гердер айтганидек, *шўнғиш* – *Einfühlung*) ёрдамида реконструкция қилиш мумкин. *Фантазия* ёрдамида биз бошқа одамларнинг яшаш тарзларини ҳис қилиш, уларнинг ҳаётида қатнашиш ва уларнинг дунёсини "ичидан" тушунишга қодирмиз. *Фантазия* дунёни категориялаштиришнинг бошқа усулларини тасаввур қилиш қобилияти ҳисобланади. Мифларга "хурофот" деб қараб, биз ўтган даврларнинг одамлари қандай ўйлаганликларини, ўзларининг реалликни мифологик тушунишларидан келиб чиқиб қандай ҳаракат қилганликлари ва шу асно ўзлари ва ўз дунёларини қандай ўзгартирганликларини тушуниш имкониятидан маҳрум

[172] Қаранг: *Вико*. Основания. – С. 104, 107.

бўламиз. Агар биз бола бўлиш нима эканлигини эсласак, ўз фантазиямиздан методик фойдаланишни ўрганишимиз мумкин, дейди Вико. Биз кўпинча болаларнинг оғзидан чиқувчи гаплар, уларнинг ўхшатишлари, "поэзияси", "иррационализми", мантиқий хулосалар чиқаришга уқувсизлигидан таажжубга тушамиз. Илк одамларнинг ибтидоий ва мантиқан қуйи менталлиги айнан шундай бўлган бўлиши керак[173]. Боланинг катта одамга, рационал ва маънавий индивидга айланиш жараёнини кўз олдимизга келтирганимиз сингари, биз турли халқларда рационал фикрлаш қобилиятининг секин-аста ривожланиб боришини ҳам тасаввур қилишимиз лозим. Виконинг назарида халқнинг ривожланиши билан индивиднинг ривожланиши ўртасида ўхшашлик мавжуд. Филогенез (турнинг ривожланиши) онтогенез (индивиднинг ривожланиши)ни эслатади, микрокосм макрокосмни акс эттиради. Барча халқлар болалик, ўсмирлик, етуклик, қарилик, патарат ва ўлимни бошдан кечиради. Бу цикл чексиз такрорланади.

Вико учун фантазия ёрдамида эга бўлинувчи тушуниш оддий фактларга асосланган билиш ҳисобланмайди, шунингдек, у тушунчалар ўртасида ётувчи билиш ҳам эмас. У кўпроқ биз яқин дўстимизнинг феъл-атворига нисбатан эгамиз деб ўйлайдиган "интуитив билиш"ни эслатади. Виконинг фикрича, инсоннинг табиати умумий бўлгани туфайли, биз бошқа одамларни "ичидан" тушуна оламиз. Бошқача айтганда, биз уларнинг ҳаракатларини ниятлар, истаклар ва асослар ифодаси сифатида талқин қилишимиз мумкин. Биз шундай тушунишга яқинлашамизки, бунда Платоннинг Афинаси ёки Цицероннинг Римида инсон бўлиб яшаш нима эканлигини тушуниб етишга уринамиз. Виконинг фикрича, бундай тушунишга биз фақат эмпатия ёки *фантазия* ёрдамида эга бўла оламиз ("ичкари" ва "ташқари" ўртасидаги зиддият "қатнашчи" ёки "кузатувчи" позициясидан келиб чиқиб қандай тушунилишига солиштиринг). Бу билан Вико дедуктив ҳам, индуктив ҳам, гипотетик-дедуктив ҳам бўлмаган тушунишни таърифлашга уринади. Бу билан у гуманитар тадқиқотларга янги тадқиқот дастури ва янги методик тамойилларни таклиф қилишга интилади.

Шу билан бир вақтда, Виконинг *Янги фан асослари* филология, социология ва тарихшуносликнинг синтезидан иборатдир. Янги фан уч асосий тарихий босқични тавсифлайди: 1) худолар даври; 2) қаҳрамонлар даври ва 3) инсоният даври. Вико учун бу "боқий идеал тарих" бўлиб, у орқали бутун халқлар ўтади. Тўғри, у барча халқлар бир хил ривожланади, деб ҳисобламайди. Улар ушбу "боқий идеал тарих" "модели"га, ёки, Вебер терминологияси билан айтганда, тарихий ҳаракат-

---

[173] Замонавий шаклда бу тезисни француз социологи Люсьен Леви-Брюль (Lucien Levy-Bruhl, 1857—1939) ривожлантирган (Қаранг: *La mentalite primitive.* — Paris, 1922).

нинг идеал турига оз ёки кўп даражада яқинлашадилар. Миллат туғилади, етилади ва ўлади. Янги миллатлар ҳам худди шу циклни такрорлайди. Вико "боқий идеал тарих"ни алоҳида индивидларнинг ниятлари асосида тўлиқ тушунтириб бўлмаслигини англайди. У инсоннинг ҳаракатлари кўпинча кутилмаган оқибатларга олиб келишига эътиборни қаратади. Бу муносабат билан Вико Илоҳий тақдирнинг тарихдаги йўлларини тушуниб бўлмаслигини кўрсатади. Унинг позицияси тақдирни стоицистик тушунишдан ҳам, Спинозанинг зарурат ҳақидаги қарашидан ҳам фарқ қилади. Худо, ёки Илоҳий тақдир тарихга бевосита аралашмайди, аммо инсон ҳаракатлари воситасида бировнинг ақлига ҳам келмаган ишларни амалга оширади[174].

Бу "идеал-намунавий" модель нуқтаи назаридан биз Вико томонидан ривожлантирилувчи тарих манзарасининг мазмунига яқинлашишимиз мумкин. Табиий кучлар билан тўқнашиб, дастлабки одамлар қўрқув ва даҳшатга тушганлар. Табиатнинг ният ва мақсадлари бор деб тушунганлар. Маълум маънода барча мавжуд нарсалар илоҳий бўлиб туюлган. Бу одамлар анча кейин юзага келган умумий тушунчалар ва ривожланган тилга эга бўлмаганлар. Уларнинг дунё ҳақидаги тасаввури аналогияларга ва ассоциатив фикрлашга асосланган[175]. Улар анъаналар, одатлар ва жамоат муассасаларини худолар ўрнатган, деб ўйлаганлар. Нима тўғри ва адолатли эканлигини уларга оракул маълум қилган. Биринчи "табиий ҳуқуқ" "худо берган" деб тушунилган. *Бошқарув* шакли том маънода теократик бўлган. Кўриб турганимиздек, бу ҳамма нарсалар ўзаро боғланган ва инсоннинг примитив "табиати" ёки менталлигига боғлиқ бўлган турмуш тарзи эди. Виконинг фикрича, бу "худолар даври" бўлган. Бу давр мобайнида одамлар ўзларининг турмуш тарзи ва дунёни эмоционал англашларига мос бўлган дин, санъат ва поэзияни яратганлар.

Кейинги босқич – "қаҳрамонлар даври"да қудратли патриархлар (*patres*) оила ва қабилаларга йўлбошчилик қилганлар. Кучсизлар ҳимоя излаганлар ва қулга айланганлар. Бу давр Гомернинг *Илиада*сида тавсифланган[176]. Тарихнинг бу босқичида

---

[174] Инсон, Худо томонидан яратилган даражада, ўзининг илоҳий *режаларда тутган* ўрнини, яъни Илоҳий тақдир Ўзининг инсонларга доир мақсадларини амалга оширишда инсоннинг табиатидан қандай фойдаланишини тўлиқ тушунишга ҳеч қачон қодир эмас. Бир қадар бошқача нуқтаи назардан айтиш мумкинки, одамларни "табиий" ва "маънавий" мавжудотлар сифатида талқин қилувчи фанлар бир-биридан тубдан фарқ қилади (Виконинг табиий ва ижтимоий фанларни ажратишига солиштириш мумкин).

[175] Виконинг фикрича, биз бу тасаввурнинг изларини ўз тилимизда ҳам топишимиз мумкин. Биз дарёнинг "кийими" борлигига ишонмаймиз, аммо ҳануз "дарёнинг этаги" деб айтамиз. Биз учун булоқ "кўзли" нарса эмас, аммо "булоқнинг кўзи" деб айтишда давом этаётирмиз.

[176] Вико *Илиада* билан *Одиссея*ни турли муаллифлар яратганини қайд этади. Унинг фикрича, бу достонлар орасидаги фарқ 600 йилни ташкил қилади. *Илиада* бир кишининг асари бўлмай, халқ ижоди (халқ поэзияси)нинг маҳсули ҳисобланади. Бу билан Вико "Гомер масаласи"нинг муҳокамасини бошлайди.

ҳам дунёнинг манзараси, поэзия ва турмуш тарзи ўртасида ички ўзаро алоқа мавжуд. Қаҳрамонликни англаш дискурсив эмас, "*поэтик*" *ҳисобланади. Метафоралар тушунчалардан устунлик қилади.* Даврнинг донишмандлиги фалсафий эмас, "поэтик" ҳисобланади. Гомер қаҳрамонлари прозада гапирмайдилар, балки куйлайдилар.

Ижтимоий дифференциация "қаҳрамонлик жамияти"нинг ички динамикасини яратган. Қулларнинг ҳаёти ва улар ишлаб чиқарган нарсалар қулдорларнинг қўлида бўлган[177]. Аста-секин қуллар (*famuli*) ўз кучларини тушуниб етганлар ва, бинобарин, ҳимояга камроқ муҳтож бўла бошлаганлар. Улар "ижтимоийлашиб" борганлар, *далиллашни* ўрганганлар ва ўз ҳуқуқларини талаб қилганлар. Қуллар томонидан талаблар қўйилиши қулдорларнинг эзилганлар қаршилигини бостириш мақсадида бирлашишига олиб келган. Бу ихтилоф аристократия ва монархиянинг юзага келиш манбаи бўлиб ҳисобланади. Виконинг фикрича, Солон (милоддан аввалги 630—560 йиллар) янги эгалитар менталликнинг илк ифодачиси бўлган.

Солон мазлумларни ўйлаб кўриш ва "уларнинг инсоний табиати киборларники билан бир хил эканлиги, бинобарин, улар киборлар билан тенг фуқаролик ҳуқуқларига (*civil diritto*) эга бўлишлари керак"лигини тан олишга даъват қилади[178]. Бу билан Вико Гегелнинг жаноб ва қул диалектикасини гўёки башорат қилади [20-бобга қаранг]. Ҳукмронлар ўз ҳукми остидагилар билан тенг ҳуқуқли деб тушунилса, унда, Виконинг фикрича, бошқарув шаклининг ўзгариши муқаррар бўлади. Натижада давлат бошқаруви шакли аристократикдан демократикка айланади. Бу ўтиш вақтида тил ҳам ўз хусусиятини ўзгартиради. Биз "прозаик" даврга тушиб қоламиз. Одамлар абстракциялар ва умумий тушунчаларни қўллашни ўрганадилар. Поэтик донишмандлик ўрнини фалсафий донишмандлик эгаллайди. Биз диний билан дунёвийни, ибодатхона билан ошхонани "модернистик" фарқлай бошлаймиз.

Вико "инсоният даври" деб атаган бу тарихий босқичда биринчи марта *индивид* ва у билан бирга *индивидуализм* пайдо бўлади. Индивидуализм билан эгоизм ажралиш ва таназзулга юз тутиш тенденциясини пайдо қилади. Антик даврда охирги "модернистлар" *киниклар, эпикурчилар* ва *стоиклар* эди. Таназзул варварлик билан тугади, Ўрта асрлар эса янги циклни бошлади[179]. Виконинг фикрича, барча халқлар бундай циклдан ўтади (*corsi e ricorsi*). Аммо у бу тарихий жараённи "битта нарсанинг

---

[177] *Вико.* Основания. – С. 250.

[178] Ўша ерда. – С. 151.

[179] Виконинг Рим империяси таназзули таҳлили Э. Гиббон (Edward Gibbon, 1737—1794)нинг *Рим империясининг таназзули ва емирилиши тарихи* асаридаги таҳлилга кўп жиҳатдан ўхшаш. (Қаранг: *Э. Гиббон.* История упадка и разрушения Римской империи. Т.1–6. Перевод В. Неведомской. М., 1883—1886.

абадий такрорланиши" (Ницше) сифатида талқин қиладими ёки янада диалектик, спиралсимон ривожланиш (Гегель ва Маркс) сифатидами – аниқ эмас. Бу жараённи ҳаракатлантирувчи куч инсонларнинг ўзидир. Уруш ва ихтилофларда улар янги ҳаёт шакллари ва институтларини ташкил қиладилар ва улар яна инсонларнинг мавжуд нарсалар ҳақидаги тасаввурларини ифода қилади. Бу ерда Вико яна тарихни гегелча ва марксча диалектик тушунишнинг ўтмишдоши бўлиб чиқади. Шу боис Викога "бой тасаввурли тарихий материалист" (Исайя Берлин. Isaiah Berlin, 1909—1997) деб берилган таъриф ҳақиқатга яқин.

Маълум маънода биз ҳам Вико ҳар бир маданият ва давр ягона ва бетакрор эканлигини уқтирувчи индивидуалликнинг историцистик тамойилини жорий қилган, деб айта оламиз [19-боб]. Янги ҳаёт шакллари эскиларидан яхши ҳам, ёмон ҳам эмас, улар фақат бир-биридан фарқ қилади, холос. Бу индивидуаллик тамойилига мувофиқ, Вико мутлақ эстетик стандартларнинг мавжудлигини рад этади. Ҳар бир давр ўзининг ифода шаклига эга бўлади. Гомернинг эпоси шафқатсиз ҳукмдор синф турмуш тарзининг ифодаси ҳисобланади. Фақат тегишли шароитларгина одамларнинг биз *Илиада* ва *Одиссея*да дуч келувчи турмуш тарзини келтириб чиқариши мумкин бўлган. Кейинги даврлар, деб қайд этади Вико, бундай эпосни ярата олмаган бўларди, чунки Гомернинг даврида одамлар нарсаларга ҳозир биз қарайдигандан тамомила бошқача назар билан қараганлар. Худди шу каби, қаҳрамонона ва демократик персонажлар (масалан, Моисей билан Суқрот)га ҳам инсон менталлиги ва тафаккур тарзининг икки турли даврига доир ўзига хос ва характерли ифодалари сифатида қаралиши керак. Нерон (милодий 37—68)нинг ашаддий бузуқлиги ҳам таназзул ва емирилиш даврининг ифодаси бўлиб ҳисобланади.

Индивидуаллик тамойилидан келиб чиқиб, Вико даврга хос бўлган бошқарув шакли ўша даврдаги табиий ҳуқуқнинг хусусияти билан белгиланади, деб кўрсатади. Ўз навбатида, табиий ҳуқуқнинг мазмуни якуний ҳисобда даврга хос бўлган турмуш тарзи ва реалликни тушунишни ифодаловчи ахлоқ ва урф-одатларга боғлиқ бўлади. Бинобарин, биз ушбу жамиятдаги ҳар хил институтларнинг маълум *бирлигига* дуч келишимиз мумкин. Бу *бирлик* инсон қобилиятлари ва тафаккур усулларининг ифодаси ҳисобланади. Шундай қилиб, Вико индивидуалликнинг историцистик тамойилини ишлаб чиқадики, унга биз кейинроқ, Гердернинг, Гегелнинг ва руҳ ҳақидаги немис фани *(Geisteswissenschaft)*нинг ғояларини кўриб чиқишда тўхталамиз.

11-б о б. Спиноза — рационализм ва система

Субстанция ва атрибутлар

Декарт билан Лейбниц қатори, Спиноза ҳам классик рационалистик мактабга мансуб. Спиноза — бу улкан системаларнинг энг муваффақиятли ижодкори бўлса керак.

Евклиднинг геометрияси Декарт қатори Спинозани ҳам рационалистик системани тузишга руҳлантирди. Спиноза инсоннинг ақли аниқ қоидалар ва дедуктив хулосаларга таяниб, мутлақ ишончли билимга эришишга қодирлигига қаттиқ ишонар эди.

Ғояларнинг тарихий изчиллиги нуқтаи назаридан қуйидагиларни қайд этиш мумкин. Спинозанинг ахлоқий назариясида стоицизм билан ўхшашликлар кузатилади; унинг табиат ҳақидаги таълимоти пантеизм билан кўпгина умумий жиҳатларга эга. Спинозанинг диний ғоялари Библиянинг либерал танқиди контекстига киритилган, сиёсий фалсафада эса у Янги даврда илгари сурилган толерантлик талабига яқин бўлган.

Ҳаёти. Барух (Бенедикт) Спиноза (Spinoza, 1632—1677) Амстердамда, Португалиядан инквизиция таъқибидан қочиб келган яҳудий оиласида туғилди. Ўсмирлик чоғида Спиноза иудаистик фалсафа билан теологияни ўрганди ва умидли бўлажак иудаистик ибодат руҳонийси сифатида кўздан кечирилди. Аммо мустақил фикрлашга мойиллик, табиий фанлар ва Декартнинг фалсафасини ўрганишга қизиқиш Спинозада жуда эрта пайдо бўлди. Унинг мустақил ва танқидий позицияси яҳудийлар жамоаси билан ихтилоф чиқишига олиб келди. Илтимослар билан ҳам, таҳдидлар билан ҳам уни фалсафадан воз кечишга мажбур қила олмадилар, натижада у 24 ёшида тавқи лаънат билан жамоадан ҳайдалди.

Шундан сўнг Спиноза бир маромда, камтарона ҳаёт кечирди. Оптик ускуналар учун линзаларни силлиқлаш билан тирикчилик қилди. Бу унга эркин ва мустақил бўлиш имконини берди. У университетда профессор лавозимини эгаллаш ҳақидаги таклифни рад қилди ва ўзини буткул фалсафа билан шуғулланишга бағишлади. Спинозанинг фалсафасини атеистик ва материалистик деб айбладилар, аммо ҳеч ким унинг турмуш тарзини танқид қилмади. Унинг дунёвий эҳтирос ва ҳою ҳаваслардан узоқ осойишта ҳаёти ўз таълимоти билан тўлиқ уйғунликда яшовчи буюк файласуфнинг турмуш тарзини ифода этади.

Спиноза ўпка сили билан хасталаниш оқибатида 45 ёшида вафот этди.

Спиноза лотин тилида *"Худо, инсон ва унинг бахти ҳақида қисқача трактат" (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate)*ни яратди. Бу асарнинг номи Спиноза фалсафасининг етакчи мавзулари — Худо, инсон ва унинг бахтига ишора қилади.

Тахминан 1661 йилда у тугалланмаган *"Ақлни такомиллаш-*

тириш ҳақида трактат"и (*Tractatus de intellectus emendatione)*ни яратди. Бу трактат фақат Спинозанинг ўлимидан кейин чоп этилди. Унда Спиноза олий неъмат ҳақидаги асосий этик масалани муҳокама қилади ва энг олий неъматлар сифатида кўпчилик одамлар эришадиган нарсалар, айнан — ҳурмат, бойлик ва лаззатланишни рад этади. Спиноза учун олий неъмат масаласи билишнинг олий шакли масаласи билан боғлиқ. Бу трактатда у билишнинг тўрт йўлини кўрсатади. 1) Биз нима ҳақидадир эшитганимизда айтилганларга доир бирон-бир шахсий тажрибамиз бўлмагани ҳолда, бу ниманидир биламиз. Масалан, биз шу асно туғилган кунимиздан хабар топамиз. 2) Биз бевосита шахсий тажрибамиз ёрдамида биламиз. 3) Биз мантиқий хулоса ёрдамида биламиз. Бунда биз дедукция методини қўллаб, тўғри фикрларни тўғрилиги бизга маълум бўлган бошқа фикрлардан келтириб чиқарамиз. Бу билишнинг ишончли йўли ҳисобланади, аммо у хулосаларимиз келиб чиқувчи тўғри фикрларга эга бўлишимизни назарда тутади. 4) Билишнинг тўртинчи ва охирги йўли бевосита интуициядан иборат. Бу бизга аниқ ва маълум билим берувчи, нарсаларнинг моҳиятини кўрсатувчи ягона йўл ҳисобланади. Хуллас, Спинозанинг тўртинчи билиш йўли билан Декартнинг интуиция ва аниқликка доир қараши ўртасида ўхшашлик яққол кўзга ташланади.

Билишнинг биринчи йўли иккиламчи ва ишончсиз ҳисобланади. Моҳиятан иккинчи йўл ҳам ишончсиз, чунки биз тажрибамизни ёлғон талқин қилишимиз мумкин [Декартнинг ҳиссий тажрибага қарши эътирозларига солиштириш мумкин]. Учинчи йўл, юқорида қайд этилганидек, асос далилларнинг ишончлилигини назарда тутади. Шунинг учун, агар биз тўғри билим олишни истасак, тўртинчи — бевосита интуитив тушуниш йўлидан боришимиз керак. Агар скептик ўз-ўзини вайрон қилишга интилмасак, унда биз айрим маънода чиндан ҳам ишончли билимга эга эканлигимизни рад эта олмаймиз. Масалан, биз билишнинг дастлабки уч йўли ишончли билимга олиб бормаслиги ҳақида ишончли билимга эга эканлигимизни айтишимиз мумкин. Бу бизнинг тўртинчи билиш турига эга эканлигимизни кўрсатади. Спинозанинг рационализмини асословчи далил тахминан шундай.

1663 йили Спиноза Декарт фалсафасининг тамойилларига доир кичкина илмий асар ва 1670 йили аноним равишда "*Диний-сиёсий трактат"и* (*Tractatus theologico-politicus)*ни эълон қилди. Унда, фалсафа билан теологиянинг принципиал фарқи ҳақидаги тезисдан келиб чиқиб, Спиноза Библияни тарихий тадқиқ қилишнинг асосларини яратди. Фалсафа — бу мақсади ҳақиқат бўлган фандир. Теология — фан эмас. Унинг мақсади тақводор ҳаёт кечириш учун талаб қилинувчи амалий хулқ-атвор қоидаларини ишлаб чиқишдан иборат. Трактат жуда катта баҳсларга сабаб бўлди.

"Сиёсий трактат" (*Tractatus politicus)* унинг ўлимидан кейин эълон қилинди. Унда Спиноза бағрикенглик (толерантлик)нинг муҳимлигини қайд этади. Турли бошқарув шакллари ўзининг ижобий ва салбий томонларига эга бўлади, аммо энг муҳими эътиқод эркинлиги, фикрлаш эркинлиги ва ўз фикрини ифодалаш эркинлиги ҳисобланади. Спиноза ўзининг сиёсат ҳақидаги тушунишини инсон табиати, яъни инсоннинг моҳияти нимадан иборат эканлиги ҳақидаги ўз таълимоти ёрдамида асослашга уринади. Бу яшаш ва ҳаётни асраш истагидир. Аммо бундан нима келиб чиқишини тушуниш учун биз Спинозанинг фалсафаси билан янада батафсилроқ танишишимиз зарур.

Спинозанинг бош асари *"Этика* ёки *Геометрик тартибда айтилган этика" (Ethica ordine geometrico demonstrata)* ҳам унинг ўлимидан кейин эълон қилинган. Бу асарнинг мазмунини бир вақтнинг ўзида ҳам этика, ҳам метафизика ташкил қилади. Асарнинг тузилишига келсак, у математик система тарзидаги геометрия кўринишида тузилган. Спиноза саккиз таъриф ва етти қоида (аксиомалар)дан бошлайди ва улардан турли метафизик-этик фикрлар (теоремалар)ни келтириб чиқаради. Тўғри, биз бу хулосаларнинг қатъий мантиқий аҳамиятига шубҳа билан қарашимиз мумкин. Аммо бу асар тугал фалсафий система эканлиги шубҳасиздир.

Бир қарашда *Этика* қуруқ ва абстракт илмий иш бўлиб кўринади. Аммо унинг расмий "девори" ортида инсоннинг қисмати ҳақидаги жўшқин ғоялар ётади. Улар ўткинчи ва бемаъни ташвиш ва эҳтиroслардан эркин ва осойишта ҳаётга олиб борувчи йўлни кўрсатади. Бу ҳаётда ҳар бир инсон ўзига ва оламга абадият *sub specie aeternitatis* нуқтаи назаридан қарашга қодирдир. Бу эркин ҳаётда инсон табиатнинг асосий қонунларини билади ва тан олади, бу билан унинг руҳи таскин топади, шунингдек, у заруратни тушуниш орқали эркинликка эришади. Шундай қилиб, математик шакл ортида биз инсоннинг олам-даги ўрнига доир маълум қарашга дуч келамиз.

*Этика*нинг "Худо ҳақида" номли биринчи қисми оламнинг асосий тузилишига бағишланган. Инсон унда тобе ўрин эгаллаши, аммо ўзининг ақли ёрдамида Худони тушуниши ва шу йўл билан энг олий неъматга эришиши мумкинлиги назарда тутилади. "Табиат ва руҳнинг келиб чиқиши ҳақида"ги иккинчи қисм олам ва инсон ҳақидаги метафизик таълимотни янада чуқурроқ кўздан кечиради. "Аффектларнинг келиб чиқиши ва табиати ҳақида"ги учинчи ва "Инсоний қуллик ёхуд аффектларнинг кучи ҳақида"ги тўртинчи қисмда марказий ўринни аффектлар ҳақидаги таълимот эгаллайди. Инсон турли ташқи кучлар ўзига муттасил таъсир кўрсатишига йўл қўяди ва бунинг натижасида унинг руҳи мувозанат ҳолатида бўлмайди. Одамлар ўзларини бахтсизликларга олиб борувчи ҳаракатларни содир этадилар. Эҳтиroслар инсонни жиловлайди ва чегаралайди

ҳамда уни бойлик, шуҳрат ва лаззат кетидан қувловчи қулга айлантиради.

"Ақлнинг қудрати ёхуд инсон озодлиги ҳақида"ги бешинчи қисмда Спиноза бу эҳтиросларни ўйинидан қандай қутулиш мумкинлигини кўрсатади. Қутулиш доно инсоннинг оламнинг зарур моҳиятига чуқур кириб бориши ҳамда у билан қолган олам ўртасидаги чегарани йўқотишидан иборат бўлади.

Аммо Спинозанинг эҳтиросларни эҳтироссиз тадқиқ қилиши барча аффектлар ёки сезгиларнинг рад этилишини англатмайди. Спиноза яхши ва ёмон эҳтиросларни бир-биридан ажратди. Бизнинг яшаш фаоллигимизни оширувчи сезгилар яхши ҳисобланади. Ёмон сезгилар эса бизни пассив қилиб қўяди. Фаол ҳолатда биз ўз ҳаракатларимизга кўпроқ даражада сабабчи бўламиз. Бу ҳолатда биз кўпроқ ўзимиздан келиб чиқамиз ва нисбатан эркин бўламиз (Спинозанинг эркинлик ҳақидаги таърифига мувофиқ).

Бу ўринда фаоллик деганда ташқи ҳаловатсизлик ёки талвасали ҳаракатлар тушунилмайди. Спинозанинг фикрича, биз айнан руҳий кучимиз, асл моҳиятимиз бизнинг ҳаракатларимиз ва ҳаётимизни йўлга солиши учун тасодифий ташқи ҳолатлардан халос бўлишимиз керак. Инсоннинг асл моҳияти бизнинг яккалик ҳолатимизни енгишга қаратилган фаол интеллектуал билишдан иборатдир. Бунга кўра биз ўзимизни табиат (Худо) билан айнан деб ҳисоблай оламиз. Шунинг учун ҳам *Этика*нинг бешинчи, сўнгги боби "Ақлнинг қудрати ёхуд инсон озодлиги ҳақида" деб аталади. Ақлимиз (интеллектимиз) ва ҳамма нарсаларнинг Худо билан алоқасини фаол интеллектуал билиш ёрдамида биз ўзимиз ҳам эркинликка эришамиз, зеро энди бизнинг айнан ўхшашлигимиз ҳаммани қамраб олади ва энди яккаланган ҳодисаларнинг ўткинчилиги ва ўзгарувчанлиги олдида ўзини йўқотувчи майда ўзлигимиз билан чегараланмайди.

Бундай билиш ёрдамида инсон Худога интеллектуал муҳаббатда *(amor intellectualis Dei)* олий бахтга эришади. Шу билан бир вақтда айнан Худо инсоннинг Худога муҳаббатига сабаб бўлади. Шунинг учун Худога интеллектуал муҳаббат бу фақат Худога *нисбатан* муҳаббат бўлмай, балки Худодан *берилган* муҳаббат ҳамдир. Бизнинг Худога муҳаббатимиз Худонинг ўз муҳаббати ҳисобланади. "Руҳнинг Худога бўлган билишга оид муҳаббати Худонинг муҳаббатининг ўзидир ва бу муҳаббат билан Худо Ўзини севади [...].Руҳнинг Худога бўлган билишга оид муҳаббати Худо ўзини севувчи чексиз муҳаббатнинг бир қисмини ташкил қилади"[180].

Спинозанинг инсон нарсаларни рационал интуиция ёрда-

---

[180] *Б. Спиноза.* Этика. — В кн.: Избранные произведения в двух томах. Т.1. — М., 1957. — С. 612.

мида билиши мумкинлиги ҳақидаги фикри унинг рационалист эканлигини кўрсатади. Шу билан бир вақтда у, Декарт сингари, математикада фаннинг идеалини кўрувчи дедуктив мутафаккир ҳисобланади. Аммо Декарт асосан мутлақ ишончли аксиомаларни излаш билан шуғулланган, бунда дедукциянинг ўзи иккинчи планда турган. Спиноза эса аксиомалардан бошлайди ва оқибатларга, яъни системага алоҳида эътибор беради. *Этика*нинг биринчи саҳифасида биз *субстанциянинг* асосий тушунчаси таърифига дуч келамиз: "*Субстанция* деганда мен ўз ўзида мавжуд бўлган ва ўзи ўзи орқали тасаввур қилинадиган, яъни тасаввур қилиш у ҳосил бўлиши керак бўлган бошқа нарсани тасаввур қилишни талаб этмайдиган нарсани тушунаман"[181].

Хўш, субстанция нима? Олдин биз бу лотинча сўзни, масалан, Аристотелнинг фалсафасида тушунилган алоҳида нарсаларни белгилаш учун ишлатган эдик. Субстанция бу мустақил мавжуд бўлган нарсалар демакдир, деб айтилган эди. Аристотель сариқ эшик ёки юмалоқ минорага ўхшаш алоҳида нарсаларни *сариқлик* ва *юмалоқлик* хоссаларига қарши қўйишда уларни субстанциялар деб белгилайди. Бу хоссаларнинг мавжудлиги нисбий ҳисобланади, чунки уларга фақат алоҳида нарсаларнинг хоссалари сифатида дуч келиш мумкин. Спинозанинг субстанция концепциясини тушуниш усулларидан бири у Аристотель таърифининг маълум даражада мутлақлаштирилишидир, деб кўрсатишдан иборат: "Субстанция – бу *мустақил*, мутлақо мустақил (мавжуд) бўлган ва *мустақил*, мутлақо мустақил деб тушуниладиган нарсадир". Субстанция – бу тўлиқ мустақил мавжуд бўлган ва фақат ўз ҳолича, бошқа бирон-бир нарсанинг иштирокисиз тушуниладиган нарса, деб айтиш субстанциянинг алоҳида нарсалар сифатидаги тушунчасидан воз кечишни англатади. Сариқ эшик фақат шунинг учун мавжудки, уни кимдир ясаган. Сариқ эшик тушунчаси эшик ромига ҳамда эшикни очиш ва ёпиш сингари ҳаракатларга ишора қилади. Бошқача айтганда, эшик бирон-бир нарсаларга тўлиқ боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд эмас. Уни, шунингдек, эшик бўлмаган бошқа бирор нарсани тушунмасдан тўлиқ тушуниб бўлмайди. Шу боис, янги мутлақ таърифга биноан, эшик субстанция ҳисобланмайди. Тегишли равишда, биз бошқа алоҳида нарсалар, организмлар, жонсиз таналар ва инсон томонидан яратилган предметларни кўриб чиқишимиз мумкин. Ҳар қандай ҳолатда нарсалар *бошқа* алоҳида нарсалар билан *чегараланган* бўлиши керак. Бу чегаралаш доимо шунга олиб келадики, алоҳида нарсаларни бошқа бирор нарсага боғлиқ бўлмаган ҳолда тушуниб бўлмайди. Тегишли чегара ва у чегаралаётган нарса эртами-кечми нарса таърифининг бир қисмига айланиши керак. Бу бошқа

[181] Ўша ерда. – С. 361.

нимадандир у ёки бу усул билан чегараланган бирорта алоҳида нарса янги таъриф маъносида субстанция деб ҳисобланa олмаслигини англатади. Хўш, унда, бу таърифга биноан, нима субстанция бўлиб ҳисобланади? Биз шуни айтишимиз керакки, субстанция *битта* ва *чексиз*, зотан уни ҳар қандай чеклаш таърифга зид бўлади. Субстанция *биттадир*, чунки дунёда иккита (ёки ундан ортиқ) субстанция бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда бир субстанциянинг иккинчи (бошқа) субстанция(лар)га нисбатини бизнинг субстанцияни тўлиқ тушунишимизга ҳам киритиш зарур бўладики, бу ҳам таърифга зиддир. Сусбтанция шу маънода *чексиз* ҳисобланадики, уни замон маъносида ёки бошқа ҳар қандай маънода чегаралаб бўлмайди.

Шунингдек, субстанциядан ташқарида унга сабаб бўлиши мумкин бўлган бирон-бир нарса ҳам мавжуд бўла олмайди. Зотан, агар биз субстанцияни тўлиқ тушунганимизда, бу бошқа нарсани унга киритишимиз керак бўларди. Аммо таърифга мувофиқ, субстанция фақат ва фақат унинг ўзи орқали тушунилиши мумкин. Спиноза бу ҳолатни субстанция *ўзининг сабаби* (*causa sui*) ҳисобланади, деб ифодалайди.

Агар Худо мавжуд бўлса, У субстанциядан фарқли нимадир бўлиши мумкин эмас, чунки субстанциянинг бу бошқа нарса, Худога нисбатини ўзимизнинг субстанцияга доир тушунишимизга киритишимиз зарур. Шундай қилиб, субстанция Худодан фарқли бўлиши мумкин эмас. Субстанция *Худо* демакдир.

Худди шу сингари, Худо табиатдан ҳам фарқли бўлиши мумкин эмас. Сусбтанция *табиат* демакдир.

Хуллас, Спинозанинг таълимоти *монизмдан* иборат: ҳамма нарса бир ва ҳамма нарса шу бирнинг асосида тушунилади.

Худо ҳам, табиат ҳам сусбтанция бўлгани туфайли, биз *пантеизмга* келамиз: Худо билан табиат узвий бирлашади. Субстанция яратилган нарса эмаслиги, табиат эса субстанция бўлгани туфайли, биз Худо табиатнинг яратувчиси, дея олмаймиз. Бу иудаистик ва христианлик доиралари Спинозанинг фалсафасига нима учун салбий муносабатда бўлганини тушунтиради.

Хўш, унда субстанция *нима*? Агар бу саволни бераётиб, *тасаввур қилиш* ёки маълум тарзда *тасвирлаш* мумкин бўлган нима ҳақидадир сўралаётган бўлса, унда савол нотўғри қўйилган. (Масалан, биз учбурчак, квадрат ва шу кабиларни тасаввур қилишимиз мумкин, шу маънодаки, уларнинг ички образини чизиб бера оламиз. Биз чизишда давом этишимиз ва ўн бурчакли, ўн бир бурчакли кўпбурчакни тасвирлашимиз мумкин. Аммо эртами, кечми тасаввур қилинаётган кўпбурчакнинг томонларини ҳисоблашга қодир бўлмай қоламиз. Бу маънода биз 1001 бурчакли кўпбурчакни тасаввур қилиб, 1001 бурчакли кўпбурчакни 1002 бурчакли кўпбурчакдан фарқлай олмаймиз. Аммо биз улар ҳақида шу маънода *ўйлашимиз* мумкинки, биз 1001 ва

1002 бурчакли кўпбурчак тушунчаларига эгамиз. Бошқача айтганда, биз ўйлай, фикрлай оладиган нарсалар ички суратини чиза оладиган нарсаларга қараганда кўпроқдир)[182].

Модомики, субстанцияни юқорида кўрилган маънода тасаввур қилиш мумкин эмас экан, унда биз Худога ўзимиз тасаввур қила оладиган атрибутларни юклашимиз мумкин, деган хулоса келиб чиқади.

Лекин биз субстанция ҳақида ўйлашимиз, у ҳақда тушунчага эга бўлишимиз мумкинми? Маълум маънода мумкин. Субстанция бизнинг қаршимизда икки усулда, айнан — кўламли тарзда ва фикр тарзида намоён бўлади. Бу субстанция бизга кўринадиган ва қаршимизда ўзини намоён қиладиган сон-саноқсиз усулларнинг иккитасидир. Спиноза икки *атрибут*: тафаккур ва кўламни кўрсатади. Улар битта фундаментал субстанцияни намоён қилишнинг бир хилда муҳим шакллари ҳисобланади.

Алоҳида кўламли нарсалар, масалан, мана шу китоб кўлам атрибутининг модуслари (лотинча *modus*), алоҳида фикрлар эса — тафаккур атрибутининг модуслари ҳисобланади.

Биз бу икки субстанция атрибутининг турли модуслари билан бевосита алоқада бўламиз, аммо субстанцияга тўғридан-тўғри яқинлашиш имкониятига эга эмасмиз. Бу ҳолатга қуйидаги мисол ёрдамида ойдинлик киритишга уриниб кўрамиз. Айтайлик, биз предметни икки хил ранг — яшил ва қизилга бўялган ойна орқали кўряпмиз ва уни бевосита кўриш имкониятига эга эмасмиз. Предмет ё *яшил*, ё *қизил* нарса тарзида идрок қилинади. *Яшил ойна* (биринчи атрибут) орқали кузатилаётган яшил предмет (бир *модус*) билан қизил ойна (иккинчи атрибут) орқали кузатилаётган қизил предмет (иккинчи *модус*) ўртасида мослик — яъни тафаккур *модуслари* билан кўлам модуслари ўртасидаги мослик, — кўзга ташланса, бу икки ойна (икки атрибут) ўртасидаги ёки яшил тарзида кўрилаётган нарса билан қизил тарзида кўрилаётган нарса (икки *модус*) ўртасидаги сабабий алоқанинг мавжудлиги туфайли рўй бермайди. Бу биз битта предмет (субстанция)га ҳар хил ойналар (атрибутлар) орқали қараётганимиз туфайли рўй беради.

Бундан чиқди, алоҳида феноменлар, шу жумладан алоҳида индивидлар ҳам, бу икки субстанция атрибутларининг оз ёки кўп даражада мураккаб модуслари экан. Охир натижада ҳамма нарсалар субстанция орқали боғланади. Ҳамма нарсалар субстанцияга нисбатан нисбий ёки чекланган даражада мавжуд бўлади. (Кўлам ва тафаккур, Декартда бўлгани сингари, икки мустақил асосий элемент ҳисобланмайди, — Декартнинг *res cogitans* ва *res extensa* сига қаранг, — балки битта субстанциянинг икки аспектини ташкил қилади).

[182] Қаранг: *Декарт*. О Методе.

Зарурият ва эркинлик

Субстанция билан атрибут ўртасидаги муносабат сабабий алоқа ҳисобланмайди. Субстанцияда рўй берувчи ҳодисалар иккала атрибутнинг ҳар биридаги тегишли ҳодисаларнинг *сабаби эмас*. Нимаики рўй берса, субстанцияда рўй беради, аммо икки аспект — кўлам ва тафаккурда намоён бўлади. Субстанция билан атрибутга ўзаро муносабатда бўлган икки феномен деб қараш ва улар ўртасидаги *алоқа* ёки муносабат ҳақида гапириш ҳам мутлақо нотўғри бўлади. Атрибутлар фақат субстанциянинг намоён бўлиш усуллари ҳисобланади.

Биз шунингдек *мажбурлаш* ҳақида ҳам — агар мажбурлаш деганда *бир* ҳодисанинг *бошқа* ҳодисага унинг иродаси ёки моҳиятига қарши равишда таъсирини тушунадиган бўлсак, — гапира олмаймиз. Зеро биз бу ўринда аслида фақат битта феномен — субстанцияни кўриб чиқмоқдамиз. Тафаккурда ва кўлам соҳасида рўй берувчи ҳодисалар субстанциянинг мажбурлиги натижаси бўлиши мумкин эмас, зотан тафаккурда ҳам, кўлам соҳасида ҳам рўй берувчи барча ҳодисалар фақат субстанцияда рўй берувчи ҳодисаларнинг намоён бўлиш шакллари ҳисобланади.

Спинозанинг бу қараши сиёсат соҳасини ҳам қамраб олади. Инсон икки атрибутнинг модуслари, айнан — кўламли тана ва фикрловчи руҳ ҳисобланади. Руҳ ва танада рўй берувчи ҳодисалар бир-бири билан бир нарсанинг бошқа нарсага қандайдир таъсир қилиш шаклига биноан эмас, балки руҳ ҳам, тана ҳам субстанциядаги битта ҳодисанинг ифодаси бўлгани туфайли доимо ўзаро келишувда бўлади. Шунинг учун биз нима қилишимиз ва нима ўйлашимиз албатта субстанция томонидан, ҳеч қандай мажбурликсиз белгиланади, зотан биз моҳиятан субстанциянинг аспектлари бўлиб ҳисобланамиз.

Бу ўринда ҳам биз, худди Гоббснинг таълимотида бўлгани сингари, эркинлик масаласи инсон табиатининг тушунилиши билан белгиланишини кўрамиз. Модомики, инсон, Спинозанинг фикрича, моҳиятан субстанция билан битта нарса экан, унда (агар "эркинлик" ва "мажбурлик" сўзлари иккита нисбатан мустақил ҳодисалар ўртасидаги ўзаро алоқа берилган таърифлар сифатида қўлланилса) инсоннинг субстанцияга нисбатан *эркинлиги* ёки субстанциянинг инсонни *мажбурлаши* ҳақида гапириш маъносиздир.

Спиноза кўламни механистик тушунади. Бу соҳада рўй берувчи ҳодисалар сабабий белгиланган бўлади. Аммо одамлар субстанция томонидан сабабий белгиланган ҳисобланмайди. Каузал детерминация субстанциядаги кўламли ҳодисалар кўлам соҳасида эга бўлган бошқарув шаклига киради.

Бироқ, модомики, икки атрибутдаги ҳамма нарсалар, худди учбурчакнинг моҳиятидан унинг барча бурчаклари йиғинди-

си 180^0 га тенг бўлиши келиб чиққани сингари, албатта Худонинг чексиз табиатидан келиб чиқар экан, унда Худо ёки субстанциянинг чексиз табиати нима? Унда субстанция Табиат қонунлари билан битта нарса бўлиб чиқади. Бунда Спиноза табиат қонунларини физикадан ҳам кўра кўпроқ геометрия қонунлари руҳида кўриб чиқади. Субстанция ва унда рўй бераётган барча ҳодисалар, яъни унда чиндан рўй бераётган ҳодисаларга мутлақо мантиқий ва замондан ташқари тузилмаларга доир тушунчаларда қаралади. Универсум бир-биридан узоқ, замон ва макондаги ўзгаришлар ва улардаги ўрни билан детерминлашган жисмоний ва психик ҳодисаларнинг тўплами эмас. Универсум, субстанция замондан ташқари ва статик бир бутунлик бўлиб, у маълум маънода ўзининг мантиқий тузилишига кўра турғундир.

Бу Спиноза индивидларнинг мавжудлигини рад қилишини англатадими? У индивид оз ёки кўп даражада эркин бўлишини рад қиладими? Умуман олганда, фақат субстанция мавжуд. Индивидуал инсон субстанциянинг модуси ҳисобланади. Аммо нисбий маънода алоҳида инсон ўз табиатига асосан ҳаракат қилишга қодир бўлган даражада ўз мавжудлиги ва ўз эркинлигига эга бўлади. Эркинлик, шундай қилиб, бизнинг ўз табиатимизни билишимизни талаб қилувчи вазифа ҳисобланади [*Этика*]. Спинозанинг фикрича, ўз табиатини тушуниш инсоннинг ўзини бутун бир нарсанинг аспектлари сифатида, субстанциянинг модуслари сифатида тушунишини англатади. Бошқача айтганда, инсоннинг ўзини тушуниб етиши ўзининг муносабат ва алоқаларини ҳам тушуниб етишига олиб келади. Ўзини ўзи тушуниб етиш тор маънодаги "ўзини" тушунишдан кўпроқдир. Ўзини ўзи маълум вазиятнинг аспекти сифатида, бутун нарсанинг бир қисми сифатида тушунмоқ зарурдир.

Ижтимоий терминологияни қўллаб, айтиш мумкинки, индивид ўзини ҳамжамоа томонидан детерминлаштирилган ҳамда ўзининг айнан ўхшашлиги ва моҳиятида ушбу жамиятдаги социализация ва ўзаро алоқалар билан белгиланувчи мавжудот сифатида тушуниши керак. Чекланган ва майда алоқа ва юмушлардан қанча кўп қутулиб, ўзимизни бизни қамраган ижтимоий ва жисмоний реаллик билан ички детерминлашган мавжудот сифатида билсак, шунча эркинроқ бўламиз. Ўзимизни тушунишимизни чуқурлаштириб ва кенгайтириб, биз барча рўй берувчи ҳодисаларни ўзимизга тегишли деб англаймиз. Шундай қилиб, бизнинг ўз айнан ўхшашлигимиз бизни қамраб олган контекстда тушунилганида, биз мажбурлаш билан кам даражада тўқнаш келамиз: камроқ нарсалар бизга *ташқи* нарсалар сифатида кўрина бошлайди. Аммо биз бундай "серқамров" айнан ўхшашликка фақат унинг нима эканлигини амалда тушуниб етганимиздан кейингина эга бўламиз. Ҳар бир инсон бу ҳақиқатни ўзининг "барча мавжуд нарсалар" билан ички ало-

қаси орқали шахсан тушуниб етиши керак. Бундай айнан ўхшашликка уни тўғри деб тан олмасдан эришиб бўлмайди[183].

Спинозанинг ҳақиқат бизга эркинлик беради деган ғояси Суқрот билан стоикларда, христианлик таълимоти билан Маърифат даври фалсафасида, Фрейд билан ҳозирги замон мафкура танқидчиларида ҳар хил таърифларда учрайди. Аммо ҳақиқат нима эканлиги ва у бизга қандай эркинлик бера олиши масалалари ҳамон баҳсли бўлиб, ўз ечимини топмай келаётир.

Спиноза учун халоскор ва паноҳ берувчи ҳақиқат бизнинг тоталлик билан алоқамизни билиш (таниш)имиздан, бир вақтнинг ўзида бизнинг субстанцияга нисбатан айнан ўхшашлигимизнинг кенгайишига олиб келувчи билиш (таниш)дан келиб чиқади.

Спинозанинг инсон ва субстанция ҳақидаги таълимотини индивид ва жамиятнинг ўзаро алоқаси ҳақидаги сиёсий доктрина сифатида талқин қилиш ҳокимият билан айнан ўхшашликни шакллантириш ўртасидаги ўзаро муносабатларнинг бир қатор қизиқ жиҳатларини кўриб чиқиш имконини беради. Анъанавий ҳокимият тушунчасининг қисқача тавсифидан бошлаймиз.

Ҳокимиятни икки ёки ундан ортиқ иштирокчилар (гуруҳлар, табақалар, алоҳида индивидлар) ўртасидаги муносабат сифатида таърифлаш мумкин бўлиб, бунда бир иштирокчи иккинчисининг устидан ҳукмронлик қилади ва уни ён бериш, бўйсунишга мажбурлайди. Буни оддий ва аниқ бир вазиятга мурожаат қилиб ифодалаш мумкин. Бунда иккала иштирокчи ҳам, айтайлик, касаба уюшмаси ва тадбиркор ўртасидаги ойлик маош миқдори масаласига доир музокараларда бўлгани сингари, имкон қадар кўпроқ манфаат олишга уринади. Агар томонлардан бири иккинчи томоннинг талабига ён бериб, ўз феъл-атворини ўзгартирса, иккинчи томон биринчи томон устидан ҳокимиятга эга бўлади. Бу ерда ҳокимият иштирокчилар ўртасидаги муносабат кўринишида намоён бўлади. У бу ерда табиат билан алоқа бўлиб ҳам, индивид ёки гуруҳнинг ўзига хос хусусияти бўлиб ҳам ҳисобланмайди. Ҳокимият конкрет шароитларда амалга ошириладиган, қатнашчилар унда вазиятни бир хилда принципиал тушунадиган ва битта мақсадни кўзлайдиган жараён сифатида тушунилади. Бунда улар умумий ва аниқ юкланган мезонлар асосида маълум манфаатга эришиш учун беллашадилар. Гап ўзига хос "ҳокимият параллелограмми" ҳақида боради.

Аммо кўпинча биз тушадиган вазият бундай соф беллашув вазиятига қараганда мураккаб ва ноаниқ бўлади. Уларда турли манфаатлар ётиши, бу манфаатларга эга бўлишга интилаётган иштирокчилар эса бу манфаатлар ва уларга эришиш усулларига нисбатан турли қизиқиш ва бир-бирига мос келмайдиган мезонларга эга бўлиши мумкин. Иштирокчилар бир-бири билан муносабатларни ҳар хил – масалан, кўпроқ рақобатга ёки кўпроқ ҳамкорликка мойил деб тушунишлари мумкин. Бундай мураккаб вазиятларда бир иштирокчи ўйинни ўз қоидаларига кўра олиб боришга ҳаракат қилиши, манфаатни ўзига фойда берадиган тарзда белгилаши мумкин. Ўз ўйин қоидаларини, шу жумладан, ҳамкорлари ва оппонентларининг айнан ўхшашлигини шакллантириш қоидаларини ўрнатувчи томон "арқонни икки ёққа тортиш" бошланганида ўзига нисбатан қулай позицияни таъминлаши мумкин. Бу ўринда биз ўзига хос "метаҳокимият", яъни ҳокимият учун ўйин қоидаларини ўрнатиш ҳокимияти ҳақида гапир-

[183] Қаранг: *J. Habermas.* "Konnen komplexe Gesellschaften eine vernuftige Identitat ausbilden?". Zwei Reden. – Frankfurt am Main, 1974. Ушбу асарда бу муаммо Гегелнинг фалсафасига муносабат билдириш асносида тилга олинади.

япмиз. Бунда шунингдек гап, масалан, гуруҳ томонидан ўзининг айнан ўхшашлигини, ўзини, айтайлик, "ёшлар" сифатида тушуниш усулини шакллантириши ҳақида ҳам бориши мумкин. Ёшлар учун кийим-кечак ишлаб чиқарувчи фабрикани сотиб олувчи шахс ёш одамлар ўзларини *ёшлар* деб тушунишлари ва бу тушунишни ўз либосларида рамзий ифодалашни исташларидан объектив равишда манфаатдор бўлади. Бунда шу билан бир вақтда тез ўзгарувчи модага риоя қилиш ёшларнинг бу айнан ўхшашлиги ифодаси учун муҳим аҳамият касб этиши ҳам муҳимдир. Агар мода ёрдамида ёшларда шундай айнан ўхшашликни шакллантиришга уриниш муваффақиятли чиқса, унда бошқа ёш тоифаларига мансуб кишиларнинг кийим-кечагига бундай ўхшашликка эга бўлган ёшлар ўзига тааллуқли бўлмаган *бошқа нимагадир* қарагандек муносабатда бўладилар. Бунда "бошқалар"га тааллуқли кийим-кечакни кийиш потенциал мажбурлашни англатиши мумкин.

Бу етарли даражада беозор мисол айнан ўхшашликни шакллантириш бизнинг эркинлик ва мажбурлик ҳақидаги тасаввурларимиз доирасининг белгиланишига; биз ўзимиз ва бошқаларни, яъни *биз* ким-у, *улар* кимлигини қандай тушунишимизга; нимага интилишимиз ва нимадан жирканишимизга қандай ҳал қилувчи ҳисса қўшиши мумкинлигини яққол кўрсатади. Бундай омиллар кўп жиҳатдан иқтисодий муносабатлар, анъаналар ва билиб туриб кўрсатилган таъсирларнинг *мураккаб ўзаро алоқаси билан белгиланади*. Бундай "ўйин қоидаларини белгилаш"ларга кўпинча жинслар ўрнининг белгиланиши, ирқий хурофотлар, адабий жиҳатдан тўғри ва нотўғри тил ҳақида гап кетганида дуч келиш мумкин. Уларнинг сиёсий аҳамияти етарли даражада аниқ кўзга ташланади: ўйин қоидалари жамиятдаги маълум тузилмаларни (масалан, *ҳар хил камситиш турларини ҳамда умуман ҳокимият тузилмаларини*) қўллаб-қувватлашга хизмат қилади.

Буларнинг барчаси, албатта, Спиноза фалсафаси айрим аспектларининг эркин талқини, холос. У бизнинг айнан ўхшашлигимизни шакллантириш атрофидаги сиёсий баҳслар билан шуғулланмаган – унинг даврида социология ва бошқа *ижтимоий фанлар ҳали ривожланмаган эди*. Аммо Спинозанинг инсон ва субстанция ҳақидаги, бизнинг айнан ўхшашлигимизни кенгайтиришнинг ҳар хил усуллари ҳақидаги ва бу кенгайишларга мувофиқ эркинлик ва мажбурлик қандай ўзгариши ҳақидаги таълимоти индивид ва жамиятнинг ўзаро алоқаси ҳақидаги сиёсий таълимот сифатида жуда қизиқ тарзда талқин қилиниши мумкин. Бунда ҳокимият муаммоси ва эркинлик муаммоси бизнинг айнан ўхшашлигимиз қандай – ўзимиз томонимизданми ёки бошқалар томониданми, рационал равишдами ё йўқми – белгиланиши нуқтаи назаридан таҳлил қилиниши мумкин.

Спинозанинг фикрича, агар биз ҳамма нарсага умумий ўзаро алоқадорлик контекстида ва тўғри нуқтаи назардан қарамасак, ҳеч нарсани, ҳатто ўзимизни ҳам тушуна олмаймиз. Инсон бўлиш нима эканлигини тушуниш инсон табиатга қандай боғлиқ эканлигини тушуниш демакдир. Ўзини ўзи тушуниш – бу фақат ўзини тушунишдан кўпроқдир. Биз бунда ўзимиз яшаётган шароитни тўғри тушунмоғимиз керак. Этика бизнинг айнан ўхшашлигимизни белгиловчи эркин ўз-ўзини таниш билан бирга бизга *тоталликни*, ёки, Спиноза таъбири билан айтганда, субстанцияни тушунишга йўл кўрсатади. *Этика*, демак, муқаррар равишда метафизика ҳисобланади.

12-б о б. Локк — маърифат ва тенглик

Ҳаёти. Жон Локк (John Locke, 1632—1704) пуританлар оиласида туғилди. Унинг отаси юрист бўлиб, парламент тарафдори эди. Локкда схоластик фалсафага танқидий муносабат ва табиий фанларга, айниқса, тиббиёт ва кимёга қизиқиш жуда эрта пайдо бўлди. Локк ўз олдига интеллектуал "тозалаш"ни амалга ошириш, яъни билишни танқидий текширишни мақсад қилиб қўйди. У айнан ахлоқий ва диний муаммоларга доир туганмас баҳслар уни қўлланувчи тушунчаларнинг кўпчилиги умидсиз даражада ноаниқ ва нотўғри эмасми, деган саволни беришга мажбур қилганини тан олади. Локк файласуфлар ҳам, табиат ҳодисаларини тадқиқ қилувчи олимлар сингари, тажриба ёрдамида қадам бақадам олға юришлари керак, деб ҳисоблайди. "Буюк" муаммоларни кўриб чиқишга ўтишдан олдин, ўз воситаларимиз, яъни ўз тушунчаларимизни ўрганиб чиқишимиз керак. Шунинг учун Локк билишни танқид қилиш ва тилни таҳлилдан ўтказишдан бошлайди. Аммо "воситалар"га бўлган қизиқиш унинг конкрет муаммолар билан шуғулланишига ҳам ҳалақит бермайди. Локк педагогика ва сиёсий назариянинг классикларидан бири ҳисобланади.

Асарлари. *Бошқарув ҳақида трактат (Two Treatises of Civil Goverment, 1690)* асарини либерализмнинг библияси деб атайдилар. Унинг биринчи қисми абсолютизм идеологи сэр Роберт Филмер (Sir Robert Filmer, 1588—1653)ни танқид қилишга бағишланган. Иккинчи қисмида Локкнинг давлат ва табиий ҳуқуқ ҳақидаги ўз ғоялари кўриб чиқилган. Бу асарни Вильгельм Оранский (William of Orange, 1650—1702) конституцион монархиясининг асосланиши сифатида баҳолаганлар, аммо унинг ғоялари Францияда ҳам, Америкада ҳам инқилобий роль ўйнаган. Локк шунингдек *Диний бағрикенглик, Тарбия ҳақида ўйлар, Христианликнинг ақлга мувофиқлиги* асарлари ҳамда *Инсоннинг билиши ҳақида тажриба* (1689) (*An Essay Concerning Toleration, Some Thoughts Concerning Education, The Reasonableness of Christianity, An Essay Concerning Human Understanding*) номли эпистемологик асар муаллифидир.

Эпистемология ва билишни танқид

Локкнинг таълимоти кўп жиҳатлардан ҳар хил ғоявий йўналишлар кесишувида ётади. Унинг фалсафаси илдизлари табиий ҳуқуқ концепцияси тарафдорлари ҳамда номиналистлар (Оккам)га бориб тақалади. Унга рационалист Декарт таъсир кўрсатди, аммо у картезианлик рационализмига қарши эмпирицистик далиллар келтирди. Локк Маърифат даврининг даракчиси ва шу билан бир вақтда, Маърифат даври фалсафасининг айрим аспектларини қаттиқ танқид қилган фалсафий оқим — Британия эмпирицизмининг [Юмнинг ақл-идрок тушунчаси танқидига қаранг] ўтмишдоши эди.

Рационалистлар аниқ тушунчалар бизга реалликни билиш имконини беради, деб ҳисоблаганлар. Агар биз аниқ тушунчага эга бўлсак, ишончли билимга эга бўламиз. Улар инсон ўз ақл-

идрокидан тўғри фойдаланган тақдирда тўғри билим олиши мумкинлигига жуда ишонганлар [Декартнинг *Метод ҳақида фикр-мулоҳазалар*ига қаранг]. Тўғри, рационалист *Декарт* шубҳага асосланган, аммо унга билишни тўғри йўлга солиш воситаси сифатида қараган.

Аммо рационалистлар нима аниқ ва ойдин, яъни тўғри эканлиги юзасидан баҳслашадилар. Бу баҳс-мунозаралар, ўз навбатида, рационализмга қарши далилларни илгари суриш учун қулай замин яратади. Локкдан Кантгача илгари сурилган бундай стандарт далиллардан бири тушунчаларни англаб етиш бирон-бир реал нарсани муқаррар англаб етишга олиб келмаслиги ҳақидаги далил эди. Бизнинг ўқиш-ёзишни биладиган онгли мушук ҳақидаги тушунчамиз бундай мушукнинг мавжудлигини англатмайди! Худди шу сингари, Мукаммал Мавжудот, Худо ҳақидаги тушунчадан У мавжуд деган хулоса келиб чиқмайди. Биз тушунчадан мавжудлик ҳақида хулоса чиқара олмаймиз.

Локк шубҳадан фақат хатосиз билим олишга олиб келиши мумкин бўлган бир марталик восита сифатида эмас, балки доимий текширув воситаси сифатида ҳам фойдаланади. Зотан билиш жараёни узил-кесил эмас, балки айрим оралиқ натижани беради. Шунинг учун бизнинг вазифамиз, табиий фанларда бўлгани сингари, мавжуд билимни доимий ва танқидий такомиллаштиришдан иборат бўлади.

Уйғониб келаётган табиий фанларнинг таъсири остида Локк, рационалистлар Декарт, Спиноза ва Лейбницдан фарқли ўлароқ, бошқа қоида ва билиш идеалларига келади. Локкда эмпирик фан бўлган тиббиётга қизиқиш айниқса кучли бўлганини ўқувчига эслатиб ўтамиз. Маълумки, бу фанда кузатиш ва таснифлаш асосий ўрин тутади. Тажрибага асосланган ва назарияга скептик ёндашган тиббиёт фани ва фалсафа ўртасидаги алоқа Антик даврдаёқ мавжуд бўлган (Гиппократ).

XVII—XVIII асрлардаги ҳам рационалистлар, ҳам эмпирицистларга мансуб кўпгина файласуфлар сингари, Локк ҳам эпистемология билан жуда кўп шуғулланади. Улар сингари, Локк ҳам инсоннинг билиши нималарга эришиши мумкинлигини аниқлашга уринади. Инсон билишининг чегараси қаерда? Бу жуда муҳим масала. Зотан инсон билишининг чегараларини аниқлаб, биз ўзимизни тўғри бўлмаган нарсанинг тўғрилигига бўлган ишончдан халос этишимиз мумкин. Билишни танқид қилган рационалистларга эпистемология фалсафий системаларни яратиш учун истеҳком бўлиб хизмат қилади. Локк билан бошқа эмпирицистлар учун эса, аксинча, терапевтик хусусиятга эга бўлган ва фаннинг ривожланишига имконият яратадиган билимнинг танқиди мустақил мақсад бўлиб ҳисобланади. Бу шу билан боғлиқки, билишнинг эмпирицистик таҳлили бизнинг билиш қобилиятларимизга нисбатан эҳтиёткорлик билан қарашга олиб боради. Фақат тушунчалар ёрдамида эришиладиган тушу-

ниш ночор ва муаммоли бўлади. Билимни ҳақиқий эгаллаш олимлар билишни текширувлар ва изчил яхшилаш орқали илгари сурувчи эмпирик фанларда рўй беради.

Локкнинг эпистемологик "тозалаш" ишлари фақат фалсафий билишгагина қаратилмаган. У фақат билиш нималигини аниқлашга уриниб қолмай, балки билимнинг ўсишини *таъминлаш, табиатшуносликдаги билишнинг тараққиётига* йўл очишга ҳам интилади[184]. Фалсафа фанлар маликаси эмас, бироқ у табиатшуносликка — масалан, унинг тушунчаларига аниқлик киритиб ва ёлғон билимларни фош этиб — ёрдам бериши мумкин.

Тушунчаларга аниқлик киритиш жуда кўп сабабларга кўра зарур. Агар биз ноаниқ тушунчаларни қўлласак, бошқалар биз нимани назарда тутаётганимизни тушунишга қийналади. Модомики, биз айтган гаплар ҳар хил талқин қилиниши мумкин бўлиб, улардан бири тўғри, иккинчиси ёлғон деб айтишга асос мавжуд экан, унда биз қайси талқинни назарда тутганимизни аниқламагунимизча айтганимизни қаттиқ туриб маъқуллай олмаймиз. Шунинг учун ҳам интеллектуал мунозара ва илмий фаолиятда фикрни аниқ ифодалаш қатъий талаб қилинади.

Локкнинг фикрича, олимлар тили ҳам осонгина абстракт ва ноаниқ сўз ва иборалар ўйинига айланиб кетиши мумкин. Бир қарашда бу сўз ва иборалардa чуқур донишмандлик зоҳирдек туюлади, аммо аслида улар тилни суиистеъмол қилишдан бошқа нарса бўлмайди. Аслида сийқа ва ўта баҳсли бўлган бу тумтароқ сўз ва иборалар уларни қўлловчи шахсларни чинакам донишманд қилиб кўрсатиши мумкин. Ўз навбатида, бу сохта донишмандларни эшитган одамлар ўзларини нодон ва оми деб ҳис этишлари, уларни билимдон сифатида қабул қилишлари ҳам мумкин. (Ҳозирги замон экспертлари томонидан қўлланувчи жаргонга солиштириш мумкин.) Хуллас, тил бизни алдаши мумкин. Бу сўзловчиларга ҳам, тингловчиларга ҳам тааллуқли. Ноаниқ ва абстракт тушунчаларни қўлловчилар одатда буни яхши ниятда қиладилар. Шунинг учун уларни тилни нотўғри қўллаётганларига ишонтириш кўпинча жуда қийин бўлади.

Локк учун ноаниқ спекуляциялар чуқур ҳақиқатдай тасаввур уйғотиши мумкинлигига оддий мисол бўлиб субстанция, туғма ғоялар, чексизлик ва ш.к. терминларнинг анъанавий фалсафий қўлланиши хизмат қилади. Шунинг учун адаштирувчи абстракцияларга қарши кураш муҳим терапевтик фаолият ҳисобланиб, унинг давомида тилни қўлловчилар янглиш фикрлардан халос бўлишлари мумкин. Локкнинг Маърифат даврига яқин-

---

[184] Тушунчаларга аниқлик киритиш ва уларни умумий аҳамиятга моликлик нуқтаи назаридан текшириш зарурлигини қайд этган ва эпистемологиянинг мақсади билишнинг тараққиётини таъминлашдан (*growth of knowledge*) иборат, деб билган Поппернинг позициясига солиштириш мумкин. 29-бобга қаранг.

ниги шу ерда яққол намоён бўлади: тилни ойдинлаштириш мерос бўлиб қолган ёлғон тасаввурлардан халос бўлиш, қутулишга хизмат қилади. У инсонни ноаниқ ва нотўғри фикрларга асосланган фанатизмдан халос этади. У ҳам омма орасида, ҳам фанда ақлга мувофиқ мулоқотга йўл очади.

Фалсафий фаолият терапевтик функцияга эга эканлигига бўлган ишонч Суқротга бориб тақалади. Бу ишончга у ёки бу кўринишда эмпирицистлар, рационалистлар ва Маърифат даври файласуфлари қўшилганлар. Бизнинг даврда бунга турли фалсафий оқимлар, масалан экзистенциализм, таҳлилий фалсафа ва ижтимоий фалсафа асосланади. Тўғри, фалсафанинг терапевтик функцияси унинг Ясперс (Jaspers, 1883—1969)даги *экзистенциал ойдинлик*, Хайдеггер (Heidegger, 1889—1976)даги *аслига тўғрилик* ва Хабермас (Habermas, 1929)даги *сиёсий идеология танқидидаги* ўрнидан келиб чиқиб, ҳар хил тушунилади. Бу серқирра анъана учун характерли бўлиб фалсафага умумий аҳамиятли жавоб ва натижаларни назарда тутувчи фан сифатида эмас, балки форматив ва аниқлаштирувчи фаолият сифатида қараш ҳисобланади. Фалсафа *йўл* демакдир, яъни фалсафий тафаккур ва сўроқлаш фақат бу йўлдан бораётганларгагина нимадир айтади.

Шундай дейиш ҳам мумкин. Рационал бўлиш ҳақиқатни излаш ва ўз фикрларини текшириш иродасига эга бўлишни англатадики, бу уларнинг бошқалар билан очиқ ва эркин мунозарада синовдан ўтишини назарда тутади. Бинобарин, ҳақиқатни излаш маълум интеллектуал эркинлик ва сабр-тоқатни назарда тутади. Бизнинг бошқа одамлар билан мураккаб илмий ва сиёсий муаммоларни муҳокама қилишимизга туртки бўлиб биз истисно қилмайдиган нарсалар, бошқалар ҳам ҳақ *бўлиши* ва биз улардан ўрганишимиз мумкинлиги хизмат қилади. Бинобарин, баҳс-мунозара догмаларга қаршилик ва очиқликни назарда тутади. Мавжуд далиллардан келиб чиқиб, биз ўйлаётган нарсамизни тўғри деб ҳисоблаймиз. Аммо биз далиллар ўзгаришига қараб ўз қарашимизни дарҳол ўзгартирамиз. Биз уни фақат буни далиллар талаб қилгандагина ўзгартирамиз. Айтилганлар эпистемология билан ижтимоий фалсафа ўртасидаги маълум алоқага ишора қилади.

Аммо ишончли далил нима? Бу савол ҳозирги кунда ҳам баҳсли бўлиб қолаётир[185].

Хуллас, биз Локк XVII аср охирида Англиянинг маърифатпарвар ва тараққийпарвар буржуазияси муҳитида шаклланган янги илмий маданият илҳомчиси бўлиб майдонга чиққанини кўрдик. У Маърифат даврининг бошланганидан далолат берди. Қуйида биз Локк янги шароитларга мос бўлган сиёсий фалсафани қандай яратганини кўриб чиқамиз. Бироқ аввал унинг эпистемологик позициясига қисқача тўхталиб ўтамиз.

Локкнинг билишни танқиди ҳам тилга аниқлик киритишни, ҳам эмпирик асослашни талаб қилади. У Локкнинг билишга доир умумий қарашига боғлиқ. Инсоннинг билиш манбаи масаласига тўхталиб, Локк шундай деб таъкидлайди: "У [ақл]

[185] Бу ўринда фалсафа фанида мантиқий позитивизм билан Поппернинг фальсификация ҳақидаги тезисидан бошланган мунозараларга ишора қилиш мумкин. Улар Кун концепцияси ҳамда Апель ва Хабермас позицияси юзасидан баҳслар билан давом эттирилди (29 ва 30-боблар).

мулоҳаза ва билим учун барча *материални* қаердан олади? Бу саволга мен битта сўз билан жавоб бераман: *тажрибадан*. Бизнинг барча билимимиз тажрибага асосланади ва охир натижада тажрибадан келиб чиқади"[186].

Тафаккур ва билишнинг *материали* тажрибадан келиб чиқишига Локкнинг ишончи комил. Бинобарин, биз бу материалга асосланмаган билим тўғри билим эмас, деб хулоса чиқаришимиз керак. Бундай ҳолларда биз сўзларни тажрибага таянмасдан қўллаймиз, биз айтган нарсаларни эса билим сифатида тан олиб бўлмайди.

Аммо *тажриба* нима? Бу сўзнинг ўзи ҳам кўп маънолидир. Биз, масалан, диний тажриба, касбий тажриба ва соф ҳиссий тажриба ҳақида гапирамиз. Локк ташқи идрок (*сезиш* — *sensation*) сифатидаги тажрибани ва бизнинг ментал ҳаракат ва ҳолатларимизнинг ички идроки (*рефлексия* — *reflection*) сифатидаги тажрибани фарқлайди. Биз бу тажриба ёрдамида эга бўлган нарсалар моҳиятан оддий *ғоялар* (таассуротлар)дир. Локк бу тажриба ҳақида асосий когнитив элементлар, яъни "атомар" ҳиссий таассуротлар мавжудлигини назарда тутувчи идрок қилиш ва интроспекция психологияси сингари гапиради.

Умуман олганда, Локк бундай асосий тажрибага пассив равишда эга бўлинади, деб ҳисоблайди. Кейин пассив равишда эга бўлинган *оддий ғоялар ақл-идрок* томонидан фаол ишланади. Шундай қилиб, *одамларда мураккаб ғоялар (тасаввурлар)*нинг бой хилма-хиллиги пайдо бўлади. Уларнинг бир қисми мунтазам равишда бирга пайдо бўлувчи оддий ғоялар таркибий тасаввурларга олиб бориши туфайли юзага келади. Масалан, уйнинг томонлари ҳақидаги алоҳида мунтазам ғоялар умуман уй ҳақидаги тасаввурларга олиб келади. Кентавр, субстанция ёки хусусий мулк ғояси сингари мураккаб тасаввурларни ҳосил қилишда асосан ақл-идрок ижодий роль ўйнайди.

Бундай ёндашувда материал сифатидаги тажрибага, яъни оддий ғояларга асосланган тафаккур ва билим бу ғоялардан фарқли ва кўпроқ ниманидир қай даражада маълум қилади, деган савол принципиал аҳамият касб этади. Бошқача айтганда, ё билиш ўзининг асосидаги идрок қилинган ғояларнинг йиғиндисидан бошқа нарса эмас, ёки унда бундан ортиқроқ нимадир мавжуд.

Бу ўринда биз Гоббс ҳақидаги бобда муҳокама қилгандагига ўхшаш *редукция* муаммосига дуч келамиз. Соат ўз қисмларига нисбатан редукциялашадими? Агар биз билиш ўзининг қисмларига нисбатан редукциялашади, деб жавоб берсак, унда радикал эмпирицистик позицияни эгаллаган бўламиз. Фақат тажрибага тўлиқ боғлиқ бўлган нарсагина билиш ҳисобланади. Бун-

[186] *Д. Локк*. Опыт о человеческом разумении. — В кн.: *Д. Локк*. Соч. в трех томах. Т.1. — М., 1985. — С. 154.

дан ташқари, тажриба идрок қилишнинг оддий ғоялари сифатида талқин қилинганида, бу тезис фақат идрок қилишнинг оддий (ички ва ташқи) ғоялари ёрдамида тўлиқ ва буткул таҳлил қилинган нарсагина билиш ҳисобланишини кўрсатади.

Бошқа томондан, агар биз билиш жараёни идрок қилишнинг оддий ғояларидан бошланади (бу маънода тажриба билишнинг материали ҳисобланади), билиш эса уларнинг йиғиндисидан сифат жиҳатидан фарқли ниманидир ҳам назарда тутади, деб кўрсатсак, унда биз бошқа тезисга келамиз. Унинг нисбатан аниқ таърифи идрок қилишнинг оддий ғоялари материалига асосланган билишнинг шаклланиши қандай тушунилишига боғлиқ бўлади.

Биринчи муқобил қатор мураккаб муаммоларнинг қўйилишига олиб келади. Масалан, улардан бири ўз-ўзини референциялаш муаммоси билан боғлиқ: бу тезиснинг ўзи идрок қилишнинг оддий ғояларига редукцияланиши мумкинми? Бу муқобилдан яна шу хулоса келиб чиқадики, Локкнинг эпистемологияси (тилга олинган эмпирицистик талқинда) унинг аниқ рационалистик элементларга, масалан, инсон ҳуқуқи ва хусусий мулк тушунчаларига эга сиёсий назариясига нисбатан кескин оппозицияда бўлар эди. Шундай қилиб, Локк позицияси талқинидаги иккинчи муқобил билан келишиш учун асослар мавжуд, айнан: билиш тажрибадан (идрок қилишнинг оддий ғоялари ва рефлексиядан) пайдо бўлади, аммо ақл-идрок бу материални тинимсиз ишлайдики, бу оддий ғоялардан сифат жиҳатидан фарқли ниманингдир пайдо бўлишига олиб келади. (Соат, гарчи қисмлардан ташкил топса-да, улардан сифат жиҳатидан фарқ қилади.)

Бу эпистемологияга мувофиқ, инсоннинг ақл-идроки билишнинг шаклланишида фаол ўрин тутади. Ғояларнинг умумий аҳамиятга моликлиги масаласига келганда, текширув уларнинг турли элементларини идрок қилишнинг оддий ғояларига солиштиришдан иборат бўлади. Аммо бу текширув мураккаб ғоялар моҳиятан идрок қилишнинг оддий ғоялари йиғиндиси *ҳисобланишини* англатмайди. У фақат идрок қилишнинг оддий *маълумотлари (simple experiences)* материал *сифатида* билиш учун зарур ҳисобланади, аммо билиш учун етарли шарт бўлмайди. Агар бу шарт бажарилмаса, унда биз билимга эга бўлмаймиз.

Мисол тариқасида Локк *чексизлик* тушунчасини кўриб чиқади. Бу тушунча билишни ифодалайдими ёки сохта билишними? Бу саволга жавоб бериш учун биз бу тушунча қандай юзага келганини ўрганишимиз керак бўлади. Бунда биз, Локкнинг фикрича, чексизликка доир бевосита тажрибамиз йўқлигини кўрамиз. Биз тажрибада, аниқроғи, идрок қилиш орқали эга бўладиган билим, масалан, ҳар қандай оралиқ маълум катталикка оширилиши мумкинлигига тааллуқли бўлади. Агар биз бу жараён узлуксиз, чизиққа янги-янги оралиқларнинг тинимсиз

қўшилиши билан давом этишини тасаввур қилсак, унда чексиз чизиқнинг "чегара тушунчаси"га келамиз. Тегишли фикр-мулоҳазаларни замонга ҳам татбиқ қилиш мумкин. Локкнинг фикрича, бу бизнинг чексизлик ҳақидаги тушунчамиз асосан ўзини оқлашини кўрсатади, башарти, агар биз бу тушунчага тажрибага кўра мавжуд бўлган асослардан ортиқ маъно юкламасак. Масалан, биз чексиз нимадир мавжуд, деб уқтирмаслигимиз керак. Биз фақат чексизликни мавжуд тажрибани умумлаштириш йўли билан тасаввур қилишимиз мумкинлигини уқтириш ва шу йўл билан олинган чексизлик тушунчасидан фойдаланиш ҳуқуқига эгамиз.

Чексизлик тушунчасининг *аниқ ва ойдинлиги* унинг эпистемологик маъқул бўлишини кафолатламайди. (Бу танқид тушунчанинг аниқ ва ойдинлиги у белгилаган мазмуннинг мавжуд бўлишига олиб келади, деган Декартнинг қоидасига қаратилган.) Биз фақат эмпирик гувоҳликлар бўлган тақдирдагина мавжуд нарсалар ҳақида гапира оламиз. Билишни текшириш шахсий тажрибага эмас, балки эмпирик асослашларга таянади. Бу ерда шахсий сезгиларимизнинг аниқлиги етарли эмас. Идрок ёки интроспекциянинг текширилиши зарур.

Локкнинг билиш пайдо бўлишига доир қарашини қуйидагича тавсифлаш мумкин. Биз дунёга келганимизда, тоза қоғоз варағига (*tabula rasa*) ўхшаган бўламиз. Бизда ҳеч қандай "туғма ғоялар" бўлмайди. Биз ташқи нарсалардан нарсаларнинг ҳақиқий хоссалари ва уларга одамлар қўшувчи ҳиссий сифатлардан ҳосил бўлган идрок қилиш ғоялари (*simple ideas of perception*)ни қабул қиламиз. Ментал операцияларни амалга ошириш қобилиятимиз туфайли биз рефлексиянинг оддий ғояларига ҳам эга бўламиз. Юқорида айтиб ўтилганидек, бу материалдан ақл-идрок мураккаб таркибли ғояларнинг ҳар хил турларини шакллантиради. Натижада биз идрок қилишнинг оддий ғоялари ва уларга боғланмайдиган рефлексияга асосланувчи билишга келамиз.

Локкнинг даврида одатда бирламчи ва иккиламчи сифатлар фарқланган. Дунёнинг механистик манзараси доирасида ташқи объектлар фақат кўлам, шакл, қаттиқлик сингари хусусиятларга, яъни нарсаларнинг асосини ташкил қилувчи *бирламчи сифатларга* эга, деб ҳисоблаш табиий бўлган. Бизнинг сезги органларимиз бу бирламчи сифатлардан тегишли ғоялар шаклида тўғри нусха кўчира олади. Аммо бунга қўшимча равишда биз сезги органларимиз ёрдамида таъм, ҳид, ранг, ҳарорат ва ҳ.к. идрок қиламиз. Улар нарсаларнинг тегишли бирламчи сифатларига бевосита асосланмаган *иккиламчи сифатлар* ҳисобланади. Ҳиссий, ёки иккиламчи, сифатлар бизнинг сезги органларимизга нарсалар бирламчи сифатларининг маълум ўрни ва уйғунлиги ҳамда нарсалар ўртасидаги миқдорий кучларнинг ҳаракати туфайли пайдо бўлади. *Ҳиссий сифатларнинг субъективлиги* тезиси шундан иборат бўлади: ҳиссий сифатлар бизга, яъни субъектга боғлиқ бўлади.

Табиийки, ҳиссий сифатлар (масалан, ранг) билан бирламчи сифатлар (масалан, кўлам)ни фарқлаш асосли бўладими, деган савол туғилади. Кўламни рангсиз тасаввур қилиб бўладими? Агар тасаввур қилиб бўлмаса ва агар биз шу

билан бир вақтда ранг билувчи объектга боғлиқ хусусият ҳисобланади, деб ўйласак, унда бирламчи сифатлар (масалан, кўлам) инсонга боғлиқ бўлмайди, деб айтиш муаммоли бўлади. Бироқ, агар *барча* хусусиятлар, шу жумладан, бирламчи сифатлар ҳам, билувчи субъектга боғлиқ бўлса, унда биз идеализмга келамиз: биз табиатда объектив мавжуд бўлган хусусиятлар, яъни нарсалардаги хусусиятлар, субъектга боғлиқ бўлмаган хусусиятлар ҳақида бўлак гапира олмаймиз.

Шунга ўхшаш масалалар инглиз эмпиризмини (Беркли, Юм)нинг ривожланишига туртки берган омиллардан бири бўлди.

Биз, шунингдек, агар кўз тўр пардаси (ва бошқа сезги органлари)даги ҳиссий таассуротлар билишимизнинг таянч ва ягона асоси эканлиги рост бўлса, унда қандай қилиб биз ташқи нарсалар ҳақида бирор нарса била оламиз, деб сўрашимиз ҳам мумкин. Агар биз атрофимиздаги ўрмонда дарахтни эмас, балки фақат кўзнинг тўр пардасида "дарахт образи"ни кўрсак, унда биз ўрмонда дарахтлар бўлишини комил ишонч билан *била* олмаймиз. Шунинг учун ташқи нарсаларнинг ҳиссий таассуротларига билишнинг таянч нуқтаси сифатида қарайдиган эпистемологик модель хийла муаммоли ҳисобланади.

Юқорида айтилганлар *репрезентатив реализм*, яъни ташқи нарсалар онгимизга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжудлиги (эпистемологик *реализм*), аммо бу нарсаларни биз фақат сезги органларимиздаги манзаралар, тасаввурлар ёрдамидагина била олишимизни уқтирувчи эпистемологияга қарши стандарт танқидга мисол бўлади. Биз ташқи дунёни қандай билишимизни тушунтиришга даъвогар бўлган билишнинг бу модели шунга олиб келадики, биз бу дунёга яқинлашиш имкониятига эга бўлмаймиз. Локкнинг эпистемологиясига қарши шунга ўхшаш далиллар кейинчалик эмпирицистлар (Беркли) томонидан ҳам илгари сурилди.

Ниҳоят, идрок қилишнинг оддий ғоялари нима эканлиги ҳам ноаниқ. Бу китобни ўқиётганимда идрок қилишнинг оддий ғояси нима бўлади: китобнинг ўзими, конкрет саҳифами, битта сатрми, битта ҳарфми, ҳарфнинг бир қисмими ёки бошқа бирор нарсами? Шунинг учун ҳам Локк қўллаган *ғоя* сўзининг икки маънолилигини қайд этиш қабул қилинган. Қисман у тушунчага, қисман — бевосита ҳиссий таассуротларга ишора қилади[187].

Умуман олганда, мураккаб, таркибли ғоялар икки хил бўлади. Уларнинг биринчиси ташқи дунёдаги нарса ва ҳодисаларга, иккинчиси — тушунчалар ўртасидаги муносабатларга тегишли ҳисобланади. Таркибий ғояларнинг иккинчи турини билиш текширувидан ўтказиш уларнинг мувофиқлик даражасини, яъни ғоялар қай даражада бир-бирига мослигини аниқлашдан иборат бўлади. Биринчи турни текшириш масаласига келганда, бундан ташқари уларнинг оддий ғояларга мослигини ҳам аниқлаш талаб этилади.

Локк этика ва математика аксиомаларини текшириш мумкин деб ҳисоблайди[188]. У ўзига Худо ва субстанция тушунчалари ҳақида гапиришга имкон беради, аммо таркибий ғояларни ифо-

---

[187] Бундай бевосита ҳиссий таассуротлар муаммоси инглиз фалсафасида узоқ ва мураккаб мунозарага сабаб бўлди. Ҳиссий маълумотлар ҳақидаги баҳсларга қаранг, масалан, Жорж Эдуард Мур (George Edward Moore, 1873—1958) ва Алфред Жулиус Айер (Alfred Jules Ayer, 1910—1989).

[188] Опыт о человеческом разумении. Книга IV. Глава III. §18. — В кн.: Д. Локк. Сочинения. В трех томах. Т.2. — М., 1985. С.24—26.

даловчи барча тушунчалар таҳлилга муҳтож, деб уқтиради. Бу яхши фазилат бурч, куч, субстанция сингари тушунчаларга тааллуқли.

Локкнинг *субстанция* тушунчаси таҳлили яхши маълум. Биз кўпинча оддий ғоялар бирга маълум уйғунликда пайдо бўлишини кузатамиз. Шунинг учун биз бу ғоялар битта нарсага боғлиқ деб ҳисоблаймиз ва уларга умумий ном берамиз. Масалан, думалоқ, яшил, нордон, қаттиқ ва ҳ.к. хоссалар биз *пишмаган олма* деб атайдиган нарса муносабати билан пайдо бўлади. Кундалик турмушда биз пишмаган олмага *қандайдир нарса* сифатида қараймиз. Таҳлил ёрдамида биз ўзимиз эга бўлган мураккаб ғоя доимо бирга пайдо бўлувчи хоссалар тўпламидан тузилганлигини аниқлаймиз. Бироқ биз пишмаган олма ҳақида гўё у алоҳида идрок қилинувчи хоссалардан *ташқари* мавжуддек гапирганимизда, биз ўзимиз ҳиссий таассуротга эга бўла олмайдиган нарса ҳақида гапирамиз. Маълум тарзда хоссалар остида ётадиган ва уларни бирга боғлайдиган бу ниманидир кўпинча *субстанция* (эга) деб атайдилар.

Локк биз субстанция ёки нарсалар ҳақида гапиришни бас қилишимиз кераклигини уқтирмайди. Унинг ўзи улар ҳақида гапиради. У бу ҳолда биз оддий идрок қилинувчи хоссалардан тамомила бошқа турдаги тушунчаларга эга бўлишимизни таҳлил ёрдамида аниқлашни таклиф қилади. Бундай талқинда Локкнинг позицияси бизни тилни қўллаш тарзимизни ўзгартиришга мажбур қилишдан эмас, балки бундай мураккаб тушунчаларни қўллашда биз улар ёрдамида гапираётганимизни кўпроқ даражада англаб етишимиздан иборатдир.

Локк радикал эмпирицизм тарафдори эмас ("фақат оддий тажриба таассуротларига қадар кузатиш мумкин бўлган билимгина ҳақиқийдир"). Бошқа томондан, у мўътадил эмпирицизм тарафдори ҳисобланади (унинг субстанция ва чексизлик тушунчалари танқидига қаранг). Бошқа томондан, у рационалистик позицияни ҳам ҳимоя қилади (унинг этикадаги исботларга доир нуқтаи назарига қаранг). Шу боис, агар эмпирицизм деганда унинг нисбатан радикал кўриниши тушунилса, Локкни "эмпирицизм отаси" деб ҳисоблаш нотўғри бўлади. Аммо у Беркли ва Юмдан, масалан, мантиқий эмпирицистларга қараб келувчи анъанага жиддий ҳисса қўшди. Бу файласуфларда чиндан ҳам хийла радикал эмпирицистик фикрларга дуч келиш мумкин.

Эмпирицизм сўзи шунингдек радикал эпистемологик позиция билан характерланмайдиган кўрсатма ва қарашларни белгилаш учун ҳам қўлланилади. У кўпроқ тажриба фанларига ижобий ёндашувни ва мантиқий ноаниқ ва эмпирик текшириб бўлмайдиган спекулятив системаларга шубҳа билан қарашга кўрсатмани ифодалайди. Бундай скептик ва очиқ кўрсатма тушунчаларнинг аниқлигига ва тажриба текшируви-

га интилиш билан бирга XVIII асрда айниқса Британиядаги интеллектуал ҳаётнинг муҳим ўзига хосликларидан бирига айланди. Агар биз бу кўрсатмани эмпирицизм деб атайдиган бўлсак, унда *бу* эмпирицизмга эмпирицистик билиш назариясининг радикал кўринишига қарши аввал айтиб ўтилган ўтиролзар тааллуқли бўлмайди. Эмпирицизм шундай кўрсатма ҳисобланган терминологияни қўллаб, Локкни ҳеч бир иккиланишсиз эмпирицист деб аташ мумкин. Аммо уни "бу эмпирицизмнинг отаси" деб аташ мумкинлиги шубҳали, зотан маълум "эмпирицистик кўрсатма"ни ундан олдин ўтган файласуфлардан ҳам топиш мумкин. Айтилган гапларга тағин шуни қўшимча қилиш мумкинки, бундай "эмпирицистик кўрсатма" бугунги кунда илмий цивилизациямизнинг интеграл қисми бўлиб ҳисобланади[189].

Муҳокама қилинаётган масала муносабати билан *эмпирицизмнинг концептуал ва верификацион турлари* ҳақида гапириш мумкин[190]. Содда қилиб айттанда, эпистемологик концептуал эмпирицизм *тушунчалар* тажрибадан пайдо бўлади деб, верификацион эмпирицизм эса, *фикрлар* тажриба (якуний ҳисобда, кузатув) билан тасдиқланади, деб ҳисоблайди. Тушунчалар ва тажриба ҳақидаги тасаввурлар ҳамда фикрлар (ҳам назарий фикрлар, ҳам бевосита кузатувлар ҳақидаги фикрлар) верификацияси ва фальсификациясини талқин қилиш усулларидан келиб чиқиб, концептуал ва верификацион эмпирицизмнинг кўпгина турлари мавжуд. Концептуал эмпирицизм нима тушунчани тушунарли қилишини аниқлашга уринади. (Тушунчаларни тушуниб қўллаш фикрлар тўғрилигининг зарур, аммо етарли бўлмаган шарти ҳисобланади.) Верификацион эмпирицизмнинг мақ-

---

[189] Локк ўз даврининг Фома Аквинский бўлиб фаолият кўрсатган, деб айтиш мумкин, шу маънодаки, у, худди Фома сингари, ўзи яшаган даврнинг руҳини концептуал ифодалашга уринган. Шунинг учун Локк фалсафасининг мураккаблиги у яшаган даврнинг мураккаблигига боғлиқ бўлган бўлиши мумкин. Ўша даврда фақат фалсафий тафаккурнинг турли шакллари мавжуд бўлиб қолмай, жамиятнинг ўзи ҳам парчаланган ва ўзгариш ҳолатида эди. *Локкнинг ақл-идрок ва тажрибани мураккаб тушуниши уни* ҳам унга қадар бўлган фалсафа позициясидан, ҳам ундан кейин пайдо бўлган файласуфлар позициясидан туриб кўриб чиқиш имконини беради. Биринчи ҳолда гап, масалан, ақл-идрок ҳиссий берилган маълумот асосида абстракцияларни яратади, деб ҳисоблаган Фома Аквинскийнинг позицияси ҳақида, иккинчи ҳолда эса, ақл-идрок ўз фаоллиги билан "трансцендентал шакллар" ёрдамида тажриба материалини шакллантиради, деб кўрсатган Кантнинг позицияси ҳақида бориши мумкин.

Бу нуқтаи назардан "*эмпирицистик кўрсатма*" *дунёга назарий ёндашув* билан эмас, балки мавжуд ижтимоий институтлар ва амалиёт, масалан, савдо-сотиқ ва технология билан ситуатив белгиланувчи сифатида қаралиши мумкин. Унда радикал эпистемологик эмпирицизм бу кўрсатмани концептуал ифодалашга бўлган уриниш сифатида тушунилиши мумкин. Рационализм эса, масалан, Декартнинг рационализми, аксинча, кўл жиҳатдан шунга ўхшаган вазиятни концептуал тушуниб етишга бўлган бошқа уриниш сифатида намоён бўлади. Шунинг учун Декарт билан Локкнинг эпистемологик назарияларида айрим умумий асос мавжуд бўлиб, бу асос туфайли мазкур назарияларнинг қарама-қаршилиги бунчалик яққол бўлиб туюлмас эди, башарти, агар рационализм билан эмпирицизм ўзларининг радикал эпистемологик шакллари воситасида соляштирилмаганида.

[190] Қаранг: *A. Wedberg.* A History of Philosophy. — London, 1982—84

сади биз фикрларни қандай қилиб тасдиқлашимиз ва инкор қилишимизни – ҳам назарий фикрлар, ҳам бевосита кузатувлар ҳақидаги фикрларни нимага асосланиб тўғри ёки нотўғри деб ҳисоблаш мумкинлигини аниқлашдан иборат.

Илмий методология атрофидаги баҳслар (Карнап, Поппер, Кун, 29-бобга қаранг) кўп жиҳатдан верификацион эмпирицизм юзасидан мунозара бўлиб ҳисобланади. Унинг муҳим жиҳатларидан бири қуйидагидан иборат. Агар фикрлар якуний ҳисобда кузатув билан тасдиқланмаса, унда бу фикрлар тўғри ёки умумий аҳамиятга моликлигини биз қай даражада билишимиз мумкин (табиий ҳуқуқ ҳақидаги фикрлар рационал далиллаш йўли билан (Хабермас ҳисоблаганидек) қай даражада асосланиши мумкинлиги ҳақидаги масалага солиштириш мумкин, 30-бобга қаранг)? Мунозаранинг яна бир муҳим жиҳати тажрибанинг ҳар хил турлари (ҳиссий идрок қилиш, меҳнат фаолияти тажрибаси, ҳаётий тажриба) ўртасидаги муносабатлар ва бу концептуал эмпирицизм учун нимани англатиши билан боғлиқ (Гегелнинг тажриба тушунчаси ва Витгенштейн билан Хайдеггернинг *амалиёт* тушунчасига қаранг, 29-, 30-боблар).

Сиёсий назария – индивид ва унинг ҳуқуқлари

Локк, худди Гоббс сингари, *индивидга* асосий элемент сифатида қарайди ва давлатни индивидлар ўртасида табиий ҳолатга барҳам бериш мақсадида тузилган ижтимоий битимнинг натижаси сифатида талқин қилади. Табиий ҳолат ҳақидаги таълимот давлатнинг пайдо бўлиши ҳақидаги, у аслида қандай пайдо бўлгани тўғрисидаги назария бўлмай, балки давлат нима эканлигини тушунтирувчи ва шу йўл билан давлатни қонунийлаштирувчи назария бўлиб ҳисобланади.

Аммо Локк индивид ва давлат тушунчаларининг Гоббсдагига нисбатан мўътадилроқ вариантини илгари суради. Локк учун барчанинг барчага қарши уруши, ўз ўзини сақлаш тамойили ва абсолютизм мавжуд эмас. Фақат, ўзларининг ақлга мувофиқ манфаатларини кўзлаб, бошқарувнинг вакиллик шаклларига асосланган ҳуқуқий жамиятда яшовчи эркин фуқаролар мавжуд. Бу жамиятда индивидга маълум ҳуқуқлар, жумладан, мулкка эгалик қилиш ҳуқуқи кафолатланади.

Локк табиий ҳолатга анархик уруш ҳолати эмас, балки индивидлар чексиз эркинликка ва тенг ҳуқуқларга эга бўлган турмуш тарзи сифатида қарайди. Биз бу тенгликни ўз ақл-идрокимиз ёрдамида тушунишга қодирмиз. Бу ҳар бир киши бошқаларга зарар етказмасдан, ўзига ўзи хўжайин бўлиш ҳуқуқига эга эканлигини англатади. Шунингдек, бу тенглик ва эркинлик биз ўз жисмимиз ва фаолиятимиз маҳсулини тасарруф қилиш, яъни меҳнатимиз натижаларига эгалик қилиш ҳуқуқига эга бўлишга ҳақли эканлигимизни англатади. Индивидлар табиий ҳолатдан сиёсий уюшган жамиятга ўтишга ўз жонидан қўрққани учун эмас, балки табиий ҳолатдан кўра тартибли жамиятда яшаш хавфсизроқ эканлигини ўз ақллари

билан тушуниб етганликлари учун интиладилар. Жамиятда индивиднинг шахсий мулкка эгалик қилиш ҳуқуқи алоҳида кўриқланади.

Айтиш мумкинки, Локк (Гоббсга қарама-қарши ўлароқ) спонтан равишда тартибли фаолият кўрсатувчи ва ҳатто табиий ҳолатда ҳам мавжуд бўлиши мумкин бўлган *жамият* билан сиёсий ташкилот ва сиёсий битим маҳсули ҳисобланган *давлат* ўртасида фарқ ўтказади.

Локк учун сиёсий тартибга солинган жамият абсолютистик деспотизм ҳисобланмайди. Бу маълум қоидаларга бўйсунган кўпчиликнинг бошқарувидир. Чунончи, ҳар бир индивид бўлинмас ҳуқуқларга эга бўлиб, уларга бирон-бир ҳукмдор дахл қилиши мумкин эмас.

Бу жамият конституцион бошқарув шаклига эга эканлигини англатади. Локк учун шахсий эркинликнинг максимизацияси ва (индивиднинг ҳуқуқларига асосланган) конституцион бошқарув битта медалнинг икки томони ҳисобланади.

Гоббс учун давлатнинг мақсади индивиднинг жон сақлашини кафолатловчи тинчликни таъминлаш ҳисобланади. Локк учун эса давлатнинг мақсади бундан ташқари яна хусусий мулкни ҳимоя қилишдан ҳам иборатдир.

Бу жиҳатдан Локкнинг нуқтаи назари Антик давр ва Ўрта асрлар учун умумий бўлган давлатнинг бош вазифаси этик вазифа — яхши ҳаёт учун, инсоннинг ҳамжамоада ўзини этик ва сиёсий жиҳатдан намоён этиши учун асос бўлиш эканлиги ҳақидаги фикри билан тўқнашади. Олдинги давр анъанаси нуқтаи назаридан, хусусий мулкни ҳимоя қилиш этик вазифага қараганда камроқ аҳамиятга эга. Хусусий мулкни ҳимоя қилиш фақат у одамлар яхши яшаши учун зарур бўлган даражада мақсад бўлиб ҳисобланади.

Локкнинг давлат энг аввало мулкни ҳимоя қилиши лозимлигига берган эътибори оддий анъанага зиддир. Кўпинча буни Локка замондош буржуазиянинг устивор манфаатлари ифодаси сифатида тушунтирадилар, зотан хусусий мулкни ҳимоя қилиш бу манфаатлар орасида энг асосийси ҳисобланган.

Локк меҳнат билан мулкка эгалик қилиш ҳуқуқи ўртасидаги алоқа ҳақидаги таълимотни ривожлантирди. Табиий ҳолатда, жамият юзага келгунга қадар, индивид ўз атрофидаги ҳамма нарсадан фойдаланиши мумкин бўлган. Бироқ, индивид табиий объект билан ишлаганида, масалан, ёғочдан қайиқ ясаш билан шуғулланганида, у бу объектга ўзидан ниманидир сарфлайди. Индивидда ўзининг мулкига айланган бу объектга нисбатан манфаат пайдо бўлади. Индивидлар битим тузиш орқали таби-

---

[191] Биз кейинчалик қиймат назариялари (Смит, Маркс) товарнинг қиймати бўлиб уни ишлаб чиқаришга сарфланган меҳнат ҳисобланишидан бошланганлигини кўрамиз.

ий ҳолатдан ижтимоий ҳолатга ўтганларида, жамият бу хусусий мулкни ҳимоя қилиши кераклиги ўз-ўзидан назарда тутилади[191].

Аммо Локк радикал либерализм (*laissez-faire liberalism*), яъни давлатга минимал ўрин ажратиб, хусусий сармоя эгаларига фаолият учун максимал имконият берадиган иқтисодий сиёсат тарафдори эмас эди. XVII аср охирида Англияда яшаган кўпчилик замондошлари сингари, Локк ҳам давлат ўз тадбиркорларини хорижий рақобатчилардан *ҳимоя қилиш* бўйича маълум протекционистлик ролини ўйнашини назарда тутувчи иқтисодий сиёсатни қўллаб-қувватлайди.

Давлат хусусий мулкни ҳимоя қилиши, тартибни сақлаши ва бошқа давлатларга нисбатан протекционистик сиёсатни амалга ошириши керак, аммо у савдо-сотиқ ва саноатни бошқармаслиги лозим. Иқтисодиёт хусусий-капиталистик бўлиши керак. Давлат шунингдек ижтимоий сиёсат, масалан, шахсий даромадларни тенглаштириш ва камбағалларга ёрдам бериш билан ҳам шуғулланмаслиги лозим. Бу соҳада Локк радикал либералист ҳисобланади. Ҳамма нарсанинг негизида индивиднинг шахсий меҳнати ётади. Давлат индивидларга ижтимоий ва иқтисодий тенгликни эмас, балки маълум ҳуқуқий тенгликни таъминлаши керак. Радикал либералистлар, яъни радикал либерализм тарафдорлари сингари, Локк ҳам алоҳида индивиднинг эгоистик интилишлари билан умумий манфаат ўртасида табиий уйғунлик мавжуд, деб ўйлаган бўлса керак[192].

Локк айнан индивидлар жамиятда *суверен* ҳисобланади деб кўрсатади. Бироқ, модомики, индивидлар ижтимоий битимни маъқуллар эканлар, унда уларнинг ҳаммаси *кўпчиликнинг иродасига* бўйсунишлари керак. Локк абсолютизмга қатъий қарши чиқади. Худонинг марҳаматига эга монарх эмас, балки индивидлар йиғиндиси суверен бўлиб ҳисобланади. Бироқ бундай ёндашувда ижтимоий битим маъқулланган тақдирда нима учун социумни кўпчилик бошқариши лозимлиги муаммоли бўлиб қолади. Нима учун озчилик суверенликнинг ўзи моҳиятан эга бўлган қисмидан амалда фойдаланишдан бош тортиши керак? Жавоб прагматик хусусиятга эга: жамият фаолият кўрсатиши учун озчилик кўпчиликнинг иродасига бўйсуниши зарур. Аммо бу қониқарсиз жавоб. Нима, жамият кучли озчилик бошқаруви остида фаолият кўрсата олмайдими?

Локкнинг кўпчиликка урғу бериши унинг даврида зодагонларнинг имтиёзларига қарши чиққан буржуазия объектив равишда манфаатдор бўлган *ҳуқуқий* тенглик талабларига тўлиқ

---

[192] Радикал либерализмдан ижтимоий либерализмга ўтиш фақат XIX асрнинг ўрталарида, чегараланмаган шахсий ташаббус, маълум ижтимоий ва иқтисодий тенгликсиз, одатда, ҳар бир индивид учун мумкин бўлган энг маъқул натижага олиб келмаслиги тушуниб етилганидан кейин бошланди.

мос келар эди. Аммо Локк умумий сайлов ҳуқуқли вакиллик бошқарув шакли маъносидаги кўпчилик бошқаруви тарафдори эмас. У ҳар бир индивид овоз бериш ҳуқуқига эга бўлиши керак деб ҳисобламайди ва сайлов ҳуқуқининг фақат "бой табақалар" (буржуазия ва зодагонлар)га берилишини назарда тутувчи Англиядаги 1689 йил ислоҳотини ёқлайди. Локк либералистик фуқаролик демократиясини фақат буржуазия учун деб ҳисоблайди[193]. Шунинг учун ҳам Локк кўпчиликнинг иродаси ҳақида айтган гапларни сўзма-сўз тушунмаслик керак.

Шу билан бирга Локк ҳукмдорлар ҳокимиятини чегаралаш муаммоси билан шуғулланган назариётчилар қаторига мансуб бўлганлигини ҳам қайд этиб ўтиш керак. Ижрочи ва қонун чиқарувчи ҳокимият битта органда жамланмаслиги керак. Локк ҳокимиятнинг бўлиниши тамойилини қўллаб-қувватлайди [қаранг: Монтескье, Montesquieu, 1689—1755].

Локк учун табиий ҳуқуқ концепцияси ҳар бир индивиднинг бўлинмас инсоний ҳуқуқлари ғоясига асосланади. Бу ғоя Локк учун муҳим аҳамиятга эга. Айнан шу ҳуқуқлар индивид ва унинг мулкини давлатнинг аралашувидан ҳимоялашга хизмат қилиши керак. Табиий ҳуқуқларни бундай тушуниш буржуазияни абсолютизмдан сиёсий ҳимоя қилиш учун муҳимдир[194].

Локкнинг биз кўриб чиққан сиёсий фалсафасида одамлар бир хил ҳуқуқларга эга бўлади, деган фикр билан ҳокимият мулкдорлар қўлида бўлишини назарда тутувчи сиёсий тартибнинг ҳимояси ўртасида маълум ихтилоф мавжуд. Бу қандай бўлиши мумкин?

Биз Локкнинг табиий ҳолат ва жамият асосланувчи ихтиёрий битим ҳақидаги назариясига қайтишимиз лозим бўлади. Табиий ҳолатни кўриб чиқар экан, Локк барча одамлар тенг эканлигини таъкидлайди: "Бу шунингдек *тенглик ҳолати* ҳам бўлиб, унда бутун ҳокимият ва бутун юрисдикция ўзаро тенг бўлади, — бири иккинчисидан кўпроқ ҳуқуққа эга бўлмайди. Бир зот ва турга мансуб бўлган, туғилишида бир хил табиий устунликларни қўлга киритган ва бир хил қобилиятлардан фойдаланувчиларнинг бир-бири билан ҳеч қандай бўйсундириш ёки тазйиқсиз ўзаро тенг бўлишидан табиийроқ нарса йўқдир". Шу билан бир вақтда у, табиий ҳолатга мунтазам ишора қилган

---

[193] Либерализмга мувофиқ, *индивид* тушунчаси, одатда, болалар, хотин-қизлар ва хизматкорларни эмас, балки фақат алоҳида хўжалик (уй)нинг хусусий-капиталистик эгасини ўз ичига олади. Айнан у ўз ихтиёрига кўра шартнома муносабатларига киришади ва рационал асосда даромад билан ҳузур-ҳаловатни максималлаштиради. Либерализм индивидга юкловчи хусусиятларни чўри ёки отбоқарда кўриш жуда мушкул.

[194] Агар Локк радикал эмпиризист бўлганида, унинг эмпиризистик *эпистемологияси* билан табиий *ҳуқуқлар ғоясини* қўллаб-қувватловчи *сиёсий назарияси* ўртасида зиддият мавжуд бўлар эди. Индивид бўлинмас ҳуқуқларга эга эканлигини эмпиризист қандай *билиши* мумкин? Қайси оддий ҳиссий таассуротлари биз бу ҳуқуқларни бузмаслигимиз *кераклигини* унга айтади?

ҳолда, "шундай қилиб, мен бошқалар билан бирга ҳуқуққа эга бўлган ҳар қандай ерда менинг отим чимдиган ўт, хизматкорим қирққан чим ва ўзим қазиб олган руда бирон-бир кишининг буйруғи ёки розилигисиз менинг *мулкимга* айланади". Ахир, *хизматкор* сиёсий жиҳатдан тўлақонли индивид бўлмайдими? Аксинча, келтирилган иккинчи парчадан хизматкор от билан тенг даражада эканлиги кўринади. Хизматкор билан от бажарувчи иш "менинг мулким"га айланади. Бу зиддият шу билан изоҳланадики, Локкнинг даврида хизматкорларга сиёсий ҳамжамоа аъзолари сифатида қаралмаган: одамлар ёки индивидлар ҳақида гапирилганида, одатда эркак жинсига мансуб вояга етган шахслар — зодагонлар ва буржуазия вакиллари назарда тутилган.

Локк бир-бири билан ихтиёрий равишда шартнома ва *битимларга* келишувчи вояга етган шахсларни индивид деб ҳисоблайди. Ижтимоий тузилмалар бундай битимларнинг натижаси сифатида реконструкция қилиниши мумкин. Бу етарли даражада замонавий тушунчадир. Индивидлар, яъни аввалги феодал тизгинлари ва табақавий иерархик чегаралашлардан халос бўлган вояга етган шахслар маърифатли шахсий манфаатларидан келиб чиқиб, жамият ташкилоти қандай бўлиши кераклигини ўзлари эркин ҳал қиладилар. Локк ўзининг шахслараро муносабатларга битимлар сифатида ёндашувини никоҳга ҳам татбиқ қилади. "*Никоҳ ҳамжамоаси* эркак ва аёл ўртасида тузилган ихтиёрий битим орқали ташкил топади; гарчи у асосан эр-хотинни бирлаштиришни ва бирининг иккинчисига танмаҳрамлик ҳуқуқини белгиласа-да, — зотан бу асосий мақсад — насл қолдириш учун зарур, — шу билан бирга, ўзаро ёрдам ва қўллаб-қувватлашни ҳам назарда тутади". Шахслар ўртасидаги барча муносабатларни ихтиёрий битим ғояси ёрдамида таҳлил қилиш ҳаддан ташқари жўн бўлиб туюлиши мумкин. Аммо шуни назарда тутиш керакки, Локкнинг даврида индивид ва битим сингари тушунчалар инсонни ва инсонлар ўртасидаги муносабатларни сиёсат ва иқтисоддан бошлаб никоҳгача ўрганишга янги ва истиқболли ёндашувга йўл очган. Кейинчалик биз бу ёндашувнинг давлат ва ҳуқуқ назарияларида, иқтисодий таълимотлар ва хусусий соҳадаги тадқиқотлар (эркак ва аёл, фарзанд ва ота-она муносабатлари)да қўлланилишини кўриб чиқамиз. Фақат мана шу қўллашдан кейингина бундай битимли ёндашув ва у билан боғлиқ индивидни танлашнинг рационаллигига бўлган ишонч танқиди юзага келди. Юм битим ғоясини эмоциялар ва келишувлар билан алмаштиради. Берк анъанага мурожаат қилади. Гегель инсоннинг ижтимоийлашуви учун ўзаро формативжараёнларнинг муҳимлигини қайд этади (ва шу жумладан Кантнинг никоҳга битим сифатида қарашини танқид қилади).

Бу муаммоларни назарда тутиб, Локк табиий ҳолат назариясининг уч жиҳатини кўриб чиқамиз.

1) Аввал индивидлар ҳамма нарсага биргаликда эга бўлади, бироқ ҳар бир индивиднинг бурчи ўзи ҳақида қайғуриш бўлгани туфайли, у меҳнат қилиши керак бўлади. Аммо "...ҳар бир инсон унинг ўз *шахсида* зоҳир бўлган қандайдир *мулкка* ҳам эгаки, унга унинг ўзидан бошқа ҳеч ким ҳеч қандай ҳуқуққа эга эмас. Биз унинг танаси ва унинг қўллари *меҳнати* қатъий равишда фақат унинг ўзига тегишли деб айта оламиз. Инсон табиат яратган ва сақлаб келган предметнинг ҳолатидан нимаики чиқармасин, у буни ўз *меҳнати* билан уйғунлаштиради ва унга ўзига тегишли бўлган ниманидир жойлайди, бу билан уни ўзининг *мулкига* айлантиради" (*Бошқарув ҳақида икки трактат*).

Индивидуал меҳнат индивидга ўзи яратган маҳсулотга *эгалик қилиш* ҳуқуқини беради. Бу мулк охир натижада *хусусий* мулкка айланишидан далолат беради. Аммо бу шунингдек биологик *турдошлик* муносабатлари мулкка эгалик қилиш ҳуқуқини бермаслигини ҳам англатади. Бу айтилганлар табиий ҳолатга ҳам тааллуқли. Сиёсий жиҳатдан тартибга солинган жамиятга ўтилиши билан хусусий мулкка эгалик қилиш ҳуқуқи кўринишидаги эгалик қилиш ҳуқуқи ўрнатилади ва шу билан бир вақтда мулк ворислиги тамойили тан олинади. Бу тамойил хусусий мулк индивиднинг шахсий меҳнати маҳсули ҳисобланиши ҳақидаги тезисга мос келмайди.

2) Индивид мулкка ўзи фойдалана оладиган миқдорда эгалик қилиш ҳуқуқига эга. Аммо индивид ўз меҳнати натижасида эга бўлган мулкни беҳуда совуриш ҳуқуқига эга эмас. Локк натурал хўжалик ғоясидан келиб чиққани туфайли, эгалик қилиш ҳуқуқи индивид учун табиий чекловларга эга бўлади, деб ўйлайди. Индивид етиштирган ва у шахсан истеъмол қилувчи ҳосил унинг хусусий мулки бўлиб ҳисобланади. Аммо индивид ҳосилни ўз ҳолига ташлаб, чиритиш ҳуқуқига эга эмас.

3) Ниҳоят, Локк барча одамларнинг асосий эҳтиёжларини қондириш учун манбалар етарли даражада кўп, деб ҳисоблайди. У буни ҳар бир киши учун ер етарли эканлиги билан асослайди. Бунинг устига, ерга ва нарсаларга ишлов бериш биз қўлловчи нарсаларнинг қийматини жиддий оширади. Манбалар билан боғлиқ қоидага тўхталиб, у, жумладан, "дунёда икки карра кўп аҳолини қондириш учун ҳам ер етарли" эканлигини кўрсатади. Унинг даврида ерда ярим миллиардга яқин аҳоли яшар эди. Орадан қарийб икки юз йил ўтиб у икки карра кўпайди ва бизнинг кунларда ҳам кўпайишда давом этмоқда.

Локкнинг фикрича, агар ҳар бир киши ўз меҳнати ёрдамида, исрофгарчиликсиз яшаса ва ҳамма учун етарли манбалар

мавжуд бўлса, унда индивидларнинг маълум даражада уйғун тенглиги мавжуд бўлади. Табиий ҳолатнинг бундай босқичи натурал хўжалик, индивидуал меҳнат туфайли ҳосил бўлган ва хусусий истеъмол билан чегараланган хусусий мулк билан характерланади. Аммо пулнинг *кашф қилиниши* ва одамларнинг уларга қиммат берилишига сўзсиз рози бўлишлари катта мол-мулкларнинг ҳосил бўлиши ва уларга нисбатан ҳуқуқларнинг юзага келишига олиб келади. Бошқача айтганда, сиёсий ижтимоий битимга қадар ҳам одамлар қайсидир вақтда *пулни* жорий қилиш ҳақида "эътирозсиз ва ихтиёрий битим" тузадилар. Пул билан бирга ернинг адолатсиз тақсимланиши ("ерга номутаносиб ва тенгсиз эгалик қилиш") юзага келади. Пул, кумуш ва тилла билан ҳар бир киши "ўзи ишлата билганидан кўпроқ ерга ҳалол эга бўла олиши" туфайли, "[келишув] бировга зарар етказмасдан тўплаш мумкин бўлган ўзининг ортиқча тилла ва кумушига алмаштиришдан иборат бўлади: бу металлар уларнинг эгалари қўлида бузилмайди ва емирилмайди". Вақт ўтиши билан бузилувчи ҳосилдан фарқли ўлароқ, пулни тўплаш мумкин. Индивиднинг қўлида пул улкан миқдорда тўпланган тақдирда ҳам, улар "бузилмайди". Бинобарин, индивид қонуний асосда эга бўлиши мумкин бўлган нарсаларга табиий чегараланиш бўлак мавжуд бўлмайди. (Бунда мавжуд манбалар барчага етарли бўлиши ва хусусий мулк шахсий меҳнат натижаси ҳисобланиши назарда тутилади).

Пул пайдо бўлиши билан моддий тенгсизлик юзага келади. Кимдир кўп нарсага, кимдир кам нарсага эга бўлади. Локкнинг фикрича, бу тенгсизлик пулнинг индивидлар ўртасидаги *ихти-*

---

[195] Шуни қайд этиш керакки, Локк пулга фақат айирбошлаш воситаси ва мол-мулк тўплаш шакли сифатида қарамайди. Олди-сотди жараёни давомида пул худди ер сингари атрибутга айланади: у маълум йиллик даромадни таъминлайди [Қаранг: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money.* – In The Works of John Locke. In Ten Volumes. Vol. V. – London, 1923 (Darmstadt, 1963). – P. 19)]. Пул "ўсади". Бироқ у қандай ўсиши мумкин? Локкнинг айтишича, пул "бир кишининг меҳнати учун мукофот бўлган даромадни бошқа бир кишининг кармонига ўтказади. Натижада *пулнинг тенгсиз тақсимланиши рўй беради*ки, *у ерга нисбатан бўлгани сингари тенгсизликка олиб келади*... Ернинг тенгсиз тақсимланиши (сиз ишлай оладиган ёки ишлашни истаганингиздан кўп ерга эга бўласиз, бошқа биров эса кам ерга эга бўлади) сизнинг *ерингизга ижарачининг пайдо бўлишига олиб келади; ...Худди шундай пулнинг нотенг* тақсимланиши (мен сарфлай оладиган ёки сарфлашни истаганимдан кўп пулга эга бўламан, бошқа биров эса кам пулга эга бўлади) мендан пул қарз олувчи шахснинг пайдо бўлишига олиб келади".

Пулнинг ўсиши тушунчаси билан бир қаторда, биз шунингдек ишчи (ёки, тўғрироқ айтганда, хизматкор) "эркин инсон" бўлиб, "бошқа бировга маълум вақтга ўрнинг ўрин оладиган ҳақ эвазига бажариш мажбуриятини олувчи хизматларни сотади ва ўзини унинг хизматкорига айлантиради", деган ғояга ҳам эга бўламиз. Бу феодал жамиятдаги ўз соҳибига боғлиқ бўлган хизматкор эмас. Бу ўзининг ишчи кучини бозорда бу товарни сотиб олишдан манфаатдор бўлган шахсга сотувчи ишчидир. Моддий тенгсизликка қўшимча равишда бу ерда "меҳнатни сотиб олувчи" билан "меҳнатни сотувчи", пул ва иш жойларига эга шахс билан ўзининг ишчи кучини сотувчи шахс ўртасида фарқ ҳам мавжуддир. Бу ерда Маркс таълимоти билан мутаносиблик яққол кўзга ташланади. Шу билан бир вақтда, Локк билан Маркс чиқарувчи хулосалар бир-биридан жиддий фарқ қилади.

ёрий битим асосида жорий қилиниши туфайли юзага келади. Шундай қилиб, катта мол-мулклар қонуний йўл билан юзага келади. *Шунинг учун йўқсиллар норозилик учун асосга эга* бўлмайдилар, зотан, Локка кўра, ҳар бир киши пулни жорий қилиш ҳақидаги битимнинг қатнашчиси ҳисобланади.

Ушбу босқичда жамият сиёсий маънода ҳали юзага келганича йўқ. Биз ҳозирча табиий ҳолатда турибмиз. Шунинг учун ҳам жамиятни пул жорий қилиниши оқибатида юзага келган мулкий тенгсизликда айблаш учун (сиёсий маънода) асос йўқ[195].

Локкнинг фикрича, сиёсий жамият янги, том маънодаги ижтимоий битимнинг тузилиши натижасида юзага келади. Бироқ бундай битим нима учун зарур? Ахир табиий ҳолатнинг пул аллақачон мавжуд бўлган босқичида ҳамма нарса кўнгилдагидек содир бўлмайдими? Иккита сабаб бу босқични қолдиришга мажбур қилади. Ҳаёт ва мулкни ҳимоя қила оладиган сиёсий ташкилотга эҳтиёж мавжуд бўлади. Ҳар бир киши ўз ҳаётини ҳимоя қилишдан манфаатдор, мулкка эга бўлган шахслар эса қўшимча равишда уни ҳимоя қилишдан ҳам манфаатдор бўладилар. Шунинг учун ҳам бундай ижтимоий битимдан ҳамма — гарчи ҳар хил асосга кўра бўлса-да, — манфаатдор ҳисобланади.

Гап, шундай қилиб, XVII асрнинг иккинчи ярмида, Англия инқилобидан кейин мавжуд бўлган Локка замондош инглиз жамиятига умумий жиҳатдан мос келади. Бу мулкдор табақа сиёсий ҳокимиятга ва айрим юридик ҳуқуқларга эга бўлган синфий давлат эди. Қандай қилиб Локк, ўз назариясини ҳар бир кишининг тенглиги ҳақидаги тахминдан бошлаб, уни мулкий ва сиёсий тенгсизлик мавжуд бўлган жамиятни қонунийлаштириш билан ниҳоялади? Умуман, қандай қилиб сиёсий назария ҳар бир индивиднинг бўлинмас ҳуқуқлари ҳақида гапириб, бир вақтнинг ўзида иқтисодий тенгсизликни ва фақат мулкдорлар учун овоз бериш ҳуқуқини қонунийлаштириши мумкин?

Биз қандай қилиб Локк иқтисодий тенгсизликни ихтиёрий битимдан келтириб чиқарганини кўрдик. Бундан мулкий тенгсизлик учун жамият эмас, балки эркин индивидлар жавоб беради, деган хулоса келиб чиқади.

Шундан кейин Локк мулкка эга бўлган шахслар жамиятда инсоннинг ақл-идрокини мужассам қилади, деб ҳисоблайди. Овоз берувчи ва сиёсий ҳокимиятга эга бўлган шахслар ақл-идрокли бўлиши лозимлиги туфайли, бу овоз бериш ҳуқуқи ва бошқа сиёсий ҳуқуқлар мулкдор табақага берилиши кераклигини англатади. Бундан мулкка нисбатан *мулкий* тенгсизлик *ақл-идрокка* нисбатан тенгсизлик ва *сиёсий ҳокимиятга* нисбатан тенгсизлик билан ёнма-ён туради деган хулоса келиб чиқади. Пулни жорий қилиш ҳақидаги ихтиёрий *битим жуда кўп оқибатларга олиб келди! Имтиёзлардан маҳ-*

рум қилинганлар имтиёзга эга бўлганларни ёки жамиятни бундай тенгсизликларнинг бирортасини ҳам яратишда айблай олмайдилар. Зотан, биз ҳаммамиз битта ихтиёрий битимнинг қатнашчилари ҳисобланамиз.

Бироқ ҳаттоки ҳеч нарсага эга бўлмаганлар ҳам потенциал жиҳатдан ақл-идрокли ҳисобланади. Ҳатто улар ҳам ўзларини ривожлантиришлари ва ўзларига хос бўлган инсоний рационалликни намоён қилишлари мумкин.

Бу мулоҳазада тараққиётга бўлган ишончнинг уруғлари мавжуд бўлиб, уларнинг мевасини биз Маърифат давридан топамиз. Умуман олганда, келажакда барча одамлар моддий ва маданий тараққиёт ёрдамида ақл-идрокли фуқаролар бўла оладилар. Тараққиётга ишонч мавжуд тенгсизликни енгилроқ қабул қилишга имкон беради: келажакда ҳамма яхши яшайди[196].

Сиёсий назариянинг бизга таклиф қилинган талқинидан Локк қаршимизда энг аввало ўзига замондош Англиядаги шароитнинг назарий ҳимоячиси сифатида намоён бўлади. У индивиднинг бўлинмас ҳуқуқлари ҳақидаги умумий ижтимоий тамойиллар ёрдамида сиёсий ва иқтисодий тенгсизликни қонунийлаштиради. Бунда мазкур тенгсизликни асослаш учун оралиқ бўғин бўлиб битимларнинг ихтиёрийлиги ҳақидаги тасаввур хизмат қилади.

Аммо бу ғоялар бошқа мамлакатлар, масалан, Францияда

---

[196] Бугунги кунда XVIII аср вакилларини танқид қилар эканмиз, биз, ҳеч бўлмаганда, жуда эҳтиёткор бўлишимиз керак. Ҳозирги вақтда қашшоқ мамлакатлар келажакда ўзимиз (Ғарбий Европа аҳолиси, хусусан, норвегияликлар – В.К.) сингари яхши яшайдилар, деб ҳисоблаш одат тусига кирган. Бинобарин, мавжуд манбалардан ҳеч тортинмасдан фойдаланиш мумкин. Бироқ келажакда бу манбалар ҳаммага етмаса-чи? Унда *биз* нима қиламиз?

[197] Томас Жефферсон (Thomas Jefferson, 1743–1826) томонидан "табиат қонунлари" ва "ўз-ўзидан кўриниб турувчи" тушунчаларининг *Умумий конгрессга тўпланган Америка Қўшма Штатлари вакиллари Декларациясида* қўлланишига қаранг. "Модомики, воқеаларнинг бориши бирон-бир халқни уни бошқа халқ билан бирлаштирувчи сиёсий алоқани узиш ва бошқа давлатлар билан бирга табиий ва илоҳий қонунлар берувчи ҳуқуққа кўра мустақил ҳолатни эгаллашга мажбур қилар экан, у инсоният фикрига бўлган ҳурмат юзасидан бундай ажралиш сабабларини баён этишга бурчли ҳисобланади.

Биз қуйидаги ҳақиқатларни шак-шубҳасиз деб ҳисоблаймиз: барча одамлар тенг қилиб яратилган ва уларнинг барчасига ўз яратувчиси томонидан <туғма ва олинмас> *шак-шубҳасиз* ҳуқуқлар берилган бўлиб, уларнинг қаторига ҳаёт, эркинлик ва бахт-саодатга интилиш киради. Бу ҳуқуқларни таъминлаш учун одамлар орасида ўзининг адолатли ҳокимиятини бошқарилувчиларнинг розилигидан олувчи ҳукуматлар жорий қилингандир. Агар ҳукуматнинг ушбу шаклни мазкур мақсад учун ҳалокатли бўлиб қолса, халқ уни ўзгартириш ёки йўқ қилиш ва бу халқнинг фикрича, унинг хавфсизлиги ва бахт-саодатига кўпроқ имконият яратишга қодир бўлган тамойилларга асосланган ва ҳокимият ташкилотига эга бўлган янги ҳукуматни таъсис қилишга ҳақлидир. Албатта, эҳтиёткорлик узоқ вақтлардан бери мавжуд бўлган ҳукуматларни аҳамиятсиз ёки муваққат сабабларга кўра ўзгартирмасликни маслаҳат беради. Ва биз, дарҳақиқат, одамлар ўзлари кўниккан ҳукумат шаклларини бекор қилиб, ўз ҳуқуқларини тиклаш ўрнига, жаҳолатга сўнгги имкониятга қадар чидашга тайёрдирлар". – В кн: *Американские просветители.* Избранные произведения. В двух томах. Том 2. – М., 1969. – С. 27–28.

мутлақо бошқача, ижтимоий-танқидий ўрин тутди. Локкнинг сиёсий ғоялари (француз маърифатпарвар файласуфлари ва Шимолий Америка инқилобининг "асосчи-оталари" орқали) кейинги даврларга ҳам катта таъсир кўрсатди[197].

Капиталистик жамиятнинг буржуазия феодал зодагонларга қарши кураш учун ҳам, миллий давлатни барпо этиш учун ҳам абсолют монархга муҳтож бўлмай қолган босқичида Локк либерализмнинг идеологи бўлиб қатнашди, деб ҳисоблаш мумкин. Буржуазия абсолют монархни четлатиш ва сиёсий раҳбарликни ўз қўлига олиш заруратини ҳис қилди. Гап ижтимоий битим ва индивиднинг бўлинмас ҳуқуқлари ҳақидаги ғоялардан бошлаган либерализм ҳақида кетаётир. Либерал сиёсий идеалга мувофиқ, олий суверен халқ ҳисобланади, қонун чиқарувчи ҳокимият буржуазия ва ер эгаларининг вакилларидан иборат миллий ассамблеяга тегишли бўлади, ижрочи ҳокимият эса индивиднинг бўлинмас ҳуқуқларини ҳурмат қилиши лозим бўлган (республикачи ёки монархист) ҳукумат қўлида бўлади.

13-б о б. Лейбниц — монадалар ва белгилаб қўйилган уйғунлик

Ҳаёти. Готфрид Вильгельм Лейбниц (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716) немис эди, аммо, қирол-офтоб Людовик XIV (1638-1715) даврининг файласуфи бўлгани боис, асосан француз тилида ҳамда лотин тилида ижод қилган. Унинг турмуш тарзи Спинозанинг узлатнишин турмуш тарзига тамомила тескари бўлган. Лейбниц том маънодаги дунёвий инсон бўлиб, унинг уйи бутун Европа ҳисобланган. Унинг қобилияти турли назарий ва амалий соҳаларда намоён бўлган. Масалан, у кончилик, сиёсий ислоҳотлар, молия, қонунчилик, оптика, транспорт муаммолари ва илмий ҳамжамиятларни ташкил қилиш билан шуғулланган. Бундан ташқари, Лейбниц жуда кўп саёҳат қилган ва ўзидан 15 мингдан ортиқ хатдан иборат эпистоляр мерос қолдирган. У турли қирол саройлари билан алоқа қилган ва қирол наслидан бўлган шахслар билан таниш бўлган. Назарий миқёсда у фалсафа, теология, ҳуқуқ, физика, тиббиёт, тарих ва филология соҳаларида фаолият кўрсатган. У айниқса Ньютон билан бир вақтда ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда яратган ўзининг дифференциал ҳисоблаш кашфиёти билан машҳур.

Асарлари. Кўплаб асарларидан фақат иккитасини тилга олиб ўтамиз. *Теодицея (Essaias de Theodicee, 1710)*да Лейбниц Худо ва иблиснинг ўзаро алоқаси масалаларини кўриб чиқади ва мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшиси ҳисобланган бу дунёдаги ёмонликлар учун жавобгарликдан Худони халос этишга уринади. *Монадология (Monadologie, 1714)*да асосий ва фундаментал элементлари "монадалар" бўлган оламнинг тузилиши муҳокама қилинади. Лейбниц шунингдек Локкнинг эпистемологиясини *Инсон билиши ҳақидаги янги тажрибалар (Nouveaux essais l'entendement humain, 1703)*да танқидий таҳлилдан ўтказган.

Мақсад ва сабаб — янги синтез

Лейбниц дунёнинг механистик манзарасини телеологик (аниқ мақсадга йўналтирилган) олам ғояси билан келиштиришга интилади. Қисқача айтганда, Лейбниц механистик манзара чуқурроқ қараганда изчил, телеологик бўлган оламни фақат юзаки тушунтиради, деб ҳисоблайди. Кўр-кўрона ҳаракат қилаётгандек кўринувчи механик сабаблар оқибат натижада Илоҳий ниятни назарда тутади. Бундан келиб чиқиб, Лейбниц, юзаки қараганда моддий ва пассив бўлиб туюлувчи нарсалар ўз моҳиятига кўра кучлардир, деб ҳисоблайди. Механистик ва моддий олам учун номоддий, телеологик "пойдевор"ни Лейбниц қандай ўрнатганини қисқача кўриб чиқамиз.

Кучларнинг марказлари сифатида характерлаш мумкин бўлган айрим жисмонан бўлинмас асос элементларга етишмагунимизга қадар алоҳида нарсалар бўлиниш хусусиятига эга

бўлиши мумкин. Лейбниц бу элементларни *монадалар* деб атайди. Монадалар оламни ташкил қилувчи асос элементлар ҳисобланади.

Монадалар ноорганик таналардан инсон руҳигача бўлган барча мавжуд нарсаларга турли даражада хос онгга эга бўлади. Монадалар, шундай қилиб, маълум иерархиянинг бир қисми ҳисобланади. Шу билан бир вақтда алоҳида монадага бошқа монадалар таъсир қилмайди. Талабалар ҳазил қилганидек, монадаларнинг эшик-деразаси бўлмайди. Улар бир-бири билан алоқа қилмайди ва бир-бирига таъсир кўрсатмайди. Улар бир-бирига нисбатан шундай уйғун равишда ҳаракат қиладиларки, руҳий ва моддий ҳолатлар ўртасида ўзаро боғлиқлик юзага келади. Бу барча монадаларнинг ўзига хос бир хилда "дастурлаштирилганлиги" туфайли рўй беради. Барча монадалар битта илоҳий режага мувофиқ ҳаракатга келтирилгандир. Худо оламни шундай лойиҳалаштирган ўзига хос универсал инженер бўлиб қатнашадики, бунда монадалар, масалан, руҳ ва тана бир-бири билан мувофиқлашади. Бу маънода барча нарсалар, барча монадалар Худо орқали алоқа қилади. Оламнинг *телеологик жиҳати* айнан шунда намоён бўлади. Лейбницнинг сўзлари билан айтганда, монадалар *белгилаб қўйилган уйғунликнинг* бир қисми ҳисобланади.

Мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшиси

Модомики, Худо оламда рўй берувчи ҳамма нарсаларни лойиҳалаштирган инженер экан, унда бу оламда ёмонликнинг мавжудлигини қандай тушунтириш мумкин? Ахир Худо бир вақтнинг ўзида ҳам марҳаматли, ҳам ҳамма нарсани билувчи ҳисобланади. Лейбниц *ҳақиқатнинг икки турини*: зарур (мантиқий) ҳақиқатлар билан аслидагидан бошқача бўлиши мумкин бўлган аниқ ҳақиқатларни фарқлайди. Аниқ ҳақиқатлар эмпирик шарт-шароитларга боғлиқ бўлиб, эҳтимоллик даражалари билан характерланади ва шунинг учун улар вариантларда мавжуд бўлади. Зарур (мантиқий) ҳақиқатларни ҳатто Худо ҳам ўзгартира олмайди. Аниқ ҳақиқатлар масаласига келганда, Худо, марҳаматли ва ақл-идрокли, ҳар хил эмпирик ҳолатлар орасидан энг яхши комбинацияни танлаб олади. Аниқ ҳақиқатларни алоҳида кўриб чиқишда алоҳида одамга айрим ҳолатлар, агар улар бошқача бўлса, яхшироқ бўлиши мумкиндек бўлиб кўриниши мумкин. Бироқ, агар биз Худо сингари ҳамма нарсани кўришга қодир бўлганимизда, биз яшаётган дунёда ҳамма нарса энг яхши тарзда тузилгани, яъни Худо мумкин бўлган комбинациялардан энг яхшисини танлаганини билган бўлардик.

Шунинг учун Лейбниц *ҳамма нарса ўз асосига эга* деб кўрсата олади. Бу асос ё мантиқан зарур бўлади, ё дунё мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшиси бўлиши ҳақидаги талабдан келиб чи-

қади. Бинобарин, биз *мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшисида* яшаймиз.

Хуллас, Лейбницнинг фалсафаси Худо танлаган дунёни оқлашдан иборатдир. Худо дунёда мавжуд ёмонлик учун жавобгар эмас. Сиёсий нуқтаи назардан бу бир вақтнинг ўзида мавжуд жамиятни ҳам оқлаш деб айтиш мумкин. Модомики, биз дунёларнинг энг яхшисида яшар эканмиз ва унда биз дуч келадиган азоб-уқубат ва муҳтожликлар биз учун мумкин бўлган азоб-уқубат ва муҳтожликларнинг энг ози экан, унда жамиятни ўзгартириш истаги учун асос жуда камдир. Теодицея, шундай қилиб, бир вақтнинг ўзида мавжуд жамиятни ҳамда яшаш шароитлари ва ҳокимиятни тақсимлаш борасида мавжуд тенгсизликни қонунийлаштириш воситаси сифатида ҳам фаолият кўрсатади.

Шунингдек, Лейбницнинг сиёсий фалсафаси аниқ *индивидуализмни* ифодалайди, деб ҳам айтиш мумкин: ҳар бир монада ўзига хос бўлиб, унга бошқа монадалар таъсир қилмайди. Иккита бир хил монада (индивид)нинг мавжуд бўлиши мумкин эмас, зотан Худо энг яхши имкониятни танлайди. Бундан ташқари, икки тўлиқ айний ҳодиса ўртасида рационал танловни амалга ошириб бўлмайди, чунки улардан исталган бирини танлаш учун бир хил маъқул асослар мавжуд. Бироқ, агар Худо танлайдиган бўлса, Унинг рационал танлови шарти бўлиб тўлиқ айний индивид (нарса)ларнинг йўқлиги ҳисобланади. Бундан радикал метафизик индивидуализм келиб чиқади: олам чексиз миқдордаги индивидуал субстанциялардан ташкил топади.

Шу билан бир вақтда бу ҳар хил индивидлар, бир-бирига бевосита таъсир қилмаган ҳолда, бир-бири билан уйғунликда бўлади. Улар бавосита, белгилаб қўйилган уйғунлик орқали ўзаро алоқа қилади. Сиёсий жиҳатдан буни шундай тасаввур қилиш мумкин: Лейбниц одамлар ҳақида *жаноб* билан *қулни* бу тушунчаларнинг феодал маъносида бир-бирига қарши қўйиш доирасида фикр юритмайди. Бу маъно шундан иборат эдики, жаноб билан қулнинг айнан ўхшашлиги уларнинг бир-бирига ўзаро муносабатида аниқланарди, бунда уларнинг биринчиси иккинчиси учун танларди. Лейбницнинг фикрича, одамлар ўртасидаги ўзаро алоқа зоҳирий мажбурликсиз, индивиднинг интернализация қилинган нормалар (белгилаб қўйилган тартиб)га боғлиқ бўлган спонтан ҳаракатлари натижасида рўй беради. Бу, афтидан, ҳеч ким зоҳирий мажбурлик асосида ҳаракат қилмайдиган капиталистик бозор иштирокчиларининг хулқ-атворига жавоб беради. Иштирокчилар ҳар бирининг ўзида бўлган бозор иқтисодиёти тамойилларидан келиб чиқади.

14-б о б. Беркли — эмпирицизмнинг ички танқиди

Ҳаёти. Жорж Беркли (George Berkeley, 1685—1753) ирланд епископи бўлган.
Асарлари. Унинг энг машҳур асарлари *Инсон билимининг тамойиллари ҳақида трактат (Treatise on the Principles of Human Knowledge, 1710)* ва *Гилас билан Филонус ўртасидаги уч суҳбат (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713)* ҳисобланади.

"Esse" = "percipi". Идеалистик эмпирицизм

Беркли ўзини тўғри фикр ва теистик дунёқараш (христианлик дунёқараши)ни атеизм ва материализмдан ҳимояловчи деб ҳисоблайди. У тўғри фикрни метафизикадан, теистик дунёқарашни эса — атеизм билан материализмдан ҳимоя қилади. Материя мавжуд эмас ва Худо биз билан бевосита ҳиссий идрок орқали мулоқот қилади, деб кўрсатиб, у тўғри фикр ва христианлик эътиқодини келиштира олдим, деб ўйлайди. Беркли бундай хулосага ўзидан олдинги эмпирицистлар, жумладан, Локкнинг эпистемологик қарашларини танқидий ривожлантириш йўли билан келади.

Локк бирламчи ва иккиламчи сифатларни фарқлайди. Бирламчи сифатлар (кўлам, шакл, қаттиқлик)ни биз нарсаларнинг ўзида бўлган ва бизнинг улар *ҳақидаги* ҳиссий таассуротларимиз (импрессиялар)га мос келувчи сифатлар деб тушунамиз. Биз нарсалар билан боғловчи ранг, ҳид, таъм ва ш.к. таассуротлар эса, аксинча, нарсалардаги тегишли сифатларни ифодалаймайди. Нарсалар бизнинг сезги органларимизга таъсир кўрсатиб, бу иккиламчи таассуротларни туғдиради.

Локк *иккиламчи сифатларнинг субъективлиги* ҳақидаги тезисни ҳимоя қилади: нарсалардан келиб чиқувчи маълум стимуллар таъсирида барча одамлар ранг ва таъм сингари сифатларни идрок қиладилар. Булар нарсаларда топиб бўлмайдиган, аммо нарсалардан олинган таассуротлар натижасида бизда маълум гарзда туғилувчи хоссалар (атрибутлар) бўлиб ҳисобланади.

Бинобарин, Локк бизнинг тасаввуримиздаги дунё (ғоялар, ҳиссий таассуротлар) билан ҳақиқий, бизнинг сезги органларимизга боғлиқ бўлмаган дунёни ажратади. Сўнгги дунё ҳақида биз фақат тахмин қилишимиз мумкин. Беркли бу ажратишни рад этади. Биз ҳиссий идрок қилувчи дунё ягона мавжуд дунё ҳисобланади. Бизнинг тасаввурларимиз асосида ётувчи ва биз идрок қилувчи дунёни пайдо қилувчи ҳиссий идрок қилинмайдиган ҳеч қандай объектлар мавжуд эмас.

Берклининг далили шундан иборатки, Локкнинг ажратишига асосланишда ҳеч қандай маъно йўқ. Ахир биз кўлам (бирламчи сифат)ни ранг (иккиламчи сифат)сиз тасаввур қилишимиз мумкинми? Йўқ, деб жавоб беради Беркли. Кўлам ҳақидаги фикр, айтайлик, атиргулнинг кўлами ҳақидаги фикрни унинг ранги ҳақидаги қандайдир тасаввурдан ажратиб бўлмайди. Тўғри, биз қизил рангни атиргулдан фикран ажратишимиз мумкин. Шунга қарамай, атиргулнинг кўламлилиги ҳақида ўйлаганимизда, у оқ ёки қора ёки бошқа қандайдир рангда, яъни ўзининг ранги туфайли атрофидаги бошқа нарсалардан фарқли эканлигини тасаввур қиламиз. Атиргулнинг кўламлилиги ҳақидаги тасаввур атиргул билан хона ўртасидаги рангли контраст туфайли юзага келади. Биз ҳеч бўлмаганда атиргулнинг контурини — масалан, оқ фонда қора чизиқ ўтказган ҳолда — чизишимиз керак бўлади.

Бироқ, агар биз нарсалар бизга боғлиқ бўлмаган ҳолда эга бўлган хоссаларни бизга боғлиқ бўлган хоссалардан ажратишга қодир бўлмасак, унда биз барча хоссалар аслида субъективдир, деб айтишимиз керак бўлади. Биз ранг, ҳид, ҳарорат сингари хоссалар бизга боғлиқ бўлишини кўрсата оламиз. Агар барча хоссалар бир хил бўлиши керак бўлса, унда кўлам, шакл ва оғирлик ҳам бизга боғлиқ бўлиши лозим.

Иккиламчи сифатлар ҳақидаги тезис дунёнинг механистик манзараси билан узвий боғлиқ. Агар биз механика тушунчалари бизга нарсалар аслида қандай эканлигини кўрсатади, деб ҳисобласак, айнан шундай фалсафий (онтологик) нуқтаи назарни эса биз дунёнинг механистик манзараси деб атаймиз, унда бошқа хоссаларни субъектив деб ҳисоблашга уриниш табиий бўлади. Аммо иккиламчи сифатлар ҳақидаги тасаввур дунёнинг механистик манзарасидан қатъи назар — масалан, релятивизм билан боғлиқ далил сифатида ҳам юзага келиши мумкин. Бинобарин, айрим хоссалар кузатувчининг ҳолатига боғлиқ бўлади. Улар кузатувчига нисбатан нисбий ҳисобланади. Масалан, бир сувнинг ўзига муздай қўлни солганимизда илиқ, илиқ қўлни солганимизда муздай бўлиб туюлади. Бу ҳолда сув илиқми ёки муздайми? Ёки у бир вақтнинг ўзида ҳам илиқ, ҳам муздайми? Агар охирги саволга тасдиқловчи жавоб берадиган бўлсак, унда биз битта нарсага бир-бирига зид хоссаларни юклашимиз керак бўлади. Айримлар, нарса ўз ҳолича илиқ ҳам, муздай ҳам бўлмайди, деб айтиш энг маъқул жавоб бўлади, деб ўйлайдилар. Унинг бу хоссалари у ёки бу тарзда уни идрок қилувчи субъектга нисбий бўлади.

Худди шундай далиллар ранг, ҳид ва таъмни идрок қилиш муносабати билан ҳам юзага келади. Аммо айрим хоссалар нисбий эканлигини кўрсата олишимиздан, улар нарсанинг ўзига тааллуқли эмас, деган хулоса келиб чиқмайди. Бу маънода ҳиссий сифатларнинг субъективлиги ҳақидаги фикр уларнинг нисбийлигини тушунтириш усулларидан *бири* бўлиб ҳисобланади.

Бироқ бирламчи хоссалар, бавосита ҳиссий сифатлар ҳам, ташқи нарсалар, моддий субстанцияларга боғлиқ эмасми? Айнан шу тахмин, Берклининг фикрича, метафизик спекуляция ҳисобланади. Бундай моддий субстанциялар ҳақида биз аслида нима *биламиз*? Агар бизнинг барча билимимиз ҳиссий таассу-

ротларга асосланса, унда биз бундай моддий субстанциялар ҳақида ҳеч нарса била олмаймиз. Улар ҳақидаги тасаввур метафизик конструкция ҳисобланади.

Биз, масалан, пишлоқ бўлаги моддий, деб айтганимизда қўллайдиган оддий материя тушунчаси фалсафий материя тушунчасидан фарқли бўлиб, унга мувофиқ материя барча моддий нарсаларнинг умумий номи ҳисобланади. Бу ном кўзга кўринмайдиган субстанцияларни белгилайди. Беркли оддий, кундалик материя тушунчасини эмас, балки фалсафий материя тушунчасини рад этади.

Беркли оддий материя тушунчасини ҳиссий таассуротларга доир масала сифатида талқин қилади. Пишлоқ бўлаги биз нормал шароитларда пишлоқ бўлаги сифатида идрок қилувчи ҳиссий таассуротларнинг йиғиндиси ҳисобланади.

Хуллас, имматериализм йўналишида ташланган биринчи қадам материянинг хоссалар йиғиндисидан фарқли эканлигини рад этишдан иборатдир. Иккинчи қадам эса хоссаларни ҳиссий таассуротлар сифатида талқин қилишдан иборат бўлади.

Бироқ биз, бир томондан, сезги органларига эга субъектни ва, иккинчи томондан, моддий нарсаларни тасаввур қилишимиз ва бунда ташқи нарсаларга доир ҳиссий таассуротлар бизнинг сезги органларимиз томонидан идрок қилинади, деб ҳисоблашимиз керак эмасми? Йўқ, деб жавоб беради Беркли. Бундай эпистемологик модель — *репрезентатив реализм* (реализм — ташқи нарсалар мавжуд бўлиб, субъектга нарсаларни *намоён* ёки *репрезентация қилувчи* ҳиссий таассуротлар воситасида берилади) — ташқи моддий нарсаларнинг мавжудлиги ҳақидаги қоидага асосланади. Аммо, қатъий қилиб айтганда, биз ташқи нарсалар ҳақида ҳеч қандай билимга эга эмасмиз, зотан биз билишимиз мумкин бўлган ягона нарса бу бизнинг ҳар хил ҳиссий таассуротларга эга эканлигимиздир. Бу ҳиссий таассуротлар билимнинг асосий ва ягона негизи ҳисобланади. Бу негиздан келиб чиқиб у нимадан пайдо бўлгани, яъни ташқи моддий нарсалар ҳақида ҳеч нарса билиб бўлмайди.

Бундан биз ортиқ реалликни иллюзиядан фарқ қилишга қодир эмасмиз, деган хулоса келиб чиқмайдими? Йўқ, деб жавоб беради Беркли. Доимий равишда ва бизнинг иродамиздан қатъи назар пайдо бўлувчи ҳиссий таассуротлар реалликни намоён қилади. Ора-сира (эҳтимол, бизнинг иродамизга кўра) пайдо бўладиган таассуротларга ҳам худди шундай сифатда қараб бўлмайди. Биз ўзимиз *девор* деб атайдиган нарса ҳақида доимий ҳиссий таассуротларга эгамиз ва уларни ўз иродамизга кўра яратмаймиз. Биз девор атрофида сайр қилишга қарор қилиб, бирон-бир бошқа жойга бориб қолмаслигимизни биламиз. Бу ерда биз реаллик билан тўқнаш келамиз. Аммо биз, агар истасак, маълум маънода гном ёки алвастини ҳам тасаввур қилишимиз мумкин. Бу ҳолда гап, худди даҳшатли туш билан бог-

лиқ ҳолда бўлгани сингари, реаллик ҳақида бормайди. Гарчи даҳшатлар бизнинг иродамизга боғлиқ бўлмаган ҳолда пайдо бўлса-да, аммо улар ора-сира – жумладан, биз бедор ҳолатда бошдан кечирувчи воқеа-ҳодисалар муносабати билан пайдо бўлади. Шунинг учун *биз тунги алаҳлаш вақтида бошдан кечирувчи нарсалар* реал деб кўрсатиш учун асос мавжуд эмас.

Хуллас, Беркли биз реаллик билан иллюзияни фарқлашимиз мумкин, деб ҳисоблайди[198]. Бироқ, биз реаллик ҳақида гапирганда нимани назарда тутамиз? Фақат бизнинг иродамизга кўра пайдо бўлмайдиган доимий ҳиссий тасаввурлар орқали эга бўлинадиган нарсаларни. Айнан шу ва фақат шу нарсалар "реаллик" иборасини ифодалайди. Бунга таассуротлар ҳиссий идрок қилинмайдиган моддий субстанциядан пайдо бўлишини қўшимча қилиб, биз маъқул тушунтиришга кўмаклашмаймиз, балки метафизик конструкцияларни киритиш йўли билан чалкашликка сабаб бўламиз.

Мавжуд бўлиш (бирон-бир нарса сифатида) идрок қилинувчи бўлишни (бирон-бир нарса сифатида)ни англатади: *"esse" = "percipi"*. Бу биз деворга орқа ўгириб, уни бошқа идрок қилмай қўйганимизда, деворнинг ғойиб бўлишини англатадими? Ахир деворнинг мавжудлиги девор биз унга нормал кўриш шароитларида қараганимизда ҳиссий сезилиши (ёки идрок қилиниши)ни англатади-ку. Мавжуд бўлиш қандайдир ақл-идрокли мавжудот томонидан идрок қилинишни англатади. Бинобарин, мавжуд бўлмаган қандайдир нарса у *чиндан* ҳам идрок қилинишини эмас, балки бу қандайдир нарса нормал шароитларда идрок қилиниши *мумкинлигини* англатади. Инкор шаклида айтадиган бўлсак: идрок қилинмайдиган нарса мавжуд бўлмайди[199].

---

[198] Беркли реаллик билан иллюзия ўртасида ўтказувчи фарқ аниқ ва ойдин ғоялар билан бундай бўлмаган ғоялар ўртасида ҳамда иродамизга бўйсунувчи ва бўйсунмайдиган ғоялар ўртасидаги фарққа асосланади. Реалликни ҳаётга тўлиқ бўлган, яхши тартибга солинган ва бизнинг иродамизга бўйсунмайдиган кучли ва аниқ ғоялар намоён қилади.

Берклининг фикрича, рўй бераётган воқеа-ҳодисаларни тушуниш ва идрок қилиш – ғояларга эга бўлиш – бир вақтнинг ўзида ҳам тушунчалар, ҳам *"кўргазмали" тасаввурлар* ёрдамида *ҳиссий сезиш ва фикрлашни* англатади.

Эътироз: сичқонни идрок қилиш уни фикран тасаввур қилишдан фарқ қилади. Худди шу сингари, доиранинг фикрий образи *доира* тушунчасидан фарқ қилади.

[199] Тасаввур ёки идрок қилиб бўлмайдиган нарсалар мавжуд деган фикр хийла жумбоқлидир. "*X* мавжуд, аммо идрок қилиниши мумкин эмас". Бу фикрнинг жумбоқлилиги шундан иборатки, маълум маънода биз бу фикрни айтиш учун *X* ни тасаввур қилишимиз керак. Аммо бу жумбоқ *X* идрок қилинишидан қатъи назар мавжуд бўлиши мумкинлигига зид эмас.

Субстанция – йўқ, Худо – бор!

Беркли мавжуд нарсалар (*esse*) фақат идрок қилинувчи нарсалар (*percipi*)дир, деб ҳисобламайди. Унинг фикрича, *мавжуд бўлиш идрок қилиниш демакдир* тамойили идрок қилинувчи *кимнидир* назарда тутади. Идрок қилиш тушунчаси шак-шубҳасиз *субъект* (руҳ) тушунчасига боғлиқдир. Идрок қилувчи кимдир бўлиши керак. Бу субъект учун мавжуд бўлиш *идрок қилишни* англатади, яъни унинг учун *esse= percipi* билан мос келади. Айнан шу ерда ўйинга инсоннинг онги, субъект қўшилади.

Аммо, Берклининг фикрича, бутун реалликни қамраб олган ва идрок қилинадиган жамики нарсаларни ҳар доим идрок қиладиган онг ҳам мавжуд. Бу онг – Худо. Худо барча нарсаларнинг таянчидир *(sustains)*. Бинобарин, бу ҳолда *esse = percipi:* барча нарсалар уларни Худо идрок қилгани туфайли мавжуддир.

Айнан Худо тажриба, яъни реалликнинг доимийлиги ва батартиблигини таъминлайди. Ҳодисаларнинг зарур алоқалари Худода пайдо бўлади [15- бобда Юмнинг позициясига қаранг].

Беркли Худо мавжудлигининг қуйидаги исботини таклиф қилади. Шундай ғоялар (яъни ҳиссий таассуротлар) борки, мен уларни ўз иродамга кўра пайдо қила ва тўхтата оламан. Шундай ғоялар ҳам борки, улар менинг иродамга бўйсунмайди. Бу ғояларнинг сабаби менинг ўзимдан ташқарида бўлса керак. Хўш, уларнинг сабаби нима? Материя эмас, чунки у йўқ; бошқа ғоялар ҳам эмас, чунки ғоялар пассив. Бинобарин, бошқа бир руҳ (субъект) бўлиши керак. Бу руҳ қудратли бўлиши лозим, чунки у бошқа ҳамма нарсаларнинг сабабчиси бўлиши керак. У меҳрибон ва доно бўлиши лозим, чунки шундай тўғри ва изчил тартибни ярата олган. Бу руҳ христианлар Худоси ҳисобланади.

Худо ғоя бўлмагани туфайли, биз Уни идрок қила (сеза) олмаймиз. Бу маънода Худо дунёда эмас, яъни ғоя бошқа ғоялар орасида эмас. Аммо дунёнинг, тартибга солинган ғоялар ранг-баранглигининг мавжудлиги Худонинг бўлиши кераклигини кўрсатади.

Локк учун материя (ва Кант учун *ўзидаги нарса*) қандай ўрин тутса, Беркли учун ҳам Худо тахминан шундай ўрин тутади. Худо барча ҳиссий идрокларнинг ҳиссий идрок қилинмайдиган сабаби ҳисобланади. Ҳиссий таассуротларга нисбатан Худо икки хил роль ўйнайди. У бизнинг ҳиссий таассуротларимиз *сабабчиси* ҳисобланади ва Унинг ўзи *барча ҳиссий таассуротларни идрок қилади.*

Хўш, фалсафий материя тушунчасини Худо ҳақидаги тасаввурга алмаштириш натижасида биз нимага эга бўлдик? Бунга материя жонсиз, Худо эса яратгувчи, ўз паноҳида сақловчи ва марҳамат кўрсатувчидир, деб жавоб бериш мумкин.

Худо барча нарсаларнинг сабабчиси эканлиги ҳақидаги тасаввурга қарши бу Локкнинг материя барча ҳиссий тасаввурларнинг сабабчиси эканлиги ҳақидаги таълимотига ўхшаб кетади, деб эътироз билдириш мумкин. Худо барча ҳиссий таассуротларни қамраб олишини назарда тутувчи ғояга қарши биз ўз ҳиссий таассуротларимизни шундай йўсинда қабул қиламизки, бошқа ҳеч ким уларни худди биз сингари ифода эта олмайди, деб эътироз билдириш мумкин. Биз чуқур шахсий аҳамиятга молик ниманидир бошқалар билан ўртоқлашишимиз мумкинлиги ҳақидаги ғоя жуда ажойибдир.

Хуллас, эмпирицистик эпистемологияни танқидий ривожлантириб, Беркли *идеализмга* — зотан хоссалар билан мавжудликни у субъектга боғлайди, — ва *теизмга* — зотан Худо чиндан ҳам барча нарсаларни яратгувчи ўша Ягонадир — келади.

Бу ақлга қанчалик тўғри келиши, ёки *common sense* эса бошқа масаладир. Беркли қатор жиддий қийинчиликларга — масалан, ҳиссий тасаввурлар шахсий бўлиб, ташқи нарсалар мавжуд бўлмаган тақдирда биз ҳаммамиз бир хил нарсаларни қайси маънода сезамиз ва идрок қиламиз, деган масалада — дуч келади. Ҳаттоки, Худо бизни девор ҳақидаги сифат жиҳатидан бир хил ҳиссий таассуротлар билан тўлдиради, деб айтганимизда ҳам, сон нуқтаи назаридан, "девор" ҳақида икки хил ҳиссий таассурот мавжуд бўлади: бири сизда, иккинчиси — менда. Эҳтимол, бир хил винони ичаётган ва битта ўша атиргулнинг ҳидини ҳис қилаётган иккита одамнинг ҳар бири ҳар хил ҳиссий таассуротларга эга бўлишига "соғлом ақл" бовар қилса керак. Аммо унинг, битта деворга қараётган иккита одам ҳар хил ҳиссий таассуротларга эга бўлади ва, бинобарин, битта ўша нарсани кўрмайди, деган фикрга қўшилиши қийин бўлади.

Хуллас, Берклининг эпистемологиясига мувофиқ, борлиқнинг икки шакли мавжуд: онг ва ҳиссий таассуротлар, яъни идрок қилувчи ва идрок қилинувчи. Локк сингари, Беркли ҳам ментал субстанцияларнинг мавжудлигини тан олади ва бунда одамлар билан Худога ишора қилади. Аммо, Локка қарши ўлароқ, Беркли ташқи моддий субстанция ғоясидан қатъий воз кечади. Кейинчалик биз Юм эмпирицизмни ниҳоят даражада ривожлантириб, ҳатто ментал субстанцияларнинг мавжудлигини ҳам рад этганини кўрамиз. Фақат *таассуротларгина (impressions)* мавжуддир.

Бевосита ҳиссий таассуротлар ва ташқи дунё муаммоси атрофида баҳс бизнинг давримизда ҳам, масалан, Мур, Айер ва бошқалар томонидан давом эттирилмоқда. Таклиф қилинган позициялардан *бири* қуйидагича. Одатда, эмпирик фикрлар мутлақо аниқ бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайдилар [масалан, Декартнинг шубҳасига солиштириш мумкин]. Агар кузатувга доир *мутлақо* аниқ ҳисобланган фикрларни қайд этишга қаттиқ ҳаракат қилинса, унда бизнинг бевосита тажрибамиз ҳақидаги фикрлар мутлақо тўғридир, деб айтиш қизиқарли бўлади. Биз қизил рангли юзани идрок қилиб, бу идрокни қайд этсак, бундай қайд этиш мутлақо аниқ бўлади. Бу ўринда биз бу юза бошқа одамларга ҳам қизил бўлиб туюлиши ҳақида гапирмаймиз. Айни дамда ўзимиз

идрок қилишимиздан бошқа ҳеч нарса талаб қилинмайдиган *бевосита ҳиссий тассуротни* кўпинча *ҳиссий маълумот* деб атайдилар. Аммо бундай ҳиссий маълумотлар фақат идрок қилувчи субъект учунгина мавжуд бўлади. Бу ҳолда нимага асосланиб ташқи объектлар ҳақида гапириш мумкин? Ҳиссий маълумотлар муаммоси, демак, Берклининг идеалистик эмпиризми муаммолари билан боғлиқ. Биз ташқи дунё ва бошқа объектларни билишимиз мумкинми? Умуман, ҳиссий маълумотлардан бошқа қандайдир ташқи нарсалар ҳақида гапириш маънога эга бўладими?

Одатда бевосита ва билвосита тажриба шундай фарқланади. Биз қизил осмонни кўряпмиз. Бу бевосита тажриба. Бундан осмоннинг қизиллигига ботаётган қуёшнинг шафағи сабаб бўлган, деб хулоса чиқариш мумкин. Оқибатдан сабабга қараб чиқарилган бу хулоса биз "бавосита тажриба" деб ҳисоблайдиган нарсанинг ўзидир. Аммо ҳиссий маълумотлар муаммоси туфайли бевосита ва бавосита тажриба бошқача йўсинда фарқланади. Биз бевосита идрок қилувчи нарса қизилнинг ҳиссий тассуроти ҳисобланади. Биз бавосита идрок қилувчи нарса эса қизил осмон ҳисобланади.

Тўғри, биз нарсаларга хоссаларни тажриба асосида юклаймиз. Аммо бундан биз ҳиссий таассуротларни идрок қиламиз деган хулоса келиб чиқмайди. Юкланувчи хоссалар *бизнинг* хоссаларимиз ҳисобланмайди. Чунончи, биз хонанинг иссиқ эканлиги билан хона фақат иссиқ туюлиши ўртасида фарқ ўтказамиз. "А: Бу ер иссиқ. Б: Йўқ, сени безгак тутяпти, иситманг баланд".

Тасаввур — бу кўрилувчи манзарага эга бўлиш эканлигидан келиб чиқиб, Беркли умумий тушунчаларнинг қўлланишини танқид қилади. Масалан, биз кентавр ва гномларни тасаввур қила оламиз, яъни биз тасаввурдаги бу образларни яратиш учун ҳиссий таассуротларни қўллашимиз мумкин. Улар оддий ҳиссий таассуротларнинг "шубҳали" комбинациялари ҳисобланади. Фақат оддий бўлган ёки мураккаб бўлиб, аммо доимий равишда пайдо бўлиб турадиган таассуротларгагина ишониш мумкин. Биз ҳақиқатнамо комбинацияларни таниб олишимиз, уларнинг мунтазам ва доимий пайдо бўлишини идрок қилишимиз мумкин. Аммо биз *инсон, материя, ҳаёт* ва ш.к. умумий ғояларни идрок қила олмаймиз, яъни биз умумий ғояларни идрок қилишга қодир эмасмиз.

Хуллас, Беркли фалсафий материя тушунчасини *концептуал номинализм* нуқтаи назаридан рад этади. Материя умумий тушунча сифатида фикрланади, аммо биз умумий тушунчаларни тасаввур қила олмаймиз. Модомики, фақат биз тасаввур қила оладиган нарсаларгина мавжуд экан, унда материя мавжуд эмас.

Биз "от", "одам" ва ш.к. сўзларни нутқ нисбатан содда бўлиши учун қисқартма тарзида қўллаймиз. Аммо тилнинг бундай қўлланилиши бизни алдамаслиги ва *от* ёки *уй* сингари умумий тушунчалар мавжудлигига ишонч пайдо қилмаслиги керак.

Берклининг тил назарияси сўзлар уларнинг маъноси ҳисобланган ҳиссий таассуротларни белгилашини назарда тутади. "Олма" сўзи олмадан олинган ҳиссий таассуротларга ишора қилади, яъни бу сўзнинг маъноси биз олмадан олувчи ҳиссий

таассуротларнинг занжири ҳисобланади. "Материя" сўзи маъносиздир, чунки у бундай ҳиссий таассуротларга ишора қилмайди.

Шундай қилиб, биз Локк эпистемологиясининг айрим қоидалари (бирламчи ва иккиламчи сифатларнинг фарқланиши, ҳиссий тасаввурлар билишнинг асосий негизи эканлиги ҳақидаги репрезентатив реализм) биз эмпиризм деб атаган эпистемологик анъанада қандай ривожлантирилганини кўриб чиқдик. Локк томонидан яратилган ассоциатив психология уфқи доирасида бўлган Юм учун ва ўз фикр-мулоҳазаларининг таянч нуқтаси сифатида асосан мантиқ ва илмий методдан фойдаланган кейинги эмпирицистлар учун эмпиризмнинг радикал кўриниши ҳар томонлама муҳокама предметига айланди. Агар бутун билиш ҳиссий таассуротлар ёки уларнинг йиғиндисига олиб бориб боғланар экан, унда фақат эмпирицистик тезисни ўз ҳолича қонунийлаштиришгина қийин бўлмайди. Чунки унда ўз-ўзини референцияловчи нозиддиятлиликнинг йўқлиги ҳақидаги классик далил кучда қолади [Протагорнинг биз-нинг талқинимиздаги шунга ўхшаш далилларига қаранг]. Бундан ташқари, эмпиризмнинг радикал шакли — масалан, ташқи дунёни ва бошқа онгларнинг мавжудлигини билишга нисбатан, — скептицизмга олиб келади. Бу масалалар ҳозирги замон таҳлилий фалсафасининг эътибор марказида қолиб келаётир [29- бобга қаранг].

15-б о б. Юм — эмпирицизм танқид сифатида

Эмпирицистик танқид. Сабабият ҳақида тасаввур

Фома Аквинский учун табиий ҳуқуқ концепцияси Худо томонидан ўрнатилган объектив тартиб билан боғлиқ бўлган эди. Локк учун бу концепция ҳаракатланувчи субъект сифатидаги инсон билан боғлиқ бўлди. Алоҳида индивид бўлинмас ҳуқуқларга эга деб ҳисобланди. XVIII аср мобайнида табиий ҳуқуқ концепциясини романтиклар ҳам, эмпирицистлар ҳам (Юм) танқид қилдилар. Романтиклар табиий ҳуқуқ концепциясининг *умумий* аспектини танқид қилдилар ва ҳар бир халқ унинг тарихий ривожланиши билан белгиланувчи ўзига хос қонунларига эга бўлади, деб кўрсатдилар. Эмпирицистлар бу концепцияни эпистемологик таҳлил асосида танқид қилиб, ундан биз табиий ҳуқуқ концепцияси назарда тутувчи меъёрларнинг тўғрилиги ҳақида билимга эга бўла олмаймиз, деган хулоса чиқардилар.

Ҳаёти. Давид Юм (David Hume, 1711—1776) Маърифат даврида Вольтер (Voltaire, 1694—1778) ва Руссо (Rousseau, 1712—1778) билан деярли бир вақтда яшади. Юмнинг асосий фалсафий ғоялари жуда эрта ривожланди. "*Инсон табиати ҳақида трактат" (A Treatise of Human Nature)*ни эълон қилганида у ҳали ўттиз ёшга ҳам тўлмаган эди. Юм бу асар катта шов-шувга сабаб бўлади деб ўйлаган эди, аммо у бошида ўқувчиларда жуда кам қизиқиш уйғотди. Кейинчалик унинг фалсафасига қизиқиш пайдо бўлди. Бугунги кунда Юм эмпирицистик мактабнинг буюк файласуфларидан бири ҳисобланади.

Классик инглиз эмпирицизми ҳақида гап кетганда, одатда Локк, Беркли ва Юм назарда тутилади.

Асарлари. Юмнинг қуйидаги асарларини кўрсатиб ўтиш мумкин: "*Инсон табиати ҳақида трактат"* (1739), "*Ахлоқ ва сиёсат ҳақида эсселар" (Essays Moral and Political, 1741)* ва "*Инсоннинг билиши ҳақида тадқиқот" (Enquiry Concerning Human Understanding, 1749).*

Маърифат даври файласуфлари асоссиз анъана ва хурофотларни вайрон қилишнинг қуроли сифатида ақл-идрокка мурожаат қилдилар. Аммо ақл-идрок тушунчасининг ўзи ҳали етарли даражада тадқиқ қилинган эмас эди.

Эпистемологик маънода шотландиялик Юм эмпирицист бўлиб, унинг учун билиш (фан)нинг фақат икки тури мавжуд эди. Билишнинг биринчи тури тажрибага (пировард натижада ҳиссий таассуротга), иккинчиси — битимга кўра белгиланган тушунчаларнинг ўзаро алоқаси қоидаларига (эмпирицистик талқинга биноан, бундай билиш математика ва мантиққа хос)

асосланади. Биз билишнинг бу икки туридан бошқа ҳеч қандай билишга эга бўла олмаймиз. Биз тажрибада берилмаган ҳеч қандай нарса (масалан, Худо ёки объектив нормалар)ни билишга қодир эмасмиз.

Бу эмпирицистик эпистемология фақат, масалан, теология ва этика учун эмас, балки экспериментал фанларни тушуниш учун ҳам муҳим оқибатларга олиб келади. Бундай нуқтаи назардан, табиий фанларда шубҳа қилиш мумкин бўлмаган маълум (айтайлик, сабабият қонуни билан белгиланган) асос мавжуд эмас. Кейинчалик биз Кант бунга эътибор бергани ва уни рад этишга уринганини кўрамиз. Ҳозир эса Юм ўз таълимотини асослашда келтирган далилларга қисқача тўхталиб ўтамиз. Аммо бундан олдин эмпирицизм билиш назарияси эканлиги ҳақидаги Юмнинг тахминини кўриб чиқамиз. Бу тахмин Локкни кўриб чиқишда биз радикал эмпирицизм деб атаган йўналишга яқиндир[200].

Билишнинг келиб чиқиши масаласига тўхталиб, Юм *"олий эмоционал идрок қилишлар"*, ёки *"импрессиялар"*[201] *(impressioins)* билан *"ғоялар"* ўртасидаги фарққа ишора қилади.

Импрессиялар кучли ва ёрқин тасаввурлар ҳисобланади. Уларга, масалан, кўришга ва эшитишга оид бевосита ҳиссий тасаввурлар киради. Шунингдек, нафрат ёки қувонч сингари бевосита руҳий кечинмалар ҳам "импрессиялар" бўлиб ҳисобланади. Шундай қилиб, импрессиялар ҳам ташқи, ҳам ички идрокларни қамраб олади.

Ғоялар ёрқинлик ва аниқлик даражаси камроқ бўлган тасаввурлардир. Улар импрессияларнинг заиф қиёфалари ёки нусхалари бўлиб ҳисобланади. *Ғоялар* бу бевосита ҳиссий тасаввурлар, ёки *импрессияларга* асосланган ментал образлар (хотиранинг ҳиссий образлари) сифатида тушунилади. Импрессиялар билан ғоялар ўртасидаги муносабат шундайки, ғоялар ўзларидан олдинги тегишли импрессияларсиз пайдо бўла олмайди. Хуллас, бизда қуйидаги метод мавжуд: "...биз бирон-бир фалсафий термин маълум маъносиз қўлланилаётганини шубҳа қилганимиз заҳоти... фақат, *бу назарда тутилаётган ғоя қандай тасаввурдан келиб чиқади*, деб савол бермоғимиз жоиздир"[202].

Биз идрок қилувчи ҳиссий *импрессиялар* шундай комбинацияланади ва тартибга келадики, улар бизнинг ҳар хил ғояларимизни пайдо қила олади. Бу маънода ғоя бўлиб, масалан, уй

---

[200] Қисқача айтганда, бу эмпирицизм *билиш* фақат *тажрибага* асосланади, деб кўрсатади, бунда *тажриба сезиш* (ҳиссий идрок қилиш) сифатида, *сезиш* эса – пировард натижада *оддий ҳиссий импрессиялардан* ташкил топувчи сифатида тушунилади.

[201] Анъанавий инглизча *impressioins* термини ўзбекчага *таассурот* деб таржима қилинади. Бироқ, таржимоннинг фикрича, бу термин билан боғлиқ бўлган маъно чалкашлик бўлмаслиги учун *импрессия* сўзи билан берилса, аниқроқ бўлади.

[202] *Д.Юм.* Исследование о человеческом познании. Перевод С. Церетели, сверенный И. Нарским. – В кн.: *Д. Юм.* Сочинения. В двух томах. Т. 2. – М., 1966. – С. 24.

ғояси, фундаментал қонун ёки геометрик муносабат ғояси ҳисобланиши мумкин[203]. Пировард натижада бундай ғояларнинг барчаси ички ва ташқи импрессиялардан вужудга келади.

Билишнинг чегараси *импрессиялар* даражасигача кузатилиши *мумкин бўлган* ғоялар билан бундай қилишнинг *иложи бўлмаган* ғоялар ўртасида бўлади. Чегара билишни ифодаловчи ғоялар *билан билишни ифодаламайдиган ғоялар* ўртасидан ўтади. Масала шундан иборатки, бу ғоялар ўзига хос тартибли "шажара дарахти"ни ташкил қиладими, яъни ғоядаги барча элементларни ички ва ташқи импрессиялар даражасигача кузатиш мумкинми. Агар бу мумкин бўлмаса, демак, гап сохта ғоялар ҳақида боради. Бу бандда эпистемология билишнинг танқиди сифатида қатнашади, зотан у бундай ғояларни номаъқул ва асоссиз сифатида рад этади. Юм билишни радикал танқид қилади. Чунончи, ўзининг эпистемологиясига таяниб, у, Беркли сингари, моддий субстанция ҳақидаги тасаввурни рад этади. Аммо, Берклига қарама-қарши ўлароқ, Юм Худо ҳақидаги тасаввурни ҳам ўз ичига олувчи маънавий (ментал) субстанция ҳақидаги тасаввурни ҳам рад қилади. У шунингдек сабабият тушунчасини ҳам танқид қилади.

Бунга асосланиб Юм метафизикани танқид қилади ва бир вақтнинг ўзида табиатшунослик ва математикага доир ўз талқинини таклиф қилади.

Математик ғояларни у реалликка эмас, фақат тушунчалар ўртасидаги муносабатларга тааллуқли, деб талқин қилади. Шундай қилиб, математик ғоялар "таҳлилий" бўлиб ҳисобланади, чунки гап уларнинг ички ёки ташқи импрессияларга мос келиши мумкинлиги ҳақида эмас, балки фақатгина тушунчалар ўртасидаги мантиқий муносабатлар ҳақида боради. (Шуни қайд этиш керакки, бу математик тушунчаларнинг реалистик ёки платонистик эмас, балки номиналистик танқидидир. 6-бобга қаранг).

Табиий-илмий ғояларни Юм улар импрессиялар даражасигача қандай кузатилиши мумкинлиги нуқтаи назаридан баҳолайди. Айтиш мумкинки, бу ғоялар "синтетик" ҳисобланади, шу маънодаки, улар реаллик ҳақида ниманидир билдиради. Умуман олганда, бундай ғоялар учун импрессия даражаси билан алоқа ўрнатилиши мумкин. Бироқ истисnolар мавжуд. Жумладан, қуйироқда биз Юмнинг сабабият тушунчаси танқидини кўриб чиқамиз.

Метафизик ғоялар айнан улар реаллик ҳақида ниманидир билдиришига эътироз билан характерланади. Аммо улар ички ва ташқи импрессиялар даражасигача кузатилиши мумкин эмас. Шунинг учун бу ғоялар билишнинг эмпирицистик танқидидан

---

[203] Юм, "ҳар хил ғоялар бир-бири билан" ассоциация тамойиллари ёрдамида "боғланади", деб кўрсатади. *Ўша ерда.* – С. 26.

ўтказилади. Юм моддий ва маънавий субстанциялар ғояларини бундай метафизик иллюзияларга мисоллар сифатида талқин қилади.

Юм моддий субстанция ғоясини танқид қилишда Берклининг изидан боради. Бизнинг ҳиссий импрессияларимиз фақат ҳар хил ҳиссий идрок қилинувчи хоссаларни қамраб олади. Биз тахминан бу ҳиссий импрессиялар ортида ётувчи бирон-бир моддий субстанцияни сезмаймиз. Масалан, биз мана бу столни шу маънода ҳиссий идрок қиламизки, биз столга тегинганимизда, унга урилганимизда ва ҳоказо ҳолатларда бошқа ҳиссий импрессиялар билан тўлдирилиши мумкин бўлган ҳар хил визуал импрессияларга эга бўламиз. Тўғри, барча бундай ҳиссий импрессиялар турғун гуруҳлар таркибида бўлади, шу маънодаки, улар доимий равишда маълум уйғунликларда пайдо бўлиб туради. Биз импрессияларнинг бундай барқарор гуруҳларини стол, ёки стул, ёхуд бошқа бирор нарса деб атаймиз. Шунинг ўзи етарли. Аммо биз хоссаларнинг бу гуруҳлари "ортида" ётган бирон-бир моддий субстанциянинг импрессияларига эга бўлмаймиз ва уларни фараз қилишга эҳтиёж сезмаймиз. Бинобарин, метафизик тасаввур сифатидаги моддий субстанция ғояси ҳеч қандай танқидга дош беролмайди.

Юм маънавий ёки ментал субстанция ғоясига қарши ҳам шунга ўхшаш далилни илгари суради. Биз фақат ички импрессияларни кузата оламиз. Улар маълум, нисбатан турғун уйғунликларда тез-тез пайдо бўлиб туради. Бу импрессиялар "ортида" бўлган ва уларни бирлаштирувчи нарсани биз ўзимизнинг эгомиз, Ўзлигимиз деб атаймиз. Бироқ амалда бу эго ҳам метафизик иллюзия ҳисобланади. Зотан биз ҳар хил хосса ва уларнинг йиғиндиларининг бу импрессиялари "ортида" яширинган ҳар қандай бундай "субстанция"нинг бирон-бир ички импрессияларига эга бўла олмаймиз. Бундан ташқари, бундай субстанцияни фараз қилишнинг ҳам ҳожати йўқ. Бизнинг фақат бу хоссаларга уларнинг ҳар хил ўзаро уйғунлигида эга бўлишимиз кифоя. Зотан субстанциал эго ғоясининг ўзи доимий равишда бирга пайдо бўлувчи хоссаларнинг ассоциациялари асосида юзага келади. Биз эга бўлган нарсаларнинг ҳаммаси шу ассоциациялардир.

Юм эмпирицистик эпистемологиясининг бу тавсифига асосланиб, унинг сабабият тушунчаси танқидини батафсил кўриб чиқамиз.

Бильярд шарларининг механик тўқнашувига доир кўп сонли кузатишлар асосида биз шарлар келгусида қандай ҳаракат қилишини *билишимиз* мумкинлигига кўпчилик ишонади. Чунончи, биз, масалан, маълум тезлик ва массага эга бўлган *А* шари бошқа тезлик ва массага эга бўлган *Б* шари билан тўқнаш келган тақдирда, бильярд столининг сиртида нима рўй бериши ҳақидаги сабабий алоқа қонунларини аниқлай оламиз. Сабаб ва

оқибат алоқаси қонунлари маълум сабаб бўлган тақдирда *зарур равишда* қандай оқибат рўй беришини бизга билдиради.

Юм шу ва шунга ўхшаш фикрларни таҳлил қилади ва билишнинг *эмпирицистик* назарияси шартларидан келиб чиқиб: биз бундай сабабият қонунларини *чиндан ҳам* билишимиз мумкинми, деб савол беради.

Юмнинг фикрича, сабаблар ҳақида гапирганда биз: 1) нимадир бошқа ниманингдир ортидан келишини; 2) икки ҳодиса ўртасида алоқа мавжудлигини ва 3) бу алоқа натижасида зарур равишда рўй берувчи ҳодисани назарда тутамиз.

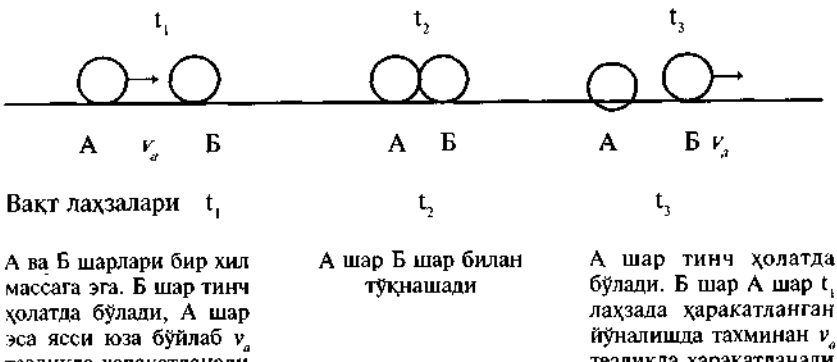
Бошқача айтганда, Юмга кўра, *сабаб* (ёки *сабабият*) *тушунчаси* қуйидаги ўзига хосликлар билан таърифланади: 1) изчиллик; 2) алоқа ва 3) зарурият.

Бироқ биз буни қандай *биламиз*? Бу тушунча нимадан пайдо бўлади? Ахир, эмпирицистик эпистемологияга мувофиқ, фақат тажрибага асосланган нарсагина билим бўлади.

Биз ҳодисаларнинг *изчиллигини кўра оламиз* ва бу изчиллик гояси *билим* бўлишини, зотан у тажрибага асосланишини англатади.

Биз шунингдек *алоқани ҳам кўришимиз* мумкин (масалан, *А* ва *Б* шарларнинг тўқнашувини). Бу ерда ҳам биз тажрибага асосланган билимга эга бўламиз.

Бунинг устига, биз тегишли ҳодисаларни янгидан кузатишга уринганимизда, изчиллик билан алоқа яна ва яна такрорланишини *кўришимиз* мумкин. Бинобарин, биз *мунтазам такрорланиш* ҳақида билимга эга бўламиз.



Ҳозиргача ҳаммаси жойида. Аммо биз рўй берувчи ҳодиса (бир шарнинг иккинчиси билан тўқнашуви) *зарур равишда* рўй беришини қаердан *биламиз*? Қайси тажриба бизга рўй берган ҳодисанинг *зарурлигини* билдиради? Биз заруриятни *кўра* оламизми? Биз заруриятни қандай кўришимиз мумкин? Йилт этган нур тарзидами? Йўқ, кўра олмаймиз. Биз заруриятни эшита

оламизми? Масалан, бўғиқ шовқин тарзида? Албатта, йўқ. Зарурият биз ушлай ёки ҳидлай оладиган нарса ҳам, ёхуд биз оддий ҳиссий импрессиялар олишимиз мумкин бўлган бирон-бир бошқа нарса ҳам эмас. Демак, биз умуман *зарурият ҳақида билимга* эга бўла олмас эканмиз.

Бу қоидага қарши қуйидаги эътирозни билдириш мумкин. Ҳатто биз сабаб ва оқибатнинг зарур алоқаси ҳақида оддий ҳиссий импрессияларига асосланган билимга эга бўла олмаган тақдиримизда ҳам, бу билимни биз *индуктив* йўл билан олишимиз мумкин. Ҳар доим, ясси юзада бир шар тинч ҳолатдаги (худди ўша оғирликдаги) иккинчи шар билан тўқнашганида, ҳаракат қилган шар тўхтаб қолади, тинч ҳолатда бўлган шар эса ҳар доим тахминан биринчи шарнинг тезлиги билан ҳаракатлана бошлайди. Биз бу тажрибани *кўп марта* такрорлашимиз ва бундай сабабий алоқани кузатишимиз мумкин. Бинобарин, биз бу алоқа *ҳар доим* бўлиши ҳақида *индуктив хулосага*[204] келишимиз мумкин. У *ҳар доим* шундай бўлиши *керак*. Бошқача айтганда, бу каузал алоқа *зарур* ҳисобланади. Бинобарин, биз худди шундай тўқнашувлар *келгусида* ҳам худди шундай оқибатларга эга бўлишини *биламиз*.

Юмнинг жавоби оддий. Биз фақат ўзимиз тажрибага эга бўлган нарсалар ҳақида *биламиз*. Аммо биз ўтмиш ва бугунги кундаги барча вазиятларга доир тажрибага эга бўлмаймиз, келажакда бўладиган вазиятларга доир тажриба эса бизда умуман йўқ. Бинобарин, биз келажакда нимадир рўй беришини *биламиз*, деб айта олмаймиз.

Биз Юм нима деётгани-ю, нима демаётганини ўзимиз учун аниқлаб олишимиз муҳимдир. Юм сабаб ва оқибат ўртасида зарур алоқа *мавжуд эмас*, деб уқтираётгани йўқ. У биз мумкин бўлган бундай зарурият ҳақида *ҳеч нарса била олмаймиз*, деб айтмоқда. Бошқача айтганда, Юмнинг фикри онтологик эмас, эпистемологик ҳисобланади. Бундан ташқари, Юм биз шарлар келажакда ўзини ҳозир қандай тутган бўлса, ўшандай тутишига умид *қилмаслигимиз* керак, деб айтаётгани йўқ. У фақат, биз буни *била* олмаймиз ("билим" сўзининг Юмга хос бўлган маъносида), деб кўрсатяпти, холос. Образли қилиб айтганда, Юм Эйфель минорасидан, бу ердан аввал ташланган нарсалар сингари бўлганидек, пастга ўсиб борувчи тезликда учиб тушишга эмас, балки Сена дарёсининг нариги қирғоғига омон-эсон қўнишга умид қилиб сакрашни ақлли иш деб ҳисобламайди! ("Ахир биз *келгусида* йиқилиб чилпарчин бўлишимизни билмаймиз, чунки *ҳозирга қадар* бундай бўлмаган").

Юм *эпистемологик* қарашни ифодалайди: билимнинг ҳар хил турларини фарқлай билиш керак.

---

[204] *Индукция* ҳақида 7-бобга қаранг.

а) *Бевосита тажриба.* Биз ўзимизда бўлган ёки бор бевосита тажриба ҳақида билимга эга бўламиз. Аммо бундай алоҳида тажриба бизга сабабий ўзаро алоқалар бўлиши *кераклигини* кўрсатмайди. Бинобарин, бундай тажриба тури *келгусига* дахлдор бўлмайди.

б) *Индукция.* Агар, алоҳида бевосита тажрибаларнинг якуний миқдоридан келиб чиқиб, келгусида нимадир рўй беришини уқтирсак, биз аслида *билишимиз* мумкин бўлганидан *ортиқ* ҳеч нарса демаймиз. Аммо бу биз рўй бераётган нарсаларни ҳисобга олиб, нотўғри иш тутяпмиз, деган маънони *англатмайди*!

Юм учун *мантиқий* ва *тажрибавий* билим ўртасида қатъий четара ўтказиш муҳимдир. Агар биз "А>В ва В>С бўлса, унда А>С бўлади" деб айтадиган бўлсак, унда шундай бўлиши кераклигини биз *тўлиқ ишонч билан* биламиз. Агар биз ушбу шартлардан келиб чиққан ва оддий ҳисоблаш қоидаларини қўллаган бўлсак, "А > С" бўлиши мантиқан *зарур* бўлади. Мантиқий билим 100% аниқ ҳисобланади. Аммо тажрибали билим учун бундай эмас. Умуман олганда, А ва Б шарларнинг тўқнашуви (худди ўша бошланғич шартларда) келгусида ҳозиргидан фарқли натижаларга олиб келиши мумкинлигини тасаввур қилиш мумкин (масалан, Б шар бильярд столи юзаси бўйлаб юмалаш ўрнига тепага сакраши мумкин)[205]. Шунингдек, шарлар келгусида ўзини ҳозиргидан бошқача тутиши ёки янги тажрибалар эскиларининг хато бўлганини кўрсатиши мумкинлигини ҳам тасаввур қилиш мумкин.

Хуллас, *мантиқий билим 100% аниқ ҳисобланади*, аммо у бизга *дунё ҳақида* (масалан, икки шарнинг келгусидаги тўқнашуви ҳақида) *ҳеч нарсани* билдирмайди. *Тажрибавий билим* бизга *дунё ҳақида* ниманидир билдиради, аммо у *100% аниқ ҳисобланмайди.*

Хулоса қиламиз. Юм учун билим (билиш)нинг фақат икки шакли мавжуд: 1) тушунчалар ўртасидаги ўзаро алоқаларга (аммо дунёга эмас) тааллуқли бўлган мантиқий билим ва 2) оддий ҳиссий — ички ва ташқи — импрессияларга асосланган *тажрибавий билим.* Юмга кўра, сабабият тушунчаси қуйидаги компонентлардан ташкил топади:

1. Изчиллик
2. Алоқа Такрор
3. Зарурият

---

[205] *А ва Б шарлари қаттиқ жисмлар эканлигини тасаввур қиламиз. Бу улар бошқа қаттиқ жисмлар бўлиши мумкин бўлмаган (шарларга шикаст етмаслиги учун) маълум маконни эгаллашларини англатади. Шунда биз, эҳтимол, бир шарни иккинчиси томонга секин туртсак, тўқнашув рўй бериши ҳақидаги билимни қайд этишимиз мумкин бўлар. Ҳар қалай, биз буни шу маънода биламизки, рўй бермайдиган ҳодисалар ҳақида хабар-лармиз. Масалан, биз туртган шар иккинчи шардан худди бир соя иккинчисини кесиб ўтганидек ўтиб кетмайди.*

Агар бу сабабият тушунчаси дунё ҳақидаги билимни ифодалаши лозим бўлса, унда бу компонентларнинг *барчаси* тажрибадан келиб чиқиши керак. Аммо учинчи компонент – зарурият учун тааллуқли эмас. Зарурият ғояси оддий ҳиссий импрессиялардан ҳам, индуктив хулоса чиқариш (яъни бўлғуси ҳодисалар ўтмишда кузатилган ҳодисаларга ўхшаш бўлишини тахмин қилиш) йўли билан ҳам пайдо бўла олмайди ва бизга тўғри билим бермайди.

Юм томонидан қўйилган навбатдаги масала шундан иборат: хўш, агар сабабият тушунчасида билимни ифодаламайдиган (эмпирицистик эпистемология маъносида) компонент мавжуд бўлса, биз бу тушунчага эга бўла оламизми? Унинг жавоби қисман психологик хусусиятга эга. Ҳодисалар яна ва яна бир хил тарзда рўй берган тақдирда, бизда улар келгусида ҳам шундай рўй беради, деган *тараддуд шаклланади*. Айнан шу тараддуд ичимизда сабабий ўзаро алоқалар зарурияти ғоясини пайдо қилади[206].

Шундай қилиб, Юмнинг эпистемологияси тажриба фанлари ҳам ўтмишда, ҳам келажакда амал қилиши керак бўлган умумий қонунлар кўринишида мутлақо аниқ (100% ишончли) билим бериши ҳақидаги ғояга *қарши чиқади*. Юмга кўра, ҳеч қандай ақл-идрок (ҳеч қандай рационал интуиция) бизга табиатнинг зарур ва ўзгармас тамойилларига йўл очмайди. Шу гапни умумий ахлоқий нормаларга нисбатан ҳам айтиш мумкин.

Бундан бизнинг сабабий ўзаро алоқалар ҳақидаги билимимиз тажрибага (ҳиссий идрок қилишга) асосланади, деган хулоса келиб чиқади. Аммо билишнинг бу манбаига асосан биз сабабий алоқалар "зарурият"га эга эканлигини *била олмаймиз*, чунки биз уни ҳиссий идрок қилмаймиз. Биз шунингдек ўтмишда кузатган вазиятларимиз келажакда бўлиши мумкинлигини ҳам (аниқ) била олмаймиз.

Шу билан бирга Юм фақат сабаб ва асос тушунчаларининг танқидий эмпирицистик таҳлили билангина кифояланмайди. Бизда ҳодисаларнинг зарур равишда рўй бериши ҳақидаги ғояга олиб келувчи тараддуд мавжудлиги ҳақидаги тасаввурга асосланиб, Юм ўзи *табиий ишонч (natural belief)* деб атаган нарсанинг аҳамиятини таъкидлайди. Юмга кўра, табиий ишонч ёрдамида биз дунёни ва атрофимиздаги муҳитни шу даражада тартибга соламизки, унда етарли даражада яхши ҳаёт кечира оламиз. Ақл-идрок ва биз қатъий маънода билишимиз мумкин бўлган нарсалар бизга, аввал ўтган файласуфлар тахмин қил-

---

[206] Юм "бизнинг зарурият ва сабабият ҳақидаги ғоямиз фақат табиатнинг ҳаракатларида сезиладиган бир хиллик натижасида туғилади, зотан бу ҳаракатларда ўхшаш объектлар бир-бири билан доимо боғланган, бизнинг ақлимиз эса уларнинг бири пайдо бўлгани заҳоти иккинчиси ҳақида ўйлашга одатланган бўлади", деб кўрсатади. *Инсон билиши ҳақида тадқиқот.* – С. 83.

гапларидек, кўп фойда бермаслигига қарамай, шундай бўлиши мумкин. Юм ўзининг билиш назариясида ҳам, ахлоқий фалсафа ва сиёсий назарияда ҳам (бу ерда ишонч *оддий эҳтироссиз сезги ва симпатиялар* тарзида қатнашади) *оддий-амалий билим (табиий ишонч, тўғри фикр)*нинг муҳимлигини қайд этади.

Шуни қайд этиш муҳимки, XVIII аср файласуфи сифатида Юм илмий тадқиқот ва тараққиётга ижобий ёндашади. Гарчи ўзининг эпистемологиясида у мутлақо тўғри натижаларга эришиш мумкинлиги ҳақидаги тасаввурни инкор қилса-да, бироқ табиий фанларнинг секин-аста ва ўз хатоларини ўзи тузатиб ривожланиб боришининг муҳимлигини қайд этади. (Бу ерда фан тараққиёти хатоларга йўл қўювчи, аммо ўз хатоларини ўзи тузатиб борувчи жараён кўринишида бўлиши мумкин ва маъқул, деб ҳисоблаган Поппернинг позициясига ўхшашлик яққол кўринади. 29-бобга қаранг).

Ахлоқий фалсафа: "мавжуд" ва "бўлиши лозим" ўртасидаги фарқ ва "соғлом фикр"га ишонч

Табиий ҳуқуқ концепцияси айрим умумий аҳамиятли меъёр ва қадриятлар ғоясига асосланиши туфайли, эмпирицист Юм бу концепция билимни ифодалашини инкор қилади: қадрият ва меъёрлар билимнинг эмас, *сезгиларнинг* ифодаси ҳисобланади. Сезгилар эса тўғри ёки ёлғон бўлолмайди.

Юмнинг қарашини шундай тасаввур қилиш мумкин. Айтайлик, биз ахлоқсиз хатти-ҳаракат — масалан, қотиллик гувоҳи бўлдик. Биз қотил пичоқ чиқаргани ва уни қурбонга санчганини кўрдик. Бир қурбоннинг қаттиқ чинқириғини эшитдик. Биз буларнинг ҳаммасини идрок қиламиз, бизда рўй бераётган ҳодисанинг тажрибаси мавжуд. Биз буни *кўриб* ва *эшитиб* турибмиз. Биз бу ҳақда хабар берганимизда, айтган ҳамма гапларимиз *тўғри* бўлади. (Биз онгли равишда ёлғон сўзламаётган, ёки сезгиларимиз бизни алдамагани туфайли, ёки биз, буни билмаган ҳолда, худди кинофильмдаги сингари, сохта қотиллик гувоҳи бўлганимиз туфайли ёлғон бўлган ниманидир сидқидилдан билдиришимиз даражасида тўғри). Бунда биз бу ерда *ҳақиқат* ва *ёлғон* тушунчаларини қўллашимиз мумкинлиги муҳимдир. Биз гапираётган нарсалар бундай турдаги хатти-ҳаракатларга тааллуқли ёки тааллуқли бўлиши мумкин ҳисобланади. Аммо Юмга кўра, биз бундай хатти-ҳаракатнинг ахлоқсиз аспектини худди шу тарзда идрок қила ёки бундай тажрибага эга бўла олмаймиз. Хатти-ҳаракатнинг ахлоқсиз аспекти ҳаракатнинг юқорида айтилганга ўхшаш хоссаси бўлиб ҳисобланмайди.

Бу фикрга изоҳ бериб ўтамиз. А ва Б шарлар тўқнашган ҳолатда уларнинг механик қонунларга мувофиқ ҳаракатидан

иборат зарурият бизнинг тажрибамизда берилмаган. Бу ерда зарурият кўпроқ бизнинг тараддудимизга асосланади. Хатти-ҳаракат, масалан, қотиллик билан боғлиқ ҳолда ҳам худди шундай: унинг ахлоқсиз аспекти хатти-ҳаракатнинг ўзига эмас, бизнинг ички соҳамизга боғлиқ. Хатти-ҳаракатнинг ахлоқсизлиги ҳақидаги тасаввур бизнинг уни идрок қилишимизга, у бизда уйғотадиган сезгиларга асосланади. Биз қандайдир идрок қилинувчи хатти-ҳаракатга маънавий нафрат ҳис қиламиз, аммо унинг ўзи ахлоқий ҳам, ахлоқсиз ҳам ҳисобланмайди. Унинг ахлоқсизлиги бизга бевосита тажрибада берилмаган. У бизнинг сезгиларимиз билан боғлиқ. Биз хатти-ҳаракат ва қарашларни ахлоқий ёки ахлоқсиз деб идрок қиламиз ва бундан келиб чиқиб, маълум хатти-ҳаракатларни содир этиш зарур, бошқаларини — мумкин эмас, деб ҳисоблаймиз. Ахлоқий баҳолашлар, нормалар ва қадриятлар билан боғлиқ ҳамма нарсалар бевосита идрок қилинувчи хатти-ҳаракатлардан эмас, инсоний сезгилардан юзага келади.

Нисбатан нейтрал мисол келтирамиз. Агар биз "Рогарнинг сочи сариқ", ("Рогар малла") деб айтадиган бўлсак, бу фикрнинг рост ёки ёлғонлигини унда тилга олинган конкрет Рогарнинг сочига қараб аниқлаш мумкин. Бироқ, агар биз "Рогар семинарга тайёрланиши керак", деб айтсак, унда бу фикрнинг тўғри маъносини аниқлаш учун нимага қарашимиз керак бўлади? Бу тўғри маънони топиш учун биз *қарай оладиган* ҳеч нарса мавжуд эмас. Эмпирицизм биз бирон-бир нарсани фақат тажриба (яъни бевосита ҳиссий тажриба) орқали билишимиз мумкинлигини уқтиргани туфайли, сўнгги фикрни биз ҳеч қачон тасдиқлай ёки рад эта олмаймиз (эслатиб ўтамизки, Платонга ўхшаган рационалист рационал интуиция ёрдамида биз айрим этик ва сиёсий фикрлар тўғри ёки ёлғон эканлигини билишга қодирлигимизни қаттиқ туриб маъқуллаган бўларди).

Кўриб чиқилган икки фикр ўртасидаги фарқни схематик тарзда шундай тасаввур қилиш мумкин. Бир томондан, биз мавжуд нарсалар ҳақидаги фикрлар, ёки дескриптив фикрларга эгамиз. Бунга "Рогарнинг сочи малла" деган фикр мисол бўлади. Дескриптив фикрлар тўғри ёки ёлғон бўлиши мумкин. Иккинчи томондан, биз бўлиши керак бўлган нарсалар ҳақидаги фикрлар, ёки норматив фикрларга эгамиз. Бунга "Рогар семинарга тайёрланиши керак", деган фикр мисол бўлади. Бу фикрлар тўғри ҳам, ёлғон ҳам бўла олмайди, чунки улар реаллик ёки тушунчалар ҳақида ҳеч нарса билдирмайди. Бу фикрлар сезгилар, ёки истаклар, ёки майлларни ифодалайди. Бу ерда бизнинг хатти-ҳаракатларимизга ақл-идрок эмас, истаклар *туртки* беради.

Юм учун норматив фикрлар — мақсадлар, қадриятлар, нормалар — тўғри ёки ёлғон бўла олмайди. Таклифнинг тўғрилиги ёки ёлғонлиги масаласи, экспериментал фанларда бўлгани сингари, ақл-идрокнинг тажрибага боғлиқ ҳолда қўлланилиши би-

лан аниқланади. Аммо ақл-идрокнинг тажриба асосида қўлланилиши, ёки оддий ақл-идрок мақсадлар, қадриятлар ва нормаларни баҳолай олмайди. Бошқача айтганда, "ақл-идрок" (кўрсатилган маънода), албатта, қандай воситалар қўйилган мақсадга энг маъқул тарзда олиб боришини, яъни биз унга эришиш учун нима қилишимиз ёки қилмаслигимиз кераклигини баҳолай олади. Умуман олганда, "ақл-идрок" бизга мақсадимизга эришиш мумкин ёки мумкин эмаслигини кўрсатади[207]. Тўғри, қатор ҳолларда "ақл-идрок" бизга ички жиҳатдан зиддиятли мақсадларни кўзлаётганимизни ҳам кўрсатиши мумкин. Аммо ақл-идрокдан тажриба асосида фойдаланиш биз қандай асосий мақсадлар ва қадриятларга интилишимиз кераклигини кўрсатиб беролмайди, чунки бундай норматив масалалар унинг доирасидан ташқаридадир. Бу норматив масалалар тўғри ҳам, ёлғон ҳам бўла олмайди. Пировард натижада, норма ва қадриятлар "ақл-идрок"ка эмас, сезгилар (майллар)га асосланади. Юм, айтайлик, "агар мен бармоғимни кесиб олишдан кўра бутун дунёнинг вайрон бўлишини афзал билсам, ақл-идрок билан ҳеч қачон ихтилофга киришмайман", деганида, дескриптив билан норматив, ақл-идрок билан сезгиларнинг айнан мана шу фарқини назарда тутади.

Шу билан бир вақтда, Юм, асосий мақсадлар ва қадриятлар сезгиларга асосланиши туфайли, ҳамма нарсалар "субъектив ва нисбий" деб ҳисобламайди. У норматив масалалар эмоцияларга асосланади деб ҳисоблаган ва бундан релятивистик ва скептик хулосалар чиқарган айрим софистлардан фарқли қарашни илгари суради. Улар, агар сезгилар инсондан инсонга ўзгариб борса, унда норматив масалалар универсал бўла олмайди, деб ҳисоблаганлар. Юм эса, аксинча, норматив масалалар эмоцияларга асосланишига қарамай, улар учун умумий бўлган қандайдир асосдан келиб чиқади. Биз рўй бераётган воқеа-ҳодисаларга нисбатан холис ва бетараф позицияни эгаллашимиз мумкин. Бундай иш тутиб, биз маълум хатти-ҳаракатга нисбатан бир хил сезгиларни ҳис қиламиз. Бу умумий нафрат ёки маъқуллаш сезгилари норматив масалалар ҳақида гап кетганида универсал далил бўлиб ҳисобланади.

Хуллас, агар биз 1) холис позицияни эгаллаган ва 2) қандайдир хатти-ҳаракатга нисбатан бир хил сезгини ҳис қилаётган бўлсак, унда 3) биз уни тўғри баҳолашга қодирмиз.

Бизнингча, бу ерда айрим қўшимча изоҳлар ўринли бўлади.

Кант ахлоқни бурч талаби сифатида, "сен бурчлисан!" деган императив сифатида тушунишдан бошлайди. *Императив-*

---

[207] Бу ўринда "ақл-идрок" сўзининг кўп маъноли эканлигини қайд этиб ўтамиз. Юм *ақл-идрокни рационалистик тушунишни* танқид қилади ва шу билан бир вақтда бошқа маънодаги — *мулоҳаза юритиш қобилиятидан фойдаланиш тажрибисига асосланган* ақл-идрок ҳақида гапиради.

лар — амрлар, буйруқлар ва талаблар — бир-бири билан мантиқий боғланган бўлиши мумкин (юридик тизимда бўлгани сингари). Улар бир-бирига мувофиқ ёки зид келиши, олий тамойилларга нисбатан тасодифий бўлиши ёки уларга мос келиши мумкин. Бу маънода императивлар рационал ёки иррационал бўлиши мумкин.

Юм, аксинча, сезгилардан бошлайди. Ўз ҳолича *сезгилар* рационал ёки иррационал бўлмайди. Аммо сезгилар, албатта, биз вазиятни нотўғри баҳолаб, яқиндан қараганда аввал ўйлаганимиздан бутунлай бошқача бўлиб чиққан нарсаларга эмоционал муносабат билдирганимизда бўладигани сингари, ноўрин ёки номаъқул бўлиши ҳам мумкин. Масалан, биз сохта қотилликка дарғазаб муносабатда бўламиз, чунки биз реал ҳодисани эмас, кинофильмдаги саҳнани бошдан кечираётганимизни тушунганимиз йўқ. Биз руҳан носоғ бўлиб, одамлар катта қайғу сифатида баҳолайдиган ҳодисага табассум ва кулги билан муносабат билдирганимизда шундай бўлади. Биринчи ҳолатда биз реалликни нотўғри тушунганмиз. Иккинчи ҳолатда эса — биз ҳодисага нормал ва соғлом муносабат билдиришга қодир эмасмиз. Иккала ҳолатда ҳам бизнинг сезгиларимиз ноўрин ёки номаъқул ҳисобланади.

Юмнинг фикрича, биз фақат хатти-ҳаракатларга эмас, ҳаракат қилувчи инсоннинг позицияси (нияти)га ҳам эмоционал муносабатда бўламиз. Инсон айрим вазиятларда ўзини қандай тутаётганини кўриб, биз ундан янги вазиятларда маълум хулқ-атворни кутамиз. Бошқа одамларга бериладиган ахлоқий баҳоларни биз айнан шундай шакллантирамиз[208]. Шу йўл билан биз ҳар хил одамлар қандай характеристикаларга эга эканлигига нисбатан кутишни шакллантирамиз. Бинобарин, Юм биз нафақат хатти-ҳаракатларни, балки инсонлар ва уларнинг *характерларини* ҳам ахлоқий баҳолай олишимизни эътиборга олади.

Юм табиий симпатия ва антипатия тушунчаларини қўллаш билан кифояланмайди. У шунингдек *муносабат билдиришнинг маданий юкланган усулидан* ҳам фойдаланади. Биз улғайиш баробарида бу усулни атроф муҳитимизда мавжуд анъана ва келишувлар орқали ўзлаштирамиз. Адолат ва тўғрилик сингари фазилатлар шу асно тарихан мерос бўлиб келган ижтимоий урф-одат ва таомиллар билан боғланади. Улар биз ўзлаштирувчи фазилатлар бўлиб, уларнинг доирасида биз "ижтимоийлашамиз" ва улардан келиб чиқиб атрофимизда рўй берувчи ҳодисаларга муносабат билдирамиз. Бу фазилатларни биз аввал ўйлаб кўриб, кейин, кимлар биландир келишиб, уларни риоя қилиш учун қабул қилмаймиз.

---

[208] Юм ўзининг эпистемологиясида алоҳида ҳодисаларни кузатишдан зарур сабабий ўзаро алоқаларнинг мавжудлигини кутишга ўтишини қандай тушунишига солиштириш мумкин.

Ёқимли ва ёқимсиз сезгилар мавжуд. Юмга кўра, ёқимли сезгилар *биз учун фойдали бўлган*, бизнинг хатти-ҳаракатларимиз ва яшашимизга ёрдам берувчи нарсалар билан боғлиқ. Кўриб турганимиздек, Юмнинг ахлоқий фалсафасида маълум утилитаристик компонент мавжуд (Бентам ва Миллга солиштириш мумкин, 17-боб). Ижтимоий тартиб агар умумий фаровонликни таъминлаб, ҳаёт ва тинчликни ҳимоя қилса, шунда яхши ва адолатли бўлади.

Юм табиий эмоцияларнинг ҳам, бизнинг эмоционал муносабат билдириш усулимизни белгиловчи ўзлаштирилган одатларнинг ҳам аҳамиятини таъкидлаб ўтади. Берк сингари, Юм ҳам ижтимоий битим назарияларида — масалан, Гоббс ва Локка — ахлоқнинг янада рационалистик тушунтирилишига салбий муносабат билдиради. Юмга кўра, урф-одатлар, табиий яшонч ва ўзлаштирилган муносабат билдириш усуллари битим ва шартномаларга нисбатан кўп даражада фундаменталроқ. Қонунлар, ижтимоий институтлар ва ҳукумат жамиятда яшовчи одамлар учун фойдали ҳисобланади. Уларнинг қонунийлиги бизнинг эмоционал одобимизга асосланган бўлиб, у биз ўзлаштирган урф-одатларимиз орқали ўзимиз учун нимани фойдали деб идрок қилишимизнинг ўзига хос ифодаси ҳисобланади.

Дескриптив ва норматив фикрлар ўртасидаги фарқ шуни белгилайдики, биз норматив фикрларни ҳеч қачон фақат дескриптив шартлардан келтириб *чиқара* олмаймиз. Чунончи, "Бош вазирнинг режаси миллий даромадни 1/2% га оширади. Бинобарин, бу режа маъқулланиши керак", деган хулоса мантиқан нотўғри бўлади. Агар шартда норматив фикрлар мавжуд бўлмаса, биз "*бинобарин, керак*" деб айта олмаймиз. Шунинг учун дастлабки хулоса, масалан, қуйидаги кўринишга эга бўлиши керак:

а) "Бош вазирнинг режаси *миллий даромадни 1/2% га оширади*".

б) "Миллий даромадни оширувчи режалар маъқулланиши керак".

в) "Бинобарин, бош вазирнинг режаси маъқулланиши керак".

Турли хулосаларни тасдиқлаш ва рад этиш усулларининг бундай таҳлили ўз фикримизни ҳимоя қилаётганимизда айниқса муҳим аҳамият касб этади.

Тасдиқлаш усуллари ва, бинобарин, таъкидлаш турларини билиш фақат назарий аҳамиятгагина эга эмас. Келтирилган мисолларда хулоса шартларида норматив фикр яширинган.

Бизнинг давримизда баъзан экспертларнинг турли гуруҳлари дескриптив фикрлар (а турдаги) қай даражада тўғри ёки ёлғонлигини ҳал қилиш ҳуқуқига эга. Бу вазиятда норматив компонентни шартларга яшириш (айнан б) одамларни норматив масалаларга доир қарорларни демократик йўл билан қабул қилиш ҳуқуқидан маҳрум қилиш билан тенгдир. Бу ҳолда демократияни экспертлар ҳукмига алмаштириш рўй беради.

Шундай қилиб, "мавжуд" билан "бўлиши керак" ўртасидаги, ҳал қилувчи сўзни экспертлар айтиши керак бўлган фактлар билан ҳал қилувчи сўзни ҳамма айтиши керак бўлган мақсад ва қадриятлар ўртасидаги фарқ демократияни ҳимоя қилишда муҳим бўлиб ҳисобланади[209].

Бу фарқ *асосли эканлиги шубҳасиз*. Қўлимга *ичидаги суюқлиги менга номаълум* бўлган шиша идиш тушиб қолса, мен шишанинг ичидаги сувми, майми ёки ишқорми эканлигини аниқлаб беришни сўраб олимга мурожаат

[209] Платоннинг позицияси ҳақидаги 3-бобга қаранг.

қиламан. Агар мен шишанинг ичидагини ичадиган бўлсам, чанқоғимни қондиришим, кайф қилишим ёки ўлишим мумкин. Бироқ, агар мен шишанинг ичидагини ичишим керакми, деб сўрасам, унда олим олим сифатида менга жавоб беролмайди. Жавоб мен нимага эришишни исташим ва нимага эришишни исташим кераклигига боғлиқ бўлади.

Шуни қайд этиш керакки, фактлар ва қадриятлар ўртасидаги фарқ енгилмас эмасдир. Зотан кўплаб хилма-хил асосий тушунчалар (ўзига хос "призма"лар) мавжудки, улар қадриятлар ҳақида савол туғилгунга қадар фактларни турлича тартибга солади[210].

Сиёсий назарияда ҳам, ахлоқий фалсафада бўлгани сингари, Юм инсоннинг асосий мойилликлари ва сезгиларини ўзи тушунганича талқин қилади. Барча одамлар ўзларини бировнинг ўрнига қўйиб кўриш, бошқа одамларга симпатия билан қараш қобилиятига эга. Қайғудошлик, эмпатия тартибга солинган ҳамжамоа ва жамиятнинг негизи ҳисобланади. Шунинг учун жамият битимга эмас, балки асосий конвенция (шартнома)га, ёки янада аниқроқ айтганда, овоз бериш йўли билан маъқулланган конвенцияга эмас, балки умумий сезги ва манфаатларнинг бевосита қайғудошлигига асосланади. Қоидалар, нормалар ва қонунлар – ёки, юзаки маънода, конвенциялар – мана шу асосий бирдамлик туйғусидан келиб чиқади.

Юм барқарорлик, тартиб ва обрўли шахснинг аҳамиятини шу қадар зўр бериб қайд этадики, унинг сиёсий назарияси ҳатто консерватив хусусият касб этади. У "соғлом фикр"га (common-sense) асосланган ва пировард натижада инсонлар ҳамдардлигига боғлиқ бўлган тарихан мерос қолган ижтимоий тартиб асосида эркинлик ва ислоҳотларга мойил инглиз либерал консерватизмининг ифодасига айланади.

Энг муҳими, Юм этика ва сиёсатда *сезгилар, одатлар* ва *келишувларни* ўзи ақл-идрокдан тортиб олган ўринга қўяди. Кант Юмнинг ақл-идрок танқидини танқид қилар экан, бу ҳолатга эътиборни қаратади. Шу билан бир вақтда, Юмнинг бу фикрига романтизм билан Маърифат даврига қарши консерватив реакция қўшилади. Сиёсат ва этикада келишувлар, одатлар ва сезгилар совуққон ақл-идрокка нисбатан муҳимроқ ҳисобланади. Сезги ва анъаналар ақл-идрокдан устун туради (Берк). Юмнинг конвенциялар фақат шунда яхшики, агар улар барқарорлик ва тартибни сақласа, деган фикри утилитаризмнинг консерватив тахминини эслатади: конвенциялар фойдали бўлгани учун ҳам яхшидир.

Билиш назариясида ҳам, қадриятлар назариясида бўлгани сингари, Юм оддий амалий билим, соғлом фикр, умумий қабул қилинган муносабат ва қарашларга мурожаат қилади. Бу негиз бенуқсон эмас, бироқ, Юмга кўра, бори шу ва шунинг ўзи бизга етарли.

---

[210] Гегелнинг позицияси ҳақида 20-бобда қаранг.

Дастлабки икки қоида табиий ҳуқуқ фалсафаси вариантларидан бирининг бир қисмини ташкил этади (Локкга қаранг). Кейинги учта қоида эса либерализм ва утилитаризмга киради (Гельвеций, Смит ва Бентамга қаранг).

Фуқароларнинг фаровонлиги

Юқорида санаб ўтилган қоидалар абсолют монарх ёки зодагонларнинг манфаатларини ифода этмаган. Улар аввало хусусий ташаббускорликни ҳимоя этишга ва хусусий мулкчилик ҳуқуқини таъминлашга интилган ўсиб келаётган буржуазия манфаатларига хизмат қилган. Бундаги мақсад савдо-сотиқ ва саноатнинг тез ҳамда тўсиқсиз ривожлантирилишидан иборат эди.

Биз *либерализмнинг* қандай қилиб ижтимоий-фалсафий *индивидуализм сифатида иш тутишини* кўрсатиб ўтган эдик [9 ва 12-бобларга қаранг]. Айни бир вақтнинг ўзида биз шахс сифатидаги инсон тўғрисидаги тасаввурлардаги ўзгаришларни ҳам кўрсатдик (масалан, Гоббсдан Локк орқали Смитгача).

Бундан ташқари, либерализм индивид *рационал амал қилувчи шахс ёки агент* тарзида тушуниладиган даражада рационализм сифатида ҳам тавсифланиши мумкин. (Гарчи индивидхатти-ҳаракатларининг асосий сабаблари турли либерал назариётчилар томонидан турлича талқин қилинган бўлса-да, уларнинг ҳаммаси ҳам индивидни қўйилган мақсадга эришишнинг ҳар хил воситалари ўртасида бир-бирига зид келмайдиган ва рационал танловни амалга ошириши мумкин ва амалга ошириши шарт бўлган агент сифатида кўриб чиқилади. Кўпинча бундай феъл-атвор *мақсадли рационаллик (purposive rationality)* деб ҳам аталади [27-бобда Веберга қаранг]. Индивиднинг фойдали натижаларга эришиш воситаларини рационал тарзда танлашни амалга ошириш қобилиятига бўлган бундай ишонч *Маърифат давридаги либерализм, утилитаризм ва фалсафанинг* негизини ташкил этади.

Бу даврдаги сиёсий либерализм *ҳузур-ҳаловат/бахт-саодат* ва фойдалиликни асосий сабаблар ва базисли қадриятлар сифатида кўриб чиқади. Бу ўринда *утилитаризм*га ўтиш кузатилади [17-боб, Бентамга қаранг][213].

Утилитаризм бизнинг ҳаракатлантирувчи сабабларимиз тўғрисидаги психологик тезисни ва хатти-ҳаракатни қай тарзда ахлоқий жиҳатдан яхши ёки ёмон сифатида баҳолай олишимиз мумкинлиги тўғрисидаги этик тезисни ўз ичига олади. Этик тезис

---

[213] Қаранг: деонтик этика (бузилмас сиёсий ҳуқуқлар тўғрисидаги либерал ҳуқуқий назариялардаги каби) деб аталадиган этика билан "сафр-харажат-фойда" атамаларидаги утилитаристик фикрлашга ўхшаган оқибатлар этикаси (консеквенционал этика) деб аталадиган этика ўртасидаги баҳс-мунозаралар.

биз бажарадиган ишлар *оқибатларининг* муҳимлигини: бизнинг хатти-ҳаракатларимиз натижалари ўзимиз учун ёки имкони борича кўпроқ бошқа индивидлар учун ҳам ҳузур-ҳаловатга ва фойдалиликка олиб келадими ёки келмайдими, деган нуқтаи назарни таъкидлайди. У *агентнинг шахсий фазилатлари ва ҳолатига* — масалан, *унинг онги ҳолатларига,* яъни сабаблари ва дастурларига тегишли бўлмайди. Шундай қилиб, биз оқибатлар этикаси (консеквенционал этика) [Гельвеций ва Бентамни қаранг] ва яхши ният этикаси [Кантни қаранг] ўртасида тафовут қўямиз.

Утилитаризм [Гельвеций ва Бентамни қаранг] ҳаракатнинг тўғрилиги ёки нотўғрилигини белгилаш учун объектив тамойил қўйишга ҳаракат қилади. Утилитаристлар ҳузур-ҳаловат фалсафасининг асосий тамойилини шундай ифодалашган: ҳаракат имкони борича кўпроқ кишиларнинг ғоят бахт-саодатлиликка эришишига кўмаклашадиган даражада тўғри бўлиб ҳисобланади.

Турлича қадриятларнинг (бахт-саодатли ҳолатларнинг) қиёсланмайдиган эканлиги утилитаризмга қарши одатдаги эътироз бўлади. Масалан, биз яхши китоб мутолаасидан оладиган ҳузур-ҳаловатни мазали таомдан оладиган ҳузур билан қанақасига объектив тарзда қиёслашимиз мумкин? Бироқ амалда утилитаризм аввало, айтайлик, *салбий* қадриятларга, яъни азоб-уқубатлар ва бахтсизликнинг ҳар хил турларини *бартараф этишга* даҳлдор бўлган. Инсон ҳузур кўришдан кўра кўпроқ азоб-уқубатларни бартараф этиш ташвиши билан банд бўлади. Дарҳақиқат, айтиш мумкинки, амалда нимани муҳтожлик сифатида кўриб чиқиш мумкин ва унинг ҳар хил шакллари (масалан, протеин ёки тоза ҳавонинг етишмаслиги каби) бир-бири билан қай тарзда ўзаро муносабатда бўлиши борасида умумий битим мавжуд бўлади, деб фараз қилиш мумкин. Бунда энг яхши таом нима ва спортнинг энг яхши тури нимадан иборат, деган фикрлар юзасидан тафовутлар келиб чиқиши мумкин. "Салбийлик"нинг бунга ўхшаш амалий устуворлиги утилитаризмга қарши қаратилган, қадриятларнинг қиёсланмаслиги ва улар юзасидан консенсусга эришиб бўлмаслигига асосланадиган айрим танқидий далил-асосларни заифлаштириши мумкин. Эҳтимол, қарашларда кўпроқ тафовутлар мавжуддир ва шунинг учун "протеиннинг етишмаслиги" вазиятидагига нисбатан "десертни танлаш" вазиятида қадриятларни қиёслаш анча мушкул бўлади, дейиш билан бундай далил-асосларга эътироз билдириш мумкин эди. [Поппернинг *Очиқ жамият ва унинг душманлари* асаридаги, 29-бобдаги 2-изоҳ, "салбийлик"нинг устуворлигига билдирилган нуқтаи назарга қаранг].

Бироқ, нима учун Мен *бошқа одамларга* нисбатан кўпроқ керакли одам эмасман? Ёки *ҳар қандай* индивиднинг бахт-саодати ва дарду-аламлари *айнан бир хилда* муҳим ҳисобланадими? Бундай саволларга жавоб беришда бизнинг шуни таъкидлашимиз етарлики, сиёсий мафкура сифатидаги утилитаризм айнан ҳеч ким (индивид *сифатида*) бошқа одамларга нисбатан ноёб ва имтиёзли позицияга эга бўлмайди, деган фикрни ягона тўғри деб ҳисоблайдиган *эгалитаризм (тенглик фалсафаси)*га асосланган дир.

Утилитаризмга қарши шундай бир эътироз ҳам қўйилиши мумкин. Биз ҳаракатнинг пировард натижаси қандай бўлиши мумкинлигини ҳеч қачон олдиндан билишга қодир эмасмиз. Агар утилитаризм танлаш керак бўладиган вазиятларда объектив мезонни бериши керак бўладиган бўлса, унда биз амал қилишга киришишдан олдин қандай муқобилликнинг энг яхши узоқ муддатли натижага олиб келиши мумкинлигини биладиган бўлишимиз керак. Бироқ биз ҳамиша ҳам бундай билимга эга бўлавермаймиз. Бунга шундай эътироз қилиш мумкин: бу ўринда агентнинг яхши асосланган фикрига эга бўлишнинг ўзи кифоя қилади. Лекин бундай ҳолда биз утилитаризм талаб қиладиган объективликдан воз кечишимизга тўғри келади. Чунки объектив пировард натижа эмас, балки агентнинг оптимал фикр-мулоҳазалари яхши ҳаракатнинг мезони бўлиб хизмат қилади.

Яна шундай эътироз билдириш мумкинки, утилитаризм ва либерализм индивидга нисбатан ғоят катта диққат-эътибор қаратади ва институтлар билан анъаналарнинг мураккаб тарзда ўзаро бир-бирига ижтимоий таъсир кўрсатишини назардан соқит қилишади. Бунга ҳам қўшимча қилиб айтилса, рационал агентлар модели ҳозирги иқтисодиёт (Смитдан бошлаб) ва ҳозирги социологиянинг асосларидан бири ҳисобланади. Умуман олганда, индивидни ўзига йўналиш қилиб олган либерализм ва утилитаризм ижтимоий фанлар етук ҳолга эришишидан *илгарироқ* дунёга келган. Айни бир пайтда бундай йўналишлар ижтимоий фанлар ичидаги муҳим анъаналарнинг манбаи бўлиб хизмат қилган.

Либерализм асосий диққат-эътиборни ўз-ўзини ифода этиш эркинлиги ва сўз эркинлигига қаратган. Ана шу жиҳатдан сиёсий либерализм ва Маърифат даври фалсафаси яна бир-бири билан тўқнаш келади. Бунга ўхшаш либерал қадриятларнинг ҳимояси нафақат толерантлик қадрият ("яхшилик") ҳисобланади, деган ғояга асосланади. Бундай ғоя ошкора ва эркин баҳс-мунозаралар фанда ва сиёсатда ҳақиқатга эришишнинг асосий шарти деган фикрни алоҳида тарзда таъкидлайди [масалан, Жон Стюарт Миллга қаранг]. Либераллик рационаллик, шу жумладан, бизнинг ўз рационаллигимиз шарти бўлиб ҳам ҳисобланади. Бундай қоида тадқиқотчиларнинг илмий ҳамжамияти нимадан иборат, деган масала учун ҳам муҳимдир [Пире, Поппер, Хабермасга қаранг]. Айни бир вақтда рационаллик шарти сифатидаги либераллик ижтимоий фикрни шакллантириш, шунингдек, маърифатли равишда биргаликда ўзаро бир-бирини белгилаш (*codetermination*) тарзида ҳам демократия учун муҳимдир.

Монтескье — ҳокимиятларнинг бўлиниши ва атроф муҳитга таъсир кўрсатиш

Франциялик адвокат Шарль-Людовик де Секондат (кейинчалик барон де ла Бред ва де Монтескье номини олган) (Montesquieu, 1689—1755) XVIII асрдаги энг буюк сиёсий назариётчилардан бири бўлган эди. У яратган икки нарса: эркинлик шарти сифатидаги *ҳокимиятларнинг бўлиниши* тамойили ва сиёсатга *атроф муҳитнинг* кўрсатадиган таъсири тўғрисидаги назария анча машҳур ҳисобланади.

Монтескье *Қонунлар руҳи тўғрисида (L'esprit des lois, 1748)* деган асарида қонунлар тўғрисидаги муҳим бир бутун қоидани ифодалайди. У ҳар хил қонунларни *айнан бир Қонуннинг* турлича таърифларидир деб тушунтирадиган *табиий ҳуқуқ концепциясини* бундай таърифларнинг турлича тарихий ва табиий шарт-шароитлар билан белгиланиши тўғрисидаги *социологик тезис* билан боғлайди. Шундай қилиб, Монтескье кўпинча табиий ҳуқуқ концепциясини инкор этиш ва универсал табиий қонуннинг аниқ шарт-шароитларда қандай амалга оширилишини изоҳламасдан туриб фараз қилишда вужудга келадиган бефойда догматизм натижасида ҳосил бўладиган релятивизмни ҳам четлаб ўтади.

Монтескьенинг фикрича, *қонунлар руҳи* атрофимиздаги ижтимоий ва табиий муҳитнинг ҳар хил турлари ҳамда уларга тегишли бўлган универсал қонуннинг алоҳида таърифларининг ўзаро боғланишидан иборатдир.

Бизнинг универсал қонунни оддий ақл-идрок ёрдамида билиб олишимиз тўғрисидаги тезис сингари табиий ҳуқуқ концепцияси ҳам янги нарса эмас. Бироқ Монтескьенинг муайян муҳит билан қонунларнинг унга мувофиқ келадиган таърифлари ўртасидаги ўзаро боғлиқликларни *эмпирик* тадқиқ этишни тавсия қилиши *нисбатан* янгилик бўлиб ҳисобланади. Лекин бундай ёндашув ҳам мутлақо янги ёндашув эмас, чунки бундан илгари Аристотель ва Макиавелли ҳам буни амалиётдан ўтказишган.

Монтескьенинг ўзи атроф муҳит таъсирларини тадқиқ этиши ҳам бутунлай эмпирик ҳол ҳисобланмайди. Кенг маънода олганда, бундай тадқиқот, масалан, иқлим, замин, савдо-сотиқ шакллари, ишлаб чиқариш усуллари ва анъаналарнинг сиёсат ва қонунчиликка қандай таъсир кўрсатиши ҳақидаги умумий фикрлар билан чеклангандир.

Бундан ташқари, Монтескье бошқарувнинг уч шакли (республика, монархия, деспотик тузум) ва уларга мувофиқ келадиган уч тамойил (қадр-қиммат, ор-номус, қўрқинч)нинг таснифловчи баёнини келтиради. Аристотелни эсга оладиган бундай учламчи бўлиниш, эҳтимол, Монтескьенинг ўзининг сиё-

сий иделлари туфайли дунёга келган. Республика Қадимги Римнинг идеаллаштирилган тасвири тарзида пайдо бўлган, деспотик тузум, эҳтимол, Франция ҳам бир куни ўз қиёфасида намоён этиши мумкин бўлган даҳшатли манзаранинг акси сифатида тасаввур қилинар, монархия эса Монтескьенинг Франция учун идеал сифатида тушуниладиган инглизча бошқарув шаклига муносабатига қараб баҳоланади.

Бироқ агар Монтескье илмий тадқиқотга нисбатан унинг ўзи илгари сурган талабларни тўлалигича амалга оширишга эришмаган бўлса-да, лекин, барибир, у эркинлик, сиёсий реализм ва илмий ёндашувнинг кўзга кўринган тарафдори бўлган. У инглизча муассасалар ва тартиботни, улар орқали эркинликни ҳимоя қилган. Монтескье Англияда суд, ижро ва қонун чиқарувчи муассасалар ўртасидаги ҳокимият ажратиб қўйилган, деб фараз қилади. Кейинчалик ажратиб қўйиш тамойили сиёсий ғоялар тарихида фавқулодда роль ўйнаган ва XVIII аср охирида АҚШ мустақиллиги Декларациясида ва инсон ва фуқаро ҳуқуқлари тўғрисидаги Франция декларациясида мужассам бўлган.

Ҳокимиятларнинг ажратиб қўйилиши тамойили антик ғоядир. Биз уни Платоннинг *Қонунлари*да ва Аристотелнинг *Сиёсат* асарида учратамиз. У муайян маънода Ўрта асрлардаги империяларда амалга оширилган. Бундай тамойил Локк таълимотида ҳам мавжуд. Бироқ айни шу Монтескье юрист сифатида ҳокимиятларнинг уч тармоқга бўлиниши ҳақидаги тезисни ишлаб чиққан ва асосий диққат-эътиборни ҳуқуқий назорат тизими ва ҳокимият турли тармоқларининг оқилона баланси зарурлигига қаратган. Ҳокимиятнинг ажратиб қўйилиши тамойили суд, ижро ва қонун чиқарувчилик ҳокимиятлари ўртасидаги муносабатларга нисбатан қўлланилиши лозим.

Гельвеций: индивид ва лаззат

Клод Адриан Гельвеций (Claude Adrien Helvetius, 1715—1771) инсонни фақат табиий-илмий нуқтаи назардан изоҳлашга ҳаракат қилди. Бу олим "илмий" тушунтиришдан бошқа ҳар қандай изоҳларни инкор қилар эди. У, фанлар ҳар қандай ҳодисаларни, жумладан, ижтимоий ва руҳий ҳодисаларни ҳам изоҳлай олади, деб ишонарди.

Бироқ, Гоббсдан фарқли ўлароқ, Гельвеций илмий қурилмаларни ўзини ўзи муҳофаза қилиш инстинктидан бошламайди. Гельвеций учун, ҳаракатлантирувчи куч — *шахсий манфаат*. Инсон лаззатга интилади ва азобдан қочади. Унинг таъбирича, лаззат ва азоб фақат алоҳида индивидга хос бўлган эгоистик туйғулардир (биз бошқаларга ҳамдард бўлишимиз мумкин, лекин уларнинг туйғусини бўлиша олмаймиз).

Гельвеций инсон фаолиятини ҳаракатга келтирувчи кучлар-

га содда психологик изоҳ беради: инсон ҳулқини у автоматик тарзда лаззатга интилиш ва оғриқдан қочиш орқали тушунтиради. Лекин Гельвеций ҳамма нарсани соф механикага тақаб қўймоқчи эмас. Шу билан бирга, у ҳаракатни инсон тушунадиган ва интиладиган мулоҳаза орқали тушунтиришга ҳаракат қиладиган эркин рационализм ғоясига ҳам қўшилмайди. Гельвеций фикрига кўра, инсоннинг ҳар бир ҳаракати кўпроқ лаззат олишни таъминлайдиган воситаларни топишга қаратилган содда тамойилга мос тарзда кечади. Шундай қилиб, Гельвеций мотивациянинг мақсадли (purposive) назариясини ёқлайди.

У бирмнинг тажрибага асосланмаган бирон-бир тури мавжудлигини инкор қилади. Бу маънода у эмпирицист ҳисобланади. Ва шу ҳол Гельвецийнинг меъёрий масалаларни эпистемик нуқтаи назардан ёқлашга қарши бўлишини тақозо қилади. (Демак, табиий ҳуқуқ концепцияси рад этилиши керак. У очиқ тарзда эмпирицизм асосида Юм томонидан инкор қилинган эди).

Меъёрий мезонни инкор қилишга компенсация тариқасида, Гельвеций одамларнинг лаззатга интилиш ва оғриқдан қочишлари яхши ҳаракат тарзи экани тўғрисидаги назарияни ривожлантиради. Аммо у изчил эпистемологик эмпирицист сифатида бундай даъво учун етарли асосга эга эмас эди. Шунинг учун у тўла ҳуқуқ билан муайян нарса "яхши", яъни шу нарса меъёрий умумийлик эканини билишни таъкидлай олмайди.

Маърифатчилик даври вакили сифатида Гельвеций, одамларга уларнинг шахсий манфаатларини тушунтириш керак, деб ҳисоблайди. Одамлар нима лаззат, нима оғриқ келтиришини билиб олганларидан кейин, фақат биринчисини ахтара бошлайдилар. Биз "яхши" деб атайдиган нарса лаззатдан бошқа нарса эмас. Ҳар бир киши яхши нарсага интила бошласа, натижа ҳам ҳар бир киши учун яхши бўлади.

Гармония, шахсий ва ижтимоий манфаат алоқадорлиги тўғрисидаги бу ғоя либералист утилитарчилар учун муҳим эди. "Жамиятнинг мақсади — максимал миқдордаги одамлар учун энг кўп бахт келтиришдир", деган тамойилдан келиб чиқиб, улар шахсий ташаббусни қўллаб-қувватлашга қаратилган сиёсий ислоҳотларни ҳимоя қилар эдилар. Бу ғояга кўра, шахсий лаззатнинг максималлашуви автоматик тарзда энг кўп универсал неъматларни келтириши керак эди. Шу тамойилга асосланиб, Гельвеций саккиз соатлик иш куни тўғрисидаги ғояни ҳам олға сурди. Шу билан бирга, у либерал сиёсатнинг самимий ҳимоячиси ҳам эмасди.

Кўриниб турибдики, ҳозирги атамаларни қўллаб, Гельвецийни либералист деб аташимиз ҳам мумкин, чунки унинг учун "индивид" асос тушунча бўлиб ҳисобланади. Аммо, шу билан бирга, унинг учун Гоббс назариясидаги ўзини сақлаш ёки Локк назариясидаги ажралмас ҳуқуқлар эмас, индивид-

ишиг энг кўп лаззатланиши энг муҳим ҳисобланади. Гельвеций — утилитарист, фойдалилик назариясининг вакили. Бу фалсафага кўра, ҳаракатнинг тўғри ёки нотўғри экани унинг фойдали ёки зарарли оқибатларга олиб келишига (яъни индивид ҳаракат оқибатида лаззатга ёки азобга эришишига) боғлиқ.

Гельвеций назариясини иқтисодий либерализмнинг психологик варианти сифатида батафсилроқ таҳлил қилиб кўрайлик. Биз уни схематик тарзда қуйидагича тавсифлашимиз мумкин:

1. Психологик тезис: ҳар бир индивид амалда ўзи олаётган лаззатни максималлаштиришга ҳаракат қилади.
2. Ахлоқий тезис: индивиднинг бундай хулқи яхши.
3. Социологик тезис: ҳар бир индивид ўзи олаётган лаззатни максималлаштиришга ҳаракат қилганда, биз ялпи фаровонликнинг энг олий даражасига эришамиз.
4. Ахлоқий тезис: бундай ҳолат яхши.

Бундай қўполроқ тавсифда тезисларнинг барчаси муаммолидир.

Биринчи тезис эмпирик жиҳатдан нотўғри ёки у ҳеч қандай мазмунга эга эмас. Агар тушунчаларни тўғри талқин қилсак, ўз лаззатини максималлаштиришга интилмайдиган индивидлар ҳам борлигини осонгина аниқлашимиз мумкин. Масалан, ўзига ўт қўйган будда роҳиби ўз хоҳишича, ўзини ҳаётдан маҳрум қилади. Демак бу роҳибга нисбатан мазкур тезис эмпирик жиҳатдан нотўғри. Бироқ биз тушунчаларни *таърифларга мос* тарзда қўлласак, "ҳаракат қилиши" "лаззатга интилиш"ни англатади ва бундай ҳолда мазкур эмпирик контраргумент ўз аҳамиятини йўқотади. Бу таърифга кўра, сиёсий намойиш пайтида ўзига ўт қўяётган буддавий роҳиб ҳам "лаззат" илинжида ҳаракат қилади. Лекин бундай таъриф биринчи тезисни ҳеч қандай эмпирик далил рад эта олмайдиган "А=А" каби сафсатага айлантириб қўяди. Оқибатда, биринчи тезис маъносиз бўлиб қолади. Бу ўринда "лаззат" тушунчаси одатдагидан бошқачароқ маънода қўлланилади.

Иккинчи тезис меъёрий хусусиятга эга бўлиб, шу мавқеда у, эмпирицизмга кўра, ҳеч қандай эпистемологик аҳамиятга молик эмас. Либералистлар қай даражада радикал эпистемологик эмпирицист эканликларига боғлиқ тарзда бу тезисни баҳолашга (ҳақиқат сифатида) ҳақли эмаслар.

Учинчи тезис ҳам эмпирик жиҳатдан худди шундай нотўғри ёки маъносиз. XIX аср бошида Англиянинг ишчилар қашшоқлашишига сабаб бўлган ривожланиши унга қарши кучли далил эди (бу ривожланишнинг моҳиятини тушуниш натижасида инглиз либерализмининг ижтимоий либерализм сари тадрижи юз берди).

Тўртинчи тезисни ҳам худди иккинчи тезис каби танқид қилиш мумкин.

Энди эса иқтисодий (laisser faire) либерализмни ҳам "лаззат"ни "фойда"га алмаштириб туриб талқин қилиш мумкинлигини кўрамиз [214].

Антик юнонлар тарихни доира шаклида тасаввур қилардилар, христианлик эса тарих тўғрисида чизиқли тасаввурларни олиб келди. XVII асрдан XVIII асрга ўтишда тарихни келажакка йўналган чизиқли жараён сифатида, секулярлашган жараён ҳолида тасаввур қилиш пайдо бўлди. Худди шу даврда адабий давралардаги асосий мунозаралар мавзуси адабиётдан фан ва техникага кўчди. Париж салонлари мухлислари муҳокаманинг энг муҳим мавзуси деб адабиётни эътироф этар эканлар, тарихнинг олдинга қараб силжиши ҳақида гапиришнинг ҳожати қолмаган эди.

Расин (Jean-Baptisze Racine, 1639—1699) Гомердан ҳам буюкроқ шоирми? *Мунозараларнинг асосий предмети* ҳамон адабиёт бўлар экан, бемалол тарих "орқага" ҳаракатланади ёки у олдинга силжийди, дейиш мумкин эди. Орлеан ва Париж ўртасида ҳаракатланаётган дилижоннинг ҳаракатланиш тезлиги тўғрисидаги каби масала омманинг диққат марказига ўтиши билан "прогресс" тўғрисида сўз юритиш аҳамият касб этди. Дилижонлар борган сайин тезроқ ва тезроқ ҳаракатлана бошладилар. Демак, тарих ҳам олдинга силжий бошлади.

Қизиқишларнинг бундай ўзгариши, албатта, тасодифий эмасди. Индустриал жамият мавжуд бўлиши зарур экан, зиёлилар (жамиятнинг маълумотли қатламлари) технологик ютуқларга муайян қизиқиш билан қараши ва уларни яхши тушуниши лозим бўлади. Маърифатпарвар файласуфлар бундай тараққиётга, яъни маърифат фаннинг ривожи ва моддий фаровонликка олиб келишига ишонч билан қарар эдилар.

Анн Робер Жак Тюрго (Anne Robert Jacques Turgot, 1727—1781) тарихий тараққиётнинг уч босқичи тўғрисидаги Кант назарияси билан анча олдинроқ танишган эди. У анимистик, спекулятив ва илмий босқичлар тўғрисида гапирса, Кант теологик, метафизик ва позитив босқичлар ҳақида фикр юритади.

Мари Жон Антуан Кондорсе (Marie Jean Antoine Condorcet, 1743—1794) ақлга таянадиган тараққиёт инсоният учун қандай манфаатлар келтиришини баён қилган эди: миллатлар ўртасида тенглик ўрнатилиши, синфий тафовутларнинг тугатилиши, руҳий ва ахлоқий савиянинг умумий юксалиши шулар жумласидандир. Кондорсе ирқчиликнинг тугатилиши, эркин савдонинг кенгайтирилиши, беморлар ва қарияларга нафақа тўланиши, урушларнинг тақиқланиши, қашшоқлик ва ортиқча дабдабанинг тугатилиши, аёллар ва эркакларнинг тенг ҳуқуқли бўлишлари, барча учун тенг имкониятлар яратадиган умумий таълим тизими ўрнатилишини орзу қилган эди.

---

[214] "Баён қилинганлар илмий нуқтаи назардан кўп ҳолларда "иқтисодий инсон" моделидан фараз қилинадиган асос сифатида фойдаланиш мумкинлигини инкор этмайди. Бошқача қилиб айтганда, илмий тадқиқотлар ва иқтисодий амалиётда инсон статистик *жиҳатдан иқтисодий фойда нуқтаи назаридан*, айни пайтда, инсоннинг "тарихий бўлмаган" моҳияти худди мана шунда, деб таъкидламасдан ҳаракат қилади дейиш мумкин.

Тараққиётга бундай ишонч реализм ва соддаликнинг қоришиши натижаси эди. Реализмнинг сабаби шунда эдики, санаб ўтилган ҳодисаларни илмий ва техник жиҳатдан таъминлашнинг имкони туғилган эди. Соддаликнинг изоҳи эса, маърифатпарвар зиёлилар, жумладан, сиёсий муаммоларга етарли баҳо бера олмаган эдилар. Фақатгина маърифатнинг ўзи билан умумий фаровонликка эришиб бўлмаслиги маълум бўлиб қолди.

Биринчи жаҳон урушидан кейин, балки илгарироқдир, тараққиётга бўлган ишончга қашқатқич зарба берилади. Бугун XVIII юз йилликдаги маърифатпарварлик намояндалари каби келажакка соддалик ва гўллик билан оптимистик руҳда қарайдиган одам топилмаса керак.

XVIII асрга келиб Ғарбий Европада шаклланаётган янги буржуазия мавқеи мустаҳкамлана бошлади, аввал Англияда, кейинроқ Францияда ва XIX асрда Германияда шундай ҳол юз берди. Бундай мустаҳкамланиш жараёни бир неча: мафкуравий, сиёсий ва иқтисодий даражаларда юз берди.

Капитализм шаклланиши билан бир қаторда сиёсий либерализм (диний эътиқод ва йиғилишлар эркинлиги) ҳам мустаҳкамланиб борди. Бошқарувнинг конституциявий шаклларини яратиш тамойили пайдо бўлди ва у мунтазам сайловлар ўтказиш орқали ҳукумат устидан жамоатчилик назорати ўрнатишни (гарчи сайлов ҳуқуқи чекланган бўлса ҳам) тақозо қила бошлади. Айни пайтда ҳукумат иқтисодий фаолиятга аралашмаган ҳолда яшайдиган ва мулкни кафолатлайдиган сиёсий ҳокимиятга эга эди.

Смит — иқтисодий либерализм

Шотландиялик Адам Смит (Adam Smit, 1723—1790, *"Халқларнинг бойликлари сабаблари ва моҳияти тўғрисидаги тадқиқотлар", An Inguiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776) мустақил фан сифатидаги "Сиёсий иқтисод"нинг асосчиси ҳисобланади. Бироқ унинг "*Ахлоқий туйғу назарияси" (Theory of Moral Sentiments*, 1759) асаридан кўринишича, у инсонни фақат иқтисодий мавжудот сифатида ўрганмаган.

Смит таъкидлашича, олтин ва кумуш эмас, амалда эҳтиёж предметлари (товарлари) ва уларни ишлаб чиқариш миллат бойлигини белгилайди. У иқтисодий протекционизмни танқид қилади: ҳукумат савдо ва саноатга мумкин қадар камроқ аралашуви керак. Иқтисодиёт эркинликнинг энг юқори даражасига эришганда энг самарали фаолият юритади. Агар ҳар бир саноатчи ёки савдогар ўзининг иқтисодий фойдасини максимал даражага етказиш учун ҳаракат қилса, умумий бойлик ҳам кўпаяди. Иқтисодиётга ҳукумат аралашувисиз ривожланиш имкони берилса, у табиий қонунларга бўйсунади: ҳар бир киши иқтисодий фойдани максималлаштиришга интилади, нарх-наво та-

бий, яъни адолатли бўла бошлайди; мамлакатда имкони борича кўп бойлик тўпланади. Шундай қилиб Смит laisser faire (давлатнинг хўжалик ривожига аралашмаслиги) нуқтаи назарида турувчи либералистдир[215].

Смит шахсий (хусусий) манфаатга иқтисодий ҳаётни ҳаракатга келтирувчи куч сифатида қарайди, Бентам эса бундай куч индивиднинг лаззатга интилишида деб ҳисоблар эди.

"Смит муаммоси" деб аталган муаммо иқтисод фалсафаси ва ахлоқ фалсафасини уйғунлаштиришда мавжуд қийинчиликлар билан боғлиқ. Ахлоқ фалсафаси вакили сифатида Смит бизнинг одамларга хайрихоҳлик ва ғамхўрлик билан ҳаракат қилишимиз зарурлиги тўғрисидаги тасаввурларни ҳимоя қилади. Назариётчи-иқтисодчи сифатида эса у ҳар бир бизнесмен фақат ўзининг шахсий манфаатларини назарда тутиши, шахсий бойлик тўплашга интилиши лозимлигини уқтиради. Бундай бойлик тўплаш эса кўпроқ бошқа одамлар ҳисобига юз беради. Смит фикрича, бозор мантиқи шуки, бозорнинг кўринмас қўллари орқали хусусий (шахсий) ёмон сифатлар ҳам умумий манфаатга хизмат қилади. Ахлоқ нуқтаи назаридан бу анча мунозаралидир, чунки, яхшилик ёмонлик оқибатида, муаммоларни вужудга келтирмасдан пайдо бўлиши мумкин эмас.

"Смит муаммоси"нинг ечими шундаки, биз бозор иқтисоди ва кундалик ҳаёт ўртасидаги тафовутни англаб олишимиз лозим.

Смит, бозорнинг фаолиятини қонун ва адолат тартибга солиши лозимлигини ҳам таъкидлайди. Бу эса Смитнинг фақат бозор иқтисодиёти атамаларини эмас, ҳуқуқий-миллий омилларга оид ва шахслараро ўзаро таъсир тушунчаларини ҳам қўллашини кўрсатади. Кейинчалик, Хабермас "Смит муаммоси"ни "тизим" ва "ҳаёт дунёси" ўзаро алоқадорлиги ҳақидаги масала сифатида талқин қилади (30-бобга қаранг).

Демокритнинг атомистик онтологияси шунинг учун ҳам жозибали эдики, у ҳамма нарсани соддалаштирар ва тушунарли қилиб изоҳларди. Иқтисодий атомизм (индивидуализм) ҳам ҳамма нарсани содда ва аниқ қилиб одамларни мафтун этади.

Умуман, индивид ҳар жойда ва ҳар доим ўзининг иқтисодий манфаатини излайди. Бу мақсадга эришиш учун индивид рационал асосда фаолият юритади. Демак, биз иқтисодий инсон турли вазиятларда ўзини қандай тутишини аниқлаб олишимиз мумкин. Бу моделда инсон олами ўзига хос ижтимоий бильярд тарзида тасаввур қилинади ва унда манфаатга интилиб ҳаракатланаётган индивидлар ўзаро фойдали шартномалар тузадилар. Бу ўринда биз инсонда, ижтимоий муассасаларда ва

---

[215] *Laissez faire* ибораси ҳақида. Иқтисодий либерализмнинг шиори "*Laissez faire, Laissez passer*" ибораси эди.. У товарлар эркин ишлаб чиқарилиши ва эркин сотилишини англатарди. ("Эркин", яъни "ҳукумат аралашувисиз")

ҳокимият тизимларида учрайдиган "иррационал" хусусиятларни ҳисобга олмаслигимиз мумкин. Бошқача айтганда, Смит ҳамма нарсани шу модел *асосида* изоҳлашга ҳаракат қилади. Смит ва бошқа либералист иқтисодчилар бир неча индивид оқилона ўзаро таъсирга киришиши моделини (иқтисодий инсон, *homo economicus* учун ўйин назарияси) яратиш, ишлаб чиқиш ва таянч тушунчаларни майдонга чиқариш билан ҳисса қўшдилар. Шундай қилиб, Смит ва бошқа либералист иқтисодчилар дастлабки ижтимоий фанлардан бири — сиёсий иқтисоднинг асосчилари қаторига мансубдирлар.

Бошқача қилиб айтганда, Смит сиёсий иқтисодининг таянч тушунчалари мумтоз либерализмнинг таянч тушунчалари билан мутаносибдирлар. Бироқ Смит анъанавий либералистик тушунчаларни табиий нарх назарияси билан тўлдирди. Бозорда индивидлар ўзаро товар айирбошлайдилар, бу товарлар нархи талаб ва таклиф муносабатлари асосида белгиланади. Бу эса бозорнинг эркин бўлишини, яъни давлат ва бошқа сиёсий институтларнинг нархни тартибга солишга аралашмасликларини тақозо қилади.

Нарх-навони тартибга солишнинг мазкур модели қуйидагиларни назарда тутади: биринчидан, биз ўз манфаатларини ўйлайдиган атомлашган индивидларимиз. Иккинчидан, турли товарлар бир-бирига боғлиқ эмас. Учинчидан, ҳар бир агент турли товарлардан ўзи хоҳлаганини афзал билади, шундай йўл билан танлаб олади. Айни пайтда, бу — давлат аралашуви ва монополиялар ҳукмронлигидан холи бўлган бозор модели ҳамдир.

Смит, албатта, нарх-навога фақат талаб ва таклифгина эмас, ҳукумат қарорлари ва юқори доираларнинг эски имтиёзлари ҳам таъсир ўтказиши мумкинлигини биларди. Смит ўз моделидан, худди Бентам лаззатни аниқлаш моделидан баён қилиш учун ҳам, танқид қилиш учун ҳам фойдаланган каби фойдаланади. Масалан, у эркин бозорга халақит берувчи омилларни танқид қилади. Шунинг учун ҳам, Смитнинг сиёсий таълимоти фақат соф назария бўлиб қолмасдан, сиёсий дастур ҳамдир: эркин бозорга халақит берувчи омиллар бартараф қилиниши керак, чунки улар табиий тартибга зиддир.

Сиёсий назария соҳасидаги мумтоз либераллар сингари, иқтисодчи Смит ҳам чекланмаган индивидуализм охир-оқибат ижтимоий уйғунлик ва энг юқори моддий фаровонликка олиб келади, деб ҳисобларди.

Бундан ташқари, Смит товарнинг қайси нархи адолатли эканини белгилаб берадиган нарх-навони тартибга солиш назариясини ҳам ишлаб чиқди. Бу назарияда айтилишича, *товарнинг қиймати* унга *сарф қилинган меҳнат миқдорига* тенг.[216]

---

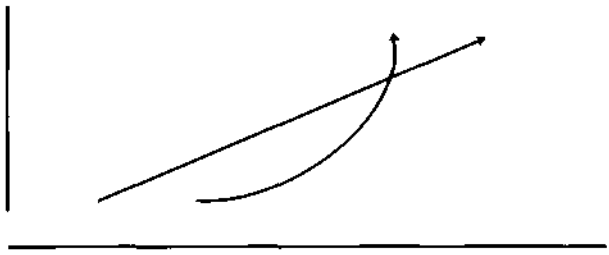
[216] 12-бобдаги Локкнинг қиймат назариясига қаранг.

Агар дурадгор стул ясаш учун ўн соат меҳнат қилган бўлса ва фермер бир қоп картошка етиштириш учун беш соат ишлаган бўлса, стулнинг нархи икки қоп картошка нархи билан тенг. Агар нархлар шу тарзда шаклланса, улар адолатли бўлади, чунки ҳар бир индивид қанча берса, шунча олади. Худди шундай айирбошлашни таъминлайдиган савдо ҳам ҳалол ва адолатли бўлади.

Бироқ, умуман, муайян товар сарфланган меҳнат қийматини аниқлаш анча мураккаб. Сарфланган вақт ягона белгиловчи омил бўла олмайди. Баъзи одамлар тез ишласа, бошқа бири секин ишлайди, баъзилар касб малакасига эга бўлса, бошқалари эга эмас. Маълум маънода нархнинг бу назарияси талаб ва таклиф назариясига зид келади. Эркин бозор шароитида нарх талаб ва таклиф муносабати ўзгариши билан сарф қилинган меҳнат миқдори бир хил даражада қолишига қарамай ўзгариб туради. Шунинг учун талаб ва таклиф асосида шаклланган нархни, у товарга тенг деб, унинг адолатли эканини асослаш қанча қийин.[217]

Давид Рикардо (David Ricardo, 1772—1823) ва Томас Мальтус (Thomas Maltus, 1776—1834) Смитнинг чекланмаган (laisserfaire) иқтисодий либерализмини ривожлантирадилар. Лекин Смит, озод ва "табиий" капитализм жамиятнинг барча қатламларига фойда келтиради, деб ҳисоблаган бўлса, Рикардо ва Мальтус ишчи яшаш минимуми даражасида ҳаёт кечириши лозим, деб ҳисоблардилар. Шунга қарамай, Бентамга қарама-қарши ўлароқ, Рикардо радикал (laisser faire) либерализм сиёсатининг тарафдори эди. Ҳукумат аралашмаган тақдирда, шахсий манфаатларнинг энг мақбул уйғунлиги вужудга келади (гарчи ишчи, қанчалик мунғли бўлса ҳам, у ёки бу даражада моддий қийинчиликлар билан яшаса ҳам).

Бу назария асосида қуйидаги тасаввурлар ётади: Мальтус фикрича, қуйи синфларнинг қашшоқлиги муқаррар бўлиб, у аҳоли миқдори геометрик прогрессияда, озиқ-овқат маҳсулотлари ишлаб чиқариш эса арифметик прогрессияда юз беради.



[217] Лекин талаб ва таклиф қандай вужудга келади? Масалан, талаб бозорда харид қобилиятига эга бўлганлар хоҳиши билан белгиланади. Лекин у ёлланма қобилияти билан ҳам, эвазига эга бўладиган харид қобилияти билан ҳам боғланиши лозим. Бу талаб/таклиф ва товарни ишлаб чиқаришга сарфланган меҳнат ўртасида боғлиқлик борлигини кўрсатади.

Демак, аҳолининг ўсиши доимо озиқ-овқат маҳсулотлари ишлаб чиқаришдан илгарилаб боради. Очиқ айтганда, иш ҳақининг ўсиши қуйи синфлар ҳаёт даражасининг ўсишига эмас, кўпроқ бола туғилишига олиб келади.[218] Шунинг учун туғилиш даражасини муайян даражада чеклаб турадиган ахлоқий ва ижтимоий меъёрлар мавжуд эмас экан, аҳолининг асосий қисми қашшоқликда турмуш кечиришга мажбур бўлади. Шу назария асосида қуйи синфлар қашшоқлашишининг табиий зарурат экани "исботланарди", капиталистлар ишчиларнинг маошини оширса ёки давлат ижтимоий таъминот билан шуғулланса, бу нотабиий бўларди. Бу талаб (иш) бўлмаган аҳолининг нотабиий ўсишига олиб келарди. Натижада очлик миқёси ҳам ўсар ва ўлим кўпаярди. Шунинг учун иқтисодиётга ўз қонуниятларига кўра ривожланиш имконини бериш ва давлат ижтимоий ислоҳотлар билан шуғулланмаслиги керак.

Иш уч хил манфаатни таъминлайди: ишчиларга иш ҳақи, капиталистларга фойда ва заминдорларга ижара ҳақи келтиради. Юқорида баён қилинган мулоҳазаларга кўра, иш ҳақи минимал бўлиши, яъни ишчиларнинг тирик юриши *ва ишчи кучи етиштириши учунгина етарли бўлиши* керак.

Бунда капиталистлар ва заминдорлар (саноатчи ва савдогар) ўртасида низо келиб чиқади. Уни таҳлил қилиб, синф, деган хулосага келадилар. Заминдорлар ерни ижарага берадилар, лекин ўзлари ҳеч нарса ишлаб чиқармайдилар. Демак, капиталистлар ишлаб чиқарувчилар сифатида кўпроқ, заминдорлар эса озроқ фойдалари керак (кейинроқ худди шу йўсинда Маркс капиталистларни ҳам инкор қилади. Марксистлар учун капиталистлар текинхўр, ишчилар эса ишлаб чиқарувчилар ҳисобланади).

Иш ҳақи фақатгина яшаш минимумини таъминлаш учун кифоя қилиши лозим, деб уқтирадиган назария чекланмаган (laisser faire) умумий уйғунликка олиб келади, деган назарияга очиқдан-очиқ зид келади. Демак, тараққиётга нисбатан ҳам, оптимизмга нисбатан ҳам ўлим зарбаси берилади. Энди мавжуд потенгликни, келажакда аҳвол яхшиланади, деб оқлаш мумкин эмас. Аксинча, иш ҳақи тўғрисидаги бу назария мавжуд тенгсизликка янги асос яратади. Мавжуд ҳолат охир-оқибат табиий ва энг мақбул ҳолатдир. Ҳар қандай бошқа ҳолат фақат баттар ҳолатга олиб келиши мумкин. Иш ҳақи назариясидан алоҳида шахсий тушунчалари асосида фикр юритиш мумкин эмаслиги ҳақидаги хулоса ҳам келиб чиқади.

Рикардо фикрича, узоқ келажакда иқтисод (қисман аҳолининг кўпайиши ва озиқ-овқат етиштиришни кўпайтириш учун ернинг чекланганлиги сабабли) ўз фойда ва оз иш ҳақи негизида барқарорликка интилади (кейинроқ шаклланган капитализм учун бўҳронларнинг хослиги ва "нодаражадаги ўсиш" назарияси билан қиёсланг).

Рикардо ва Мальтус ишчилар синфини тунаб оладиган анъанавий капитализмни тасвирлайдилар. Айни пайтда улар, бу ҳол табиий, дейишади. Бу кўпол laisser faire назария либерализмнинг чўққиси бўлди.

XIX аср ўрталаридан бошлаб сиёсий тафаккурда ижтимоий либерализм (Жон Стюарт Милл) шакллана бошлади ва ижтимоий ислоҳотлар амалга оширила бошлади (фабрика қонунлари, бирлашмаларга уюшиш ҳуқуқи).

Руссо – маърифатчилик фалсафасига қарши реакция

Биз француз маърифатчилик фалсафасини XVIII асрда қувватга кирган, абсолютизмга, зодагонлар ва руҳонийларнинг имтиёзларига қарши бўлган француз буржуазиясининг мафкуравий қуроли дейиш мумкинлигини таъкидлаган эдик. Бу кураш-

[218] Қаранг ривожланаётган мамлакатларда ортиқча тўғрисида мулоҳаза.

да маърифатчиликнинг франциялик тарафдорлари *индивид, ақл* ва *прогресс* тушунчаларига тез-тез мурожаат қилишарди.

Назарий жиҳатдан бу тушунчаларга қарши танқидий эътирозлар билдириш мумкин, тез орада шундай бўлиб чиқди ҳам.

*Сабаб тушунчаси*нинг фалсафий таҳлилида (аввало, Юм, қолаверса, Руссо) *индивид тушунчаси*ни фалсафий ва социологик танқид қилиш (Руссо, шунингдек, Берк) ва прогрессга ишончни социологик танқид қилиш (Руссо) амалга оширилди.

Ҳаёти. Жан Жак Руссо (Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778) Женева шаҳрида, кальвинистлар оиласида туғилди. Онаси эрта вафот этди, у ўн ёшга тўлганда эса отаси Швейцариядан қочиб кетишга мажбур бўлди. Болани қариндошлари тарбиялай бошладилар, у жуда эрта дарбадарликни бошлади, Францияни ва Швейцариянинг аҳолиси француз тилида сўзлашадиган қисмини кезиб чиқди. Ўн уч ёшида Руссо вақтинча Париж шаҳрида ўрнашди ва маърифатпарвар файласуфлар (Вольтер) билан танишди. Тереза Левассер (Therese Levasseer) билан ўрталарида вужудга келган чақалоқларни етимхонага топширди.

1750 йилда Руссо "Фанлар ва санъатнинг вужудга келиши ахлоқнинг яхшиланишига ёрдам берадими?" номли бадиаси учун Дижон академиясининг мукофотини олди. Қўйилган бу саволга жавоб берар экан, Руссо ўша пайтда тараққиёт масаласида ҳукмрон бўлган оптимизмга қарши чиқди.

Руссо маърифатпарвар файласуфлар ва, умуман, одамлар билан мулоқотда кўп муаммоларга дуч келар эди. У географик маънода ҳам, маънавий маънода ҳам дарбадар ҳаёт кечирарди. 1766 йилда у Лондонда Юм билан танишди, лекин кўп ўтмай ундан ҳам узоқлашди. Руссо 1778 йилда вафот этди, кейинчалик унинг хоки Париж Пантеонига қўчирилди.

Асарлари: *"Фан ва санъатлар тўғрисида мулоҳазалар" (Discours sur les sience et les arts,* 1750), *"Одамлар ўртасидаги тенгсизликнинг келиб чиқиш сабаблари ва асослари" (Discours sur l'ongine et les fondaments de l'inegalite parmi les hommes,* 1753), *"Ижтимоий шартнома тўғрисида ёки сиёсий ҳуқуқ тамойиллари тўғрисида" (DU contract cocial,* 1762) , *"Эмил ёки тарбия тўғрисида" (Emile ou de l'edication,* 1762), *"Икрорнома" (Confessions,* 1782).

Руссо — жуда мураккаб мутафаккир ва мураккаб инсон. Шунинг учун биз унинг қарашларига нисбатан мумкин бўлган талқинлардан *биринигина* баён қилишимиз мумкин.

Маърифатчилик даври одамлари орасида келажакка нисбатан оптимизм ва ақлни тарғиб қилиш фақат ашаддий ҳоллардагина юзаки ва ноаниқ кўринишга эга. Шунинг учун ҳам бу ғояларни танқид қилиш ва инкор қилиш, скептик пессимизм туйғулари олдида таъзим бажо келтириш жуда соддадиллик бўларди. 1755 йилда Лиссабонда юз берган зилзила ўша даврда кенг тарқалган оптимизмни бўшаштириш учун кифоя қилди. Агар биз мукаммал оламда яшаётган бўлсак, шу каби фожиалар қандай қилиб юз берди? Скептик кайфиятдаги Вольтер ўзининг "*Кандид*" номли асарида келажакка нисбатан содда оптимизм ва биз ҳозир мавжуд бўлиши мумкин бўлган оламларнинг энг яхшисида яшаяпмиз деб ишонишни масхаралар экан, у енгил нишонни мўлжалга олган эди[219].

[219] Вольтер аввало Лейбниц дунёқарашини назарда тутади.

Маърифатчилик фалсафасига нисбатан бундай салбий муносабатни Руссо яна ҳам кучайтиради. Маърифатчи файласуфлар ақл олдида тиз чўкишса, Руссо ҳиссиётни юксакликка кўтаради. Маърифатчи файласуфлар индивидни ва шахсий манфаатни олқишласалар, Руссо жамоат ва умумий иродани (*la bolonte denerale*) алқайди. Маърифатчилар тараққиёт тўғрисида мулоҳаза юритишса, Руссо "орқага — табиатга" деган шиорни олға сурди.

Бироқ бу ҳол, Руссонинг барча масалаларда ҳам маърифатчи файласуфларга мухолифлик қилганини билдирмайди. Кўпинча, уларнинг қарашларига тўла қўшилади. Масалан, Руссо ҳам худди улар каби, инсон ўз табиатига кўра яхшилик вакилидир, дейди.

Маърифатчилар, ёмонлик анъана ва имтиёзлар қўллаб турадиган нодонлик ва муросасизлик туфайли келиб чиқади, деб ишонардилар. Шунинг учун ҳам, маърифат уларга даво бўлиб хизмат қилади, дердилар. Ақл ва илм ғалаба қозонганда, инсондаги яхшилик цивилизация тараққиёти, ортидан кўпайиб боради. Руссо эса, ёмонлик — цивилизациянинг ўзида, деб ишонарди. Унинг Дижон академияси мукофотини олган бадиасидаги шов-шувга сабаб бўлган хулосаси худди шундай эди. Цивилизация сунъий ва айниётган ҳаётга элтади. Бу бадиасида Руссо тараққиётга бўлган ишончни танқид қилади ва романтизмга асос тайёрлайди: шаҳардаги ҳаёт ва илмлар инсонда мавжуд бўлган яхши ва табиий сифатларни бузади, дейди.

Шундай қилиб, Руссо табиатга қайтишга чақиради. Бу билан у ибтидоий ҳаётга қайтиш кераклигини (юнонистонлик Киниклар қилганлари каби) назарда тутган, дейиш қийин. У доимо, инсон жамиятнинг қисми эканини таъкидлаб туради. Руссо бизни табиат қўйнида "инсоний жамият аъзолари сифатида ва соғлом ҳаётни мужассамлаштиришга" чақирган кўринади. Бундай ҳолда унинг тезиси олий цивилизациядаги инқирозга ва маданиятсиз ибтидоийчиликка ҳам қарши қаратилган бўлади.

Биз Руссонинг маърифатпарвар-файласуфлар шаънига айтган танқидий фикрларини ўрта синфнинг қуйи табақалари юқори синф вакилларига муносабатининг ифодаси, деб қабул қилишимиз мумкин.[220]

Руссо оддий одамларнинг кундалик ҳаётдаги оддий қадриятлар ҳисобланадиган оилавий ҳаёт, ҳамдардлик, диний эътиқод ва ҳалол меҳнатларини йирик савдогарлар ва янги фан вакилларининг бефарқлик, ҳисоб-китоб билан одамларга муомала қилиш ва калондимоғликларидан юқори қўяди. Ибтидоий шароитларга қайтишни тарғиб қилмай, Руссо ўрта синфлар

---

[220] Санкюлотлар билан Руссо идеаллари ўртасидаги ўхшашликлар: бевосита демократия, мулкка муносабатда тенглик кўзга ташланади.

қуйи қатламининг содда турмушларини улуғлайди. У оддий, камтарона ҳаёт кечираётган одамларнинг норефлексив кундалик ахлоқий тасаввурларини ҳеч қандай муқаддас нарсани тан олмайдиган интеллектуалларнинг заҳарли танқидидан ҳимоя қилади. Шундай қилиб, Руссо ўрта синфнинг ташвишли ва ғазабнок, ўзининг ахлоқий устунлигига ишонган, замон ва анъаналар ардоғидагиларнинг интеллектуал танқидидан жаҳли чиқкан қуйи қатламининг ҳимоячиси сифатида фаолият юритди. Шу билан бирга, мазкур синф бу танқид унинг ҳаёт таянчларига путур етказишидан ташвишланади.

Бу синф вакиллари кўп ҳолларда танқидга оқилона жавоб бериш учун етарли маълумотга эга бўлмаганликлари сабабли, ақлни пастга уриш ва ҳиссиётни сентиментал тарзда улуғлаш билан чекланардилар.

Ўрта синф қуйи қатламининг типик вакили, кўпинча, иқтисодий ва илмий ютуқлардан бевосита ўзи фойдаланмагани учун жамиятдаги ўзгаришлар ҳар доим ҳам унга ривожланиш бўлиб туюлмасди. Бу синф вакиллари, кўпинча, янгиликларнинг даҳшатли ва вайронкор жиҳатлари билан тўқнаш келганлари учун уларни ахлоқсизлик ва ғайри инсонийлик, деб баҳолардилар.

Юқори синф вакиллари индивид ва савдо ҳамда ўзини намоён қилиш эркинлигини кўкларга кўтарардилар, чунки булар дунёнинг кучли одамлари учун қадрият ҳисобланарди. Кучсизроқ одамлар учун эса бирдамлик ва ҳамкорлик қадрият саналарди. Руссо ҳам ўрта синфнинг қуйи қатлами вакиллари сингари оилавий ҳаёт ва умумий манфаатларни афзал кўради.

Бирдамлик сингари қадриятлар одамлар ақл билан амалга ошириладиган ва фойда келтирадиган ҳисоб-китоблардан кўра кенгроқ ва бир текисроқ тарқалган эди. Шунинг учун ҳам ўрта синфнинг қуйи қатламлари вакиллари тенгликни индивидуал эрк ва шахсий карьерага нисбатан кўпроқ эъзозлардилар. Улар, одатда, кўпроқ анъанавий ва конформистик кайфиятда бўлишса, юқори синф вакиллари кўпроқ шахсий манфаатга урғу бериб, ўзлари учун танлов ҳуқуқини ҳимоя қилардилар.

Биз Руссонинг ўрта синф қуйи қатлами вакиллари манфаатининг ифодачиси эканини тор маънода тушунмаймиз. Лекин шу ҳол унинг бир қатор ҳаётий установкаларини тушуниш имконини беради.

Руссо ва Кант орқали фалсафадан дин ва ахлоқни ҳимоялаш воситаси сифатида фойдаланиш ва бутун билимларни табиий-илмий илмларга тенглаштириб қўйишга уринишга қарши ишлатиш анъанаси давом этади.

Бундан ташқари, Руссода Берк ва Гегель орқали давом этиб келаётган инсоннинг индивидуалистик концепцияси ва ҳамжамият билан индивид ўртасида ўзаро алоқадорлик ўрнатишга

қарши давом этаётган анъанани кузатиш мумкин. Руссога кўра индивид ва ҳамжамият ўртасида тафовутлик мавжуд.[221]

Ўз даврида ҳукм сурган индивидуализм ғояларига қарши у олға сурган ғояларга эътибор берайлик.

Гоббс томонидан шакллантирилган ва Локк ҳамда XVII аср инглиз ва француз либералистлари томонидан ривожлантирилган индивидуализм, қўпол қилиб айтганда, шахсий манфаатга эга бўлган, ҳисобни биладиган, лаззат ва фойдага интиладиган, савдолашиш қобилиятига ва мулк тўғрисидаги тасаввурларга эга бўлган *тўла мукаммал шахс* тушунчасини истифода қилади. Индивиднинг бу сифатлари шахсий ташаббус ва хусусий мулкни ҳимоя қилувчи давлатдан илгарироқ мавжуд бўлади. Давлат ўз-ўзидан ҳеч қандай қадрият эмас.

Давлатнинг индивидуалистик назариясини давом эттирар экан, Руссо давлатнинг табиий ҳолатдан бошланиши ва ижтимоий шартнома билан якунланиши ҳақидаги далилларни якунига етказади. Аммо бу Руссо учун бири табиий ҳолат ва давлат томонидан шакллантирилган ижтимоий шартнома ва иккинчиси шартнома асосида жамият тузиш асосида бирининг бошқасига ўтиши билан боғлиқ тасаввурлар масаласигина эмас.

Руссонинг ақлий экспериментида биз аста-секин юз берадиган тараққиётни реконструкция қилиш оқибатида ҳам жамият, ҳам мукаммал инсон шаклланишини кўрамиз. Бу тараққиётнинг якуний натижаси эса сиёсий ташкил этилган жамият бўлади.

Шундай қилиб, Руссо Афлотун ва Арастуга яқин нуқтаи назарда қолади, деб айтиш мумкин. Юнонистонлик шу файласуфларга ўхшаб Руссо ҳам "Тил, ақл, яхшилик каби ҳодисалар қандай вужудга келди?" — деб ўртага савол ташлайди. Худди уларга ўхшаб у ҳам ҳамжамиятга назар ташлайди, инсон бу қобилиятларни бошқалар билан биргаликда яшаш жараёнида ҳосил қилади. Шундай қилиб, мукаммал инсон ва мукаммал жамият бир пайтда келади. Умуман олганда, жамиятдан ташқарида тўла шаклланган индивидни тасаввур қилиш мумкин эмас.

Афлотун изидан бориб Руссо бир қадам олға одим ташлайди. Ҳамжамият билан узвий боғланган шахс(жамиятдаги фуқаро)гина эмас балки ҳамжамият ҳам қадриятдир.

Ҳамжамият — муайян алоқалар, оила ва дўстларни ўзаро боғлайдиган яқинлик ҳисси. Руссо рационал шахсий манфаатнинг бир ўзи жамият мавжудлигини таъминлаши мумкин, деган ғояга қарши чиқади.

Юзаки манфаат ва лаззатлар эмас, чуқур ҳис-туйғу ва майллар кишиларни ҳамжамиятга бирлаштиради. Шундай қилиб ҳамжамият ақлга эмас, туйғуга таянади.

---

[221] Масалан, унинг инсон табиий ҳолати (*letat natural Iromme*) ва умумий ирода (*la volonte denerale*) ҳақида нима дейишига эътибор беринг.

Бу ўринда Руссо ўша даврда кенг тарқалган индивидуализмнинг бир турига жиддий эътироз билдиради. Бунда у антик давр юнонларига ўхшаб умуман жамият тўғрисида эмас, кичик ҳамжамият — "шаҳар-давлат" Женева тўғрисида фикр юритади.

Руссо, гарчанд унинг фикрлари кейинчалик миллий давлат тузиш ғояси учун асос бўлса ҳам, миллатчи эмасди. Руссо учун индивидуализм миллатчилик ва космонолитизм сингари мавҳум абстракция эди. Унинг учун реал ва муайян ҳодисалар бу оила ва фуқаролар бир-бирини биладиган, ўзаро боғланган маҳаллий ҳамжамиятлар эди.

Шундай қилиб, Руссо шаҳар буржуазиясининг олий аслзодалари намоён қилган индивидуализм ва миллатчиликка қарши консерватив муносабат билдиради. Кейинроқ биз кўрамизки, либералистик индивидуализмга қарши консерваторлар ҳам, социалистлар ҳам бевосита алоқаларга таянч сифатида қарайдилар.

Индивидуализм ҳам, коллективизм ҳам икки омил: индивид ва давлатни эътироф этади. Аммо Руссо, Афлотун ва Гегель бундай фарқлашни жиддий танқид қиладилар. Уларнинг фикрича, бу омиллар эмас, балки ҳамжамиятдаги одам — таянч тушунчадир.

Руссони коммунист дейиш қийин. Унинг учун хусусий мулкка эгалик ҳуқуқи, гарчи у тенгсизлик келиб чиқишига сабаб бўлса ҳам, жуда муҳим ҳисобланади (*discours sur linedalite*).

Юқоридагилардан кўринадики, Руссо ғояларини турлича тушуниш мумкин. У, жамият — ахлоқий қадрият бўлиб, зарурий ҳолдир, дейди. Демак, Руссо цивилизацияга қарши чиқмайди ёки табиатга қайтишга чақирмайди.

Унинг мулоҳазасига кўра, инсон ҳақиқатан социумнинг таркибий қисми ҳисобланади, "табиий ҳолат" ва "ижтимоий шартнома" анча муаммоли бўлиб қолади. Бироқ, айни пайтда у индивиднинг "табиий ҳолат"даги турмуш тарзини кўкларга кўтаради ва ўша давр жамиятини инсон танини, ақл ва бахтини пастга уришда айблайди. Руссо ибтидоийчиликдан ҳам, емирувчи цивилизациядан ҳам қочишга чақиради. Лекин ҳақиқий ҳамжамият нима? Унга замондош бўлган сиёсий воқелик индивидуализм ва миллатчилик билан характерланади.

Кейинроқ, унинг ҳақиқий ҳамжамият тўғрисидаги фикрлари сиёсий арбоблар томонидан қабул қилингач, улар миллий давлатни кўкларга кўтариш (Жованни Жентиле, Giovanni Gentile, 1875—1945), нацист авторитаризми (Гитлер, 1889—1945) ва партиявий давлат (Ленин, 1870—1924) руҳида талқин қилина бошлади.

Либералларнинг жамиятга нисбатан механистик ва атомистик қарашларига қарши аниқ салбий муносабатда бўлса, унинг миллий консерватизм ва социализмга муносабати ҳанузгача аниқланмаган.

Шунингдек, унинг учун таянч ҳисобланган умумий *ирода тушунчаси* (*la Volonte denerale*) аниқ тавсифга эга эмас. Умумий ирода сиёсат партиялар ва миллий мажлис депутатлари қарашларининг қоришмаси эмас. Умумий ирода унчалик тушунарли бўлмаган йўллар билан ҳақиқий "халқ" иродаси экани маълум бўлади. Руссога кўра, умумий ирода индивидларнинг хусусий манфаатларини эмас, жамият манфаатларини ифодалайди.

Бундан ташқари, Руссо, умумий ирода "доим ҳақ", деб ҳисобларди. Агар одам умумий ирода интилаётганидан бошқа нарсани хоҳласа, бундай ҳолда у ўзи учун энг яхши нарсани англамайди ёки бўлмаса, ўзи нима хоҳлашини билмайди. Демак, одам умумий иродага зўрликсиз бўйсуниши керак. Руссо фикрича, умумий ирода ҳукмрон бўлган жойда зўрликка ўрин йўқ.

Бундай вазиятда умумий ирода ҳар бир ҳолатда нима эканини таърифлашимиз муҳим аҳамият касб этади. Ёки бошқача қилиб айтганда, ким ҳуқуққа ва ҳокимиятга эга бўлса, ҳақиқий умумий ирода нима эканини ўша белгилайди.

Бундан ташқари, ҳақиқатан ҳам бир умумий манфаат доирасида бирга индивидуал истаклар мужассам бўлиши мумкинлигига шубҳа уйғотади.

Руссо, институционал тарзда, умумий ирода нима экани ҳақидаги легитимли ҳукмрон гуруҳларнинг "умумий ирода" нима экани тўғрисидаги эмас, реал умумий иродага қулоқ тутишларига қандай ишонч ҳосил қилишимиз мумкинлигини тушунтирмайди. У қандай қилиб озчилик манфаатини кафолатлашимизни ҳам изоҳлайди.

Либералларга анъана жамиятнинг бутунлик, органик асосларини кўпинча унутиб қўяди. Бунинг эвазига у баъзи сиёсий қарорларни қабул қилишда ҳокимиятни назоратдан ташқари қўллашга йўл қўймайдиган институтларни ташкил қилишга олиб келади. Бу анъаналарга қарама-қарши ўлароқ, Руссога хос бўлган жамиятни бир бутун ҳолда тушуниш эса институционал муаммоларни менсимайди.

"Умумий ирода" назариясига асосланиб Гитлер ҳам, де Голл (Charles de Caulle, Франция президенти, 1980—1970) ҳам ўзларини хусусий манфаатдан юқори бўлган ҳақиқий халқ иродасининг ифодачиси, деб ҳисоблардилар. "*Битта халқ, битта фюрер*" *(ein Volk ein Fuhrer)* шиори, фюрер қандайдир сирли йўл билан "халқ"нинг бевосита вакили бўлиб олганини кўрсатади.

Бу муаммо ҳам институционал, ҳам назарий аспектларга эга. Умумий ирода *қандай қилиб ўзини* институционал тарзда ифодалаши изоҳланмас экан, деспотик ҳукмдорлар ўз иродаларини умумхалқ иродаси, деб эълон қилишлари хавфи сақланиб қолади. Инсонлар нимани хоҳлашларини *назарий жиҳатдан* изоҳлаш мумкин бўлгани учун бу масаладаги фалсафий ва социологик мунозараларга халақит бермаслик керак. Ҳозирги кунда уму-

мий сайловлар ва вакиллик институтларини назарда тутадиган расмий демократия бу муаммони фақат қисман ҳал қилиши мумкинлиги аниқ бўлиб қолди. Бу йўл билан биз, одамлар ўзлари хоҳлайдиган нарса ҳақида нима дейишларини аниқлашимиз мумкин. Аммо улар амалда нимани хоҳлашлари ҳақидаги масалани бундай усул билан ечиб бўлмайди, чунки турли-туман аноним таъсир ўтказиш йўллари мавжуд. Идеал ҳолатда турли сиёсий ва иқтисодий омиллар воситасида аноним таъсир ўтказиш формал демократик институтлар қониқарли фаолият кўрсата бошлашидан аввалроқ бартараф қилиниши керак[222].

Локал ҳамжамиятда, уйда ёки яшаш жойида "умумий ирода" тўғрисида нисбатан безарар мулоҳаза юритиш мумкин. Бу ўринда биз бевосита муайян демократияга эга бўламиз. Бироқ ҳозирги жамиятда институционал тарзда қондирилмаган умумий ирода тўғрисида фикр юритиш хавфли. Шунинг учун Руссонинг жамиятга нисбатан институтларга бепарво, эмоцияларга эса урғу бериб қараши локал, кичик ҳамжамиятларни иррационал, романтик кўкларга кўтариш руҳида ривожланиш тенденциясига эга.

Руссо таълимотида "институционал компонентнинг" йўқлиги оқибатида умумий ирода атрофидаги ғоялар икки йўналишда ривожланиши мумкин. Биринчиси "перманянт инқилоб" концепциясига олиб келади: (*a la* Робеспьер ёки Мао ЦзеДун) халқнинг тасодифий иродаси ҳукуматни бошқариши керак. Иккинчиси статистик миллий давлат доктринасига (*a le* Берк) олиб келади: халқ иродаси узлуксиз анъана туфайли майдонга келади.

Берк — консерватив жавоб

Асли ирландиялик бўлган Британия файласуфи Эдмунд Берк (Edmund Burke, 1729—1797)ни, кўпинча, худди Локкни либерализмнинг отаси деганларидек, консерватизмнинг отаси дейишади.

Берк таълимоти ("Франциядаги революция тўғрисида мулоҳаза", Reflections on the Revolution in France, 1790) кўп умид бағишлаган француз революцияси ва маърифатчи-файласуфлар томонидан ақлнинг кўкларга кўтариб мақталишига жавоб тариқасида майдонга келди.

Маърифатчилик даври одамлари ақлни анъанадан, тарихдан ажратиб олинган индивидни эса ҳамжамиятдан юқори қўяр эдилар. Берк эса буларнинг ўрнини алмаштириб қўйди: анъаналар алоҳида — интеллектуаллар яратган назариядан донороқ.

Схема тарзида, айтиш мумкинки, Берк консерватизми маърифатчилик даври либерализмининг тескариси, акси:

---

[222] Бу, албатта, етарли эмас, фақат зарурий шартдир.

Маърифатчилик даври либерализми	*Берк консерватизми*
Ақл аньанадан устун	*Аньана ақлдан*
Индивид	*юқори ҳамжамият*
(ҳамжамият ёки тарих эмас)	*ва тарих (индивид эмас)*

Шундай қилиб, Беркка боғлиқ равишда айтишимиз мумкинки, бунда фақатгина назарий бўлмаган жавобни кўрамиз. Сиёсий жиҳатдан Берк француз революцияси даврида амалга оширилган ўзгаришлар: сиёсат майдонида қуролни, сарой зодагонлари ва руҳонийларнинг четлатилишига қарши чиқади. Французлар нуқтаи назаридан Берк сарой оқсуякларини ҳимоя қилади ва буржуазияга қарши чиқади.

Бошқачароқ ва содда қилиб айтганда, либерализм — буржуазия юқори қатламларининг мафкураси бўлса, консерватизм — оқсуяклар мафкураси эди. Француз консерватизмининг уша даврдаги кўзга кўринган вакиллари клерикал-роялист Ж. де Местр (Joseph de Maistre, 1753—1821) ва Л. де Бональд (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonaud)лар бу талқинга жуда монанд келишади. Бироқ, XVIII аср охирида консерватив мафкураларни (Юм, Берк) буржуазиянинг ичида вужудга келган либерализмга танқидий муносабат ифодаси, дейиш мумкин. Бу консерватив мафкуралар оқсуяклар манфаатига мос келиши эса масаланинг бошқа томони.

Агар биз *схематик* талқин қилсак, либерализм ва консерватизм ҳам назарий, ҳам сиёсий қарама-қаршиликлар сифатида намоён бўлади:

	Либерализм	***Консерватизм***
Ижтимоий илдизлари	Буржуазиянинг юқори қатламлари	Буржуазия ва зодагонлар
Таянч тушунча	Индивид (шартнома, давлат)	Ҳамжамиятдаги одам
Атрибутлари	Тарихдан четдалик Индивидуалистик эгоизм Лаззат/фойданинг максималлашуви, индивиднинг зўрликдан озодлиги	Тарихий-маданий аниқлик Ҳамжамият қадриятлари (тарихий-органик дунёда қобилиятларни мутаносиб тарзда рўёбга чиқариш)

Консерватизм ва либерализм учун юқори синфларга мансублик умумий белги эди. Консерватизм буржуазиянинг муайян доираларида ва кучсизлашиб бораётган, олдинги, феодал иқтисодида ҳукмронлик қилган сарой оқсуяклари орасида ил-

диз ёйган эди. Либерализм эса буржуазиянинг энди кўтарилиб келаётган ва хусусий-капиталистик иқтисодни қўллайдиган кенг қатламларига таянар эди (соддароқ ҳолда бу XVIII аср сўнггидаги Францияга тааллуқли).

Кўпчилик сиёсий атамалар сингари, консерватизм ҳам турли усулларда қўлланилади. Масалан, консерватизмнинг мавжуд тузум сифатида сақланишини хоҳловчилар бунда улар учун нима мавжуд: иқтисодни ёки атроф-муҳитми, маданиятни ёки бошқарув усулими, феодал, капиталистик жамиятми ёки социалистик жамиятми, бундан қатъи назар, дейдиган нормал концепцияни мисол келтириш мумкин. Бу маънода "консерватор"нинг зидди — мавжуд нарсаларни ўзгартиришга интилувчи "радикал"дир.

Бундай таъриф тарихий асосдан шу даражада узилиб қолганки, унинг асосида қуйидаги саволларни бериш мумкин: Фома Аквинский, Иосиф Сталин (1878—1953) ва Рональд Рейган (Ronald Reagan, Америка президенти, 1911) консерватор эдиларми? Шу маънодаки, уларнинг ҳар бири ўз даври жамиятининг муҳим жиҳатларини сақлашга ҳаракат қилган.

Консерватизмнинг бундай формал концепциясига қарши, унинг аниқ мазмунини ифодалайдиган, яъни "хусусий нарсани (маданият, жамият, сиёсат ёки иқтисод соҳасида бўлсин) сақлаб қолишга интилиш" каби шаклдаги концепциядан фойдаланишимиз мумкин. Шу маънода анъанавий локал ҳамжамиятнинг қадриятлари ёки экологик турли-туманликни сақлаб қолишга интилиш ҳақида гапириш ўринлидир. Шундай қилиб, консерватизмнинг муайян мазмун билан белгиланадиган типини биз қадрият консерватизми (Balue conservatizm) дейишимиз мумкин. Бошқа мафкуралар сингари консерватизм, айни бир пайтда, социал ва тарихий шароитлар билан боғлиқ ижтимоий феномен ва жамият ҳақидаги ҳақиқатни ифодалашга даъво қилувчи назариядир.

Агар консерватизм концепциясини муайян мазмунга эга бўлган соф ҳолда тасаввур қилмоқчи бўлсак, унинг илк даврига (масалан, Беркка) мурожаат қилиш фойдалидир. Бу даврда консерватизм либерализмнинг тўла зидди эди. (Берк француз радикал маърифатчи-файласуфларининг қарашларига қарши курашни иккинчи даражали деб ҳисобламасди). Либералистлар индивид, ақл, прогресс сингари таянч тушунчалар доирасида фикр юритишади. Улар мустақил, эркин ва тенг ҳуқуқли индивидни анъаналар ва ўтмишдан мерос бўлган таркиб ва установкаларга қарши қўяди. Консерваторлар эса бунга қарши авлоддан авлодга ўтадиган анъана ёрдамида шаклланадиган одам тушунчасига таянадилар ва бу тушунча бойиб боришини эътироф этиш билан бирга, унинг инкор қилинишини рад этадилар. Либерализм, айтиш мумкинки, ижтимоий-фалсафий индивидуализм бўлиб, у ўз манфаатини кўзлайдиган, ўзи учун

ни қулай иҳоталанган эркин шахс тушунчасига таянади. Шу билан бирга, жамият барча индивидлар манфаатларининг уйғунлигидан келиб чиқадиган уйғунлик, деб талқин қилинади. Консерватизм эса ўзига асос қилиб организм моделини олади. Жамият либералистлар ўзларининг ўта соддалаштирилган моделларидагига нисбатан анча мураккаб. Жамиятда ҳамма нарса ўзаро боғлиқ ва шу қадар ўзаро киришиб кетганки, инсон ўзи оддий ва қатъий чоралар, масалан, инқилобий ўзгаришлар ёрдамида жамиятни яхшилайман, деб ўйламаслиги ҳам керак. Жамият тезда қайта ясаш мумкин бўлган механизмга эмас, усиб бораётган танага кўпроқ ўхшайди. Жамиятдаги қимматли жиҳатларни сақлаб қолиш учун ислоҳотлар ўтказиш маъқул. Аммо улар эҳтиётқорлик билан ва аста-секин ўтказилиши лозим. Ҳар бир индивид ва ҳар бир партия назарда тутиши лозимки, анъаналар ҳар бир хусусий фикрга қараганда донороқ ва чуқурроқ. Эътироф этиш зарурки, бизда аждодларимиз яратган барча нарсани бекор қилиб, уларнинг ўрнига янги нарсалар киритиш ҳуқуқи ва имконини берадиган қарорлар мавжуд эмас. Жамият гуруҳлар ва авлодларнинг ўзаро таъсирига асосланади ва унинг ривожи учун вақт керак.

Шундай қилиб, консерватизм, худди либерализм сингари, бошқарув шакллари ва юридик-иқтисодий ҳуқуқ ҳамда тизимлар каби алоҳида сиёсий институтларни тушунишга эга бўлибгина қолмасдан, жамият ва одам аслида нима ва улар ҳақида биз нималарни билишимиз мумкинлиги тўғрисидаги фундаментал қарашларни ҳам ишлаб чиқади. Консерватизм жамиятни тўғри тушуниш учун жуда мос категорияларга эга экани ва шу туфайли тўғри ҳаракат қилишини уқтиради.

Консерваторлар ҳам худди мухолиф мафкура вакиллари сингари, биз нима муҳим эканини биламиз, дейишади. Бироқ, турли мафкура вакиллари қадриятлардан бошқа масалаларда ҳам бир-бирига мос келмайдиган нуқтаи назарга эга. Биз қадрият консерватизми ва либерализм деб атаган нарсалар ўртасидаги тафовут улардан бири конкрет тарихий вазиятларда оқилона ҳаётнинг (меъёрий маънода) муҳимлигини таъкидлашидагина эмас. Ёки либерализмнинг консерватизмга нисбатан индивиднинг маърифатли шахсий манфаатига мос тарзда шахсий фойдани максималлаштириш имкониятига кўпроқ меъёрий аҳамият беришида ҳам эмас. Бу мафкураларнинг ўзига хос хусусиятлари ва энг муҳим тафовутлари биз ижтимоий мавжудот сифатида нимамиз ва нимани билишимиз мумкин? — деган саволлар орқали аниқланиши мумкин. Либерализм ва консерватизм ўртасидаги муҳим тафовут уларнинг эрк муаммосига қарашида, десак муболаға бўлмайди. Соддароқ қилиб айтганда, консерватизм тартиб ва ҳокимиятни индивидуал эркка нисбатан муҳимроқ ҳодиса деб тавсифлайди. Айни пайтда, либерализм эркни тартиб ва ҳокимиятга мазмун бағишловчи таянч қадрият деб

баҳолайди. Шу билан бирга, оддий сиёсий дискурсда эрк нима ва қанчалик қадриятли? — деган саволлар очиқ қолишини таъкидлаш ҳам лозим. Бу қарашлар инсон ва жамият тўғрисидаги тасаввурлар билан ҳам боғланмайди. Шунинг учун уларнинг асосланганлиги ва оқиллиги масаласи жуда кам муҳокама қилинади. Биз эрк ҳақида гапирар эканмиз, кимдандир ва нимадандир озод бўлган кимсани назарда тутамиз. Бошқача айтганда, биз инсон ва жамият нима эканлиги ҳақидаги таянч тасаввурларга, албатта, эгамиз (индивид, ҳамжамият ва билишнинг ўзаро ижтимоий-фалсафий ва эпистемологик нуқтаи назарларига қаранг).

Гап мумтоз либерализмга мансуб бўлган индивид ҳақидаги радикал концепцияларни танқид қилиш ҳақида борганда консерватизм, маълум даражада социализм билан бир хил позицияда туриши мумкин. Ўзларининг либерал индивидуализмга танқидий муносабатлари, тартиб ва ҳокимиятга ижобий қарашларига мос тарзда, консерваторлар мумтоз либералларга улар иқтисодий ёки маданий либерализм тафаккури вакиллари эканликларидан қатъи назар, давлатнинг жамиятдаги роли ҳақида нисбатан позитив (ёки прагматик) тасаввурга эгадирлар.

Консерватизмга фашизм учун характерли бўлган тартиб ва ҳокимият олдида тиз чўкиш унчалик хос эмас, деб айтиш мумкин. Консерваторлар органик тарзда шаклланадиган ижтимоий тартибни ҳимоя қилишади ва янги тартибни ирода ҳамда зўрлик усули билан ўрганмоқчи бўлган сиёсатчилардан узоқроқ турадилар.

Берк, маълум даражада, ақлнинг (ва табиий ҳуқуқ концепциясининг) Юм томонидан танқид қилинишига қўшилади. У, шунингдек, маърифатчилик даври индивидуализмининг Руссо томонидан танқид қилинишини ҳам, асосан, маъқуллайди. Юм сингари Берк ҳам ақлга ҳиссиёт, одат ва шартномаларни қарши қўяди. Руссо сингари индивидуализмга қарши у ҳам ҳамжамиятни кўрсатади. Айни пайтда, ҳислар, одатлар, шартномалар ва ҳамжамият Берк томонидан тарихий аснода олиб қаралади: тарих ва анъана муқаддас, у ҳурмат талаб қилади. Бу эса сиёсий жиҳатдан Беркнинг, унинг фикрича, тарихдан органик тарзда келиб чиқадиган ва назарий мулоҳазаларга асосланган реформизмга қарши чиқишни англатади. Инқилобий ўзгаришлар ҳам, онгли ижтимоий режалаштириш ҳам унда шубҳа уйғотади. Жамият ўсимликка ўхшаб ривожланади. Биз сиёсий ислоҳотлар ўтказишимиз керак, лекин яхши боғбон каби, революция ва режалаштириш ёрдамида табиий ижтимоий тараққиётга халақит бермаслигимиз керак.

Берк учун анъаналар ўз-ўзидан доно ва қадрли. Шундай қилиб, у формал консерватизм ифодачисидир: маълум муддат сақланган нарса яшаш ҳуқуқига эга ва ҳурмат қилиниши керак. Бироқ у формал консерватизмни кўпроқ ривожлантирса, биз

консерватизм номи билан барча мавжуд нарсаларни ҳимоя қилишимиз керак. Чунки улар мавжуддирлар, дейдиган оппортунизмга ва бўламиз. Берк революцияларга қарши кайфиятда бўлиб, ҳеч иккиланмай тарихий узлуксизликни кўкларга кўтариб мақтар экан, у ҳамма нарсани эмас, балки муайян *ўзига хос* вазиятларни сақлаб қолишни истайди. Шунинг учун ҳам уни оппортунистик формал консерватор дейиш мумкин.

Масалан, Берк ҳисоб-китоб қилинган шахсий манфаатга эмас, балки оила ва яқин қўшнилар сингари гуруҳларга асосланадиган жамиятни ҳимоя қилади. Шундай мустаҳкам боғланган гуруҳларда одамлар муайян муносабатлар орқали бирлашадилар, бу муносабатлар ташқи принцип ва талаб вазифасини бажармайди. Шундай жипслашган ҳамжамиятлар турли мамлакатлар ва турли халқларда турлича бўлади. Ҳамма жойда бир хил қўлланадиган анъаналар ва шартномалар мавжуд эмас. Ҳаётнинг шундай турли шакллари кўп жиҳатдан табиатга эмас, шартномаларга асосланади ва бу шартномалар муқаррардир. Бундан англашиладики, биз шартномаларга асосланган ҳаётнинг у ёки бу шаклига эга бўлишимиз керак. Бироқ ҳаёт шаклларининг радикал ўзгариш жараёнида ижтимоий-яратувчан яқинликнинг муайян қисми йўқотилиши мумкин. Шунинг учун, биз ҳаётнинг мавжуд бўлган турли органик шаклларини ҳурмат ва ҳимоя қилишимиз керак.

Ана шу асосда протестант Берк ҳинд маданияти ва динини Британия мустамлакачиларидан ҳимоя қилди. Мана шу мисолда радикал либерализм ва қадрият консерватизмининг сиёсий оқибатларидаги тафовут кўзга ташланади. Улардан биринчиси индивиднинг мавҳум концепциясига, яъни барча индивидлар лаззат ва фойда олишга интилишлари даражасида бир-бирларига тенг дейдиган назарияга таянади. Иккинчиси эса, ҳаёт шаклларининг тарихий ва маданий турли-туманлигини ҳамда инсон хулқ-атворининг бойлиги ва мураккаблигини назарда тутади.

Шундай қилиб, органик қадрият консерватизми механик либерализм ўзининг атомистик "кўзойнаги" ёрдамида кўра олмайдиган кўп нарсаларни сезади. Улар орасида ҳамжамият, тарих, инсон ва социумнинг мураккаблиги каби жиҳатлар бор.

Радикал либерализм муайян маънода Демокрит атамизми эга бўлган афзалликка эга. У соддалаштириш йўли билан тузилган воқеликнинг муайян жиҳатларининг рационал моделини таклиф қилади (айнан шунинг учун ҳам либерализм инсоннинг бозор ва иқтисодий шароитларда ўз-ўзини тушунишига шундай ёндошади).

Қадрият консерватизми бунинг акси бўлган муаммога дуч келади. Маданий жиҳатдан у таклиф қилаётган назарий манзара тўғрироқ, лекин, шу билан бирга, унинг органик мураккаблиги кишига жуда эзувчи таъсир кўрсатадиган бўлиши мумкин.

Қадрият консерватизми таъкидлашича, жамият шу қадар мураккабки, биз уни тушунишга ожизмиз. Бу фикр Берк учун характерлидир: жамият ва тарих индивид ва унинг ақлидан донороқ. Бироқ бизнинг инсоний тушуниш қобилиятимизни бундай камтарона баҳолаш иррационализмга олиб келиши мумкин: ақл чекланган ва унинг ишончлилиги ҳиссиёт ва тасаввурларнинг имкониятидан устун эмас.[223]

Ўз навбатида, бу сиёсий пассивликка олиб келиши мумкин: жамият жуда мураккаб ва биз уни тушуна олмаймиз. У шунчалик мураккабки, биз бирон нарсани ўзгартира олмаймиз ҳам.

Берк позицияси бошқачароқ эди. У *сақлаб қолиш учун ўзгартиришни* хоҳларди. Аммо бундай сиёсий пассивлик тамойили органик қадрият консерватизмида яширин тарзда мавжуд. [224]

Амалда сиёсий пассивлик имтиёзли синфлар ва капиталнинг эркин ривожланишини қўллашни англатиши мумкин. Шу маънода *Laissezfaire* (радикал) либерализм ва қадрият консерватизми айнан бир хил сиёсий оқибатларга олиб келиши *мумкин эди.*

Биз, радикал либерализмга қарама-қарши, қадрият консерватизми маданиятнинг муҳимлигидан келиб чиқишини айтиб ўтдик (масалан, Берк Ост. Индия компаниясини танқид қилган эди). Бундан ташқари, қадрият консерватизми радикал *(Laissezfaire)* либерализмга эга бўлмаган *ижтимоий* илдизларга ҳам эга эди. Айнан қадрият консерватизми, кўпинча, анъанавий иерархик тизимларни қўллашга ҳаракат қилган, шу билан бирга, уларга феодалларнинг қуйи ижтимоий қатламларга нисбатан оталарча ҳамдардлиги хос эди.

Мана шундай патриархал ҳамдардликнинг намуналари Дизраэли (Binjamin Disraeli, Буюк Британия бош вазири, 1804—1881) ва Бисмарк (Otto von Bismarck, Германия канцлери, 1815—1898) бўлиб, у пайтда *патерналистик* ҳокимият ва болалар ҳақида оталарча ғамхўрлик ҳали *модадан* чиқмаган эди.

Берк учун бундай оталарча муносабатнинг оқибати шунда бўлдики, у умумий сайлов ҳуқуқи ва имтиёзларни мерос қолдириш ҳуқуқини бекор қилиш тарафдори эмас эди. У индивид-

---

[223] Кўпчиликнинг фикрича, ақл универсал ва ишончли бўлиб, ҳиссиётлар эса *беқарор*, индивиддан индивидга ўзгариб туради, шунинг учун ҳам, ҳиссиётга асосланган ахлоқ *нисбийдир.*

Берк бу масалага бошқача қарайди. Кўпгина установка ва туйғулар ўзгарувчан модда каби алмашиб турадиган интеллектуал позицияга нисбатан универсал ва барқарорроқ. Илдиз отган умумий тасаввурлар ахлоқий барқарорликни кафолатлаб туради.

Беркка нисбатан насиҳатгўйлик қилишдан аввал, ўзимизга "Берк ҳақ бўлса-чи?" — деган саволни беришимиз керак (Фрей ва Марксга ўхшаб интеллектуал ҳаёт фундамент ва бирламчи кучлар оламида айсбергнинг фақат юқори қисми холос, демайдиларми? Уларнинг рационаллаштириш ва мафкура тўғрисидаги концепцияларига қаранг).

[224] Қадрият консерватизмининг кучи, кўпинча, маданий қадриятларни намоён қилишда эмас, балки назарий баҳолашда кўринади.

га ҳам, оммага ҳам шубҳа билан қарарди. Бошқа томондан, у халқнинг донолигига ишонади. Аммо, шу ўринда, Руссонинг "умумий ирода"сида бўлгани каби қуйидаги савол туғилади. Агар сайлов ўтказилмаса, халқ нимани ўйлаётганини қандай аниқлаш мумкин? Шу маънода, Берк Руссога нисбатан аниқроқ. У бой ва насабли оқсуяклар томонидан назорат қилинадиган *конституцион монархия* тарафдори, чунки унинг фикрича, бу оқсуяклар холис ва ижтимоий барқарор гуруҳ ҳисобланади. Айни пайтда, конституцион монархия шундай доимий органларга эгаки, уларда халқнинг туйғулари ва донолиги ўз ифодасини топиши мумкин.

17-б о б. Либерализм ва утилитаризм

Бентам — гедонистларча ҳисоб-китоб ва ҳуқуқий ислоҳотлар

Англиялик юрист Иеремия Бентам (Jeremy Bentham, 1748—1832) Британия жамиятида жиддий ҳуқуқий ислоҳотлар ўтказишга ҳаракат қилган фалсафий радикаллар жумласига киради. Демак, у бу жамиятнинг баъзи жиҳатларини танқид остига олган эди. Аммо, танқид қилувчи ана шу танқид олиб борилаётган позициянинг меъёрий андозаларига эга бўлиши керак. Утилитар-эмпирицистик анъанага биноан, Бентам табиий ҳуқуқлар ғоясини ҳам, шартнома назариясини ҳам тан олмайди. Ҳокимият ва сиёсий ўзгаришлар учун, унинг фикрича, ягона асос — бу инсон эҳтиёжлари, аниқроқ қилиб айтганда, фойда ва лаззатдир. Бу масалада Бентам Гельвеций изидан боради: 1. Лаззат ва азоб инсон хатти-ҳаракатларининг сабаби ҳисобланади. Шундан маълум бўладики, лаззат ва азоб мутаносиблигини ўзгартириш орқали биз инсон хулқига таъсир ўтказишимиз мумкин. 2. Айнан лаззат қонунчилик ва сиёсий ҳокимият мавжудлиги мотивларини белгилайди.

Биз юқорида (16-боб) айтиб ўтганимиздек, бу схеманинг биринчи тезиси ҳаддан ташқари содда туюлиши мумкин. Иккинчиси эса, шундай даражадаги мантиқий зиддиятга олиб келиши мумкинки, унда лаззат меъёр тариқасида ҳамма томонидан тан олинган ҳол — ҳар бир киши лаззатга интилади, деган меъёр тариқасида талқин қилинади, яъни меъёрийлик дескриптивликдан келтириб чиқарилади.

Гельвеций сингари (италиялик ҳуқуқшунос ва файласуф Чезаре Беккариа, Cesare Beccaria, 1738—1794 каби) Бентам фундаментал меъёрий андоза сифатида инсон хатти-ҳаракатлари энг кўп миқдордаги одамлар учун энг кўп миқдордаги бахт (фойда) келтириш нуқтаи назаридан баҳоланиши керак, дейди.

Бентамдаги янгилик шундаки, у бошқаларга нисбатан ана шу тамойилни ҳуқуқий ислоҳотлар учун раҳбарлик кўрсатмаси сифатида изчил қўллайди. Шу билан бирга, у энг кўп лаззат келтирадиган нарсаларни ҳисоб-китоб қилиш тизимини ишлаб чиқади.

Лаззат ва азобни ҳисоб-китоб қилишда энг кўп лаззатни қандай хатти-ҳаракатлар ва вазиятлар келтириб чиқаришини билмоқчи бўлган ҳар бир одам назарда тутиши лозим бўлган

турли омиллардан фойдаланади. Бу омилларга қуйидагилар киради: лаззат ёки азобнинг интенсивлиги; уларнинг давомийлиги; уларга эришишга ишонч даражаси; келажакнинг қайси даврида улар юз бериши мумкинлиги; уларни қанчалик кўп одам сезиши мумкинлиги ва уларнинг бир-бирларига қандай таъсир кўрсатиши.

Биз баён қилганимиздек (16-боб), азобларни ҳисоблаш лазzатни ҳисоблашга кўра табиийроқ. Гап шундаки, бизнинг фикр ва установкаларимиз баъзи азобларни қандай четлаб ўтиш масаласида ижобий ҳаракат ва неъматларни танлашга нисбатан кўпроқ умумийликка эга бўлади. Амалда, утилитаризм (ва либерализм) ижобий идеални намоён қилишдан кўра кўпроқ салбий оқибатларни четлаб ўтишга ҳаракат қилишдир.

Гедонистик ҳисоб-китоб фойдани ҳисоб-китоб қилишга жуда ўхшаб кетади. Айни пайтда, фойда доллар, цент ёки марка ва пфеннинглар каби ўлчов бирликларида ҳисобланади. Бироқ, турли лаззат ва азобни қандай қилиб қиёслаш ёки ҳисоблаш мумкин? Масалан, ширин овқат ейишдан олинган ёқимли лаззат билан қийин имтиҳонни топшириб эришилган шодликни қандай қиёслаш мумкин? Бентам бу муаммони ҳал қилиш йўлини топа олмади (нима учун топа олмагани тушунарли). Шунинг учун унинг лаззатни ҳисоб-китоб қилиши мунозарали сафсатадан бошқа нарса эмас. Шунга қарамасдан, у одамлар амалда қандай ҳаракат қилишларини аниқ оқилона ҳисоб-китоблар ёрдамида аниқлайдигандай фикр юритади.

Яна бир марта таъкидламоқчимизки, муайян маънода индивидуализм лаззат тушунчасидан келиб чиқади. Лаззат ҳар доим индивидуал хусусиятга эга. Давлат (ёки ҳамжамият) ҳеч қачон лаззат ёки азобни сезмайди. Шунга мос тарзда "Энг кўп бахт" "Алоҳида индивидларнинг энг кўп миқдори учун энг кўп бахт" сифатида тушунилади, чунки бахт кўпроқ лаззат сифатида талқин қилинади.[225]

Фойдалилик тушунчаси лаззат тушунчаси маъносида индивидуалистик хусусиятга эга эмаслигини таъкидлаш лозим. Лаззатлар индивидуал ҳиссиётлар билан боғлиқ бўлса, фойдалилик мақбул оқибатларни билдиради. Шундай қилиб, фойдалилик фалсафаси, утилитаризм, аввало, консеквенционал (consequentialist) этикадир (оқибатлар этикасидир). Яхши ёки мақбул ҳаракатлар мезони уларнинг оқибатларидан изланиши ва бу оқибатлар қанчалик фойдали ёки фойдали эмаслигидан топилиши керак. (Бунинг аксича, Кант этикасида мезон ҳаракат қилаётган шахснинг ахлоқий иродасига боғлиқ).

Утилитаризмнинг кучи шундаки, у бизнинг цивилизациямиз учун хос бўлган вазиятларга мос келади. (Вебер томонидан хатти-ҳаракатларнинг типлари ажратилиши ҳақида 17-бобга

[225] Гедонистик эпикурчилик индивидуализми билан қиёсланг. V боб.

қаранг). Биз, кўпинча, ўзимизнинг тамойилларимиз ва мулоҳазаларимизни шубҳасиз ҳисоблаб, улар асосида вариантлар ва оқибатларга баҳо берамиз. Биз излаган нарсалар тамойилларимизга мос келиб қолганда, мотивацияни тушунтириш унчалик муаммо туғдирмайди (тўғри ҳаракат мотивациясини Кантнинг ахлоқий бурч туйғуси орқали тушунтирувчи ахлоқ фалсафасида изоҳлаш анча қийин). Утилитаризмнинг асосий қийинчиликларидан бири *адолат* тушунчаси билан боғлиқ. Шундай вазият вужудга келиши мумкинки, унда бегуноҳ одамни қатл этиш фойда ёки бахт келтириши мумкин ва утилитаризм нуқтаи назаридан бу ҳодиса ахлоқий жиҳатдан тўғри деб баҳоланади. Бироқ бундай хулоса адолатнинг моҳияти тўғрисидаги тушунча ва интуицияга зид келади.

Бентамнинг индивидуалликка урғу бериши тил фалсафаси соҳасида ўз ифодасини топди. Унинг айтишича, алоҳида нарсаларни ифодаловчи сўзларгина маънога эга. Алоҳида нарсаларни ифодаламайдиган сўзлар эса (масалан, "ҳуқуқ", "умумий тараққиёт", "мулк" ва ҳоказо) охир-оқибатда лўттибозликдир. Демак, Бентам фикрича, "ҳуқуқ" ва "тамойиллар"нинг воқеликка ҳеч қандай алоқаси йўқ (жумладан, у воқелик деб биладиган алоҳида индивидларнинг лаззат ва азобларига ҳам).

Маълумки, "номус", "Ватан", "табиий тараққиёт" каби сўзлар, кўпинча, мистификация ёки демагогия мақсадида қўлланади. Демак, Бентам номинализмида оқилона жиҳатлар ҳам бор[226]. Бироқ, Бентам барча бундай сўзлар мистификациялаштиради деб ҳисоблаганда, унинг ўзи ижтимоий ўзаро алоқалар синғари воқеликнинг муайян жиҳатлари асноларини сезмай қолиши хавфи пайдо бўлади. Барча умумий тушунчаларни инкор этар экан, унинг учун жамиятнинг махсус ижтимоий жиҳатлари, масалан, ҳокимиятнинг аноним тузилмасини англаш қийинлашади. Бентам номинализмининг оқибатида иррационализмга олиб келиши мумкин бўлган жамиятдаги ҳукмрон тамойилларга нисбатан кўрлик ва ожизлик пайдо бўлиши мумкин.

Айтиб ўтилганидек, энг кўп одамларга энг кўп бахт (лаззат, фойда) етказиш тамойилидан мавжуд қонунларни танқид қилиш учун мезон сифатида фойдаланилади. Бентам, "жиноятчи қандай жазога лойиқ?" деган саволнинг ўрнига, "жиноятчилик даражасини пасайтириш ва келажакда одамзоднинг яхшироқ бўлишини таъминлаш учун қандай чоралар қўллаш керак?"— деган савол берди. Бир ёки бир неча индивидни жазолаш, яъни уларга азоб бериш, унинг оқибатида бошқаларининг кўпроқ лаззатланишига олиб келгандагина лаззатли бўлиши мумкин. Бентам мана шундай ёндошувга асосланар экан, қонунчилик тизимининг инсонийлашувига жиддий ҳисса қўшди, унинг оқилоналашувига ва самарадорлиги ўсишига ёрдам берди.

Унинг таълимоти амалиётда ижобий натижалар берса ҳам,

[226] Номинализм атамаси ҳақида "универсалиялар ҳақида баҳс" юритилган 6-бобга ва умумий тушунчалар ҳақидаги 29-бобга қаранг.

назарий жиҳатдан унинг камчиликлари ҳам бор эди. Бентам инсон қадриятлари ва мотивацияларини тарихан хилма-хил эканини назардан қочирди. Унинг учун инсон, асосан, тарихдан узилган: ҳамма ерда ва ҳар қачон у фақат битта мақсад (лаззат)га интилади ва фақат бир куч (лаззатга интилиш) уни ҳаракатлантиради. Номинализм сифатида Бентам ижтимоий институтларга эътибор бермайди ва диққатни фақат индивидга қаратди.

Либералист сифатида у *тарихни* "сезмасликка" ва одамни жамондан ташқаридаги мавжудликка *айлантиришга* мойил Бентам учун тарих урф-одатлар, анъаналар ва расм-русумлар йигиндиси бўлиб, улар фақатгина энг кўп одамга энг кўп бахт келтириш тамойилига мос келганлари тақдирдагина у анъананинг маърифатчи-файласуфлар томонидан танқид қилинишига йўл қизиқади.

Бентамнинг "Фалсафий радикализми" *ҳуқуқий тизимнинг* самарасиз ва шафқатсиз эканига қарши қаратилди. Бентамни иқтисодий шароитларнинг ўзгариши қизиқтирмасди. Аксинча, хусусий мулк хусусий индивиди хавфсизлик туйғусини, демак лаззатни бағишлайди. Бунда иқтисодий *status quo*ни қўллаш ва мулкни адолатлироқ тақсимлаш ҳақидаги талабнинг ҳомиласини кузатиш мумкин.

Бентам томонидан жамиятдаги ижтимоий жиҳатларга етарли баҳо берилмаслиги унинг ижтимоий низолар даражасида фикр юритишига имкон бермади. Гап шундаки, унинг учун охир-оқибатда фақатгина тенг ҳуқуқли *индивидлар* мавжуд бўлиб, ижтимоий синфлар йўқ. Шунинг учун ҳам, унинг учун *фойдалилик* тушунчасини, "алоҳида индивид учун фойдалиликдан" "муайян гуруҳ учун фойдалилик"гача кенгайтириш мумкинлигини кўриш имконияти йўқ эмас эди.

Кўпчилик либералистларга ўхшаб, Бентам турли хусусий манфаатларнинг муайян уйғунлигидан келиб чиққан кўринади. Ҳар бир одам ўзи олаётган лаззатни максималлаштиришга ҳаракат қилса, бу ҳамма учун яхшиликка олиб келади. Бироқ Бентам бундай уйғунлик автоматик тарзда келиб чиқади, деб ҳисобламайди: бу ўринда фойдалилик тамойилига асосланган қонунчилик ўзининг ҳал қилувчи ролини ўйнаши керак. Бундай қонунчилик фаоллик билан ҳаётга татбиқ қилиниши керак, чунки унинг мақсади орзу қилинган уйғунликдир.

XVIII—XIX асрлар айрилишида Англиядаги фалсафий радикализмнинг яна бир вакили Жеймс Милл (James Mill, 1773—1836) эди. У умумий сайлов ҳуқуқи асосида сайланган вакиллар ассамблеяси назоратида бўлган кучли ҳукумат ва кучли ҳокимиятни ёқлаб чиқди.

Милл имтиёзли озчиликни ташкил қилган олий табақа ва руҳонийлар манфаати тўғрисида, деярли ўйламасди. У бошқарувнинг вакиллик шакли ифодалайдиган "кўпчилик"нинг манфаатларини ҳимоя қиларди.

Милл кўпчиликка ишонч ва умумий таълимга асосланади. Ҳар бир киши

мактабга бориши керак: таълим интеллектуал ва ахлоқий эркинликни таъминлайди. Маърифатли кўпчилик ҳукмронлик қилиши керак. Бундай қарашлар XVIII асрдаги маърифатчилар фалсафасига мос келади. Ҳозир уларнинг соддалиги ҳақида гапириш осон. Шуни ҳам айтиш керакки, бу идеаллар тўлалигича рўёбга чиқарилмаган эди.

Уларни рўёбга чиқариш учун ҳаракат қилганларида, бу зарардан кўра кўпроқ фойда келтирганди. Умумий таълим ва кўпчиликнинг бошқаруви тарихдаги инсонийлашувнинг энг муҳим омилларидан эди. Бошқа "фалсафий радикаллар" сингари Жеймс Милл ҳам Англияда самарали ва демократик қонунчилик ва бошқарув шаклланишига муҳим ҳисса қўшди, гарчи у буржуазия номидан (ўзи англамасдан) иш кўрган бўлса ҳам. Айни пайтда "фалсафий радикаллар" XIX аср ўртасида ёлланма ишчиларнинг манфаатларини ҳимоя қиладиган бир қатор ижтимоий қонунлар (камбағаллик тўғрисидаги қонунлар poverty laws) қабул қилинишига ижобий таъсир кўрсатдилар.

Шундай қилиб, "фалсафий радикализм" (Бентам, Жеймс Милл) ва ижтимоий либерализм (Жон Стюарт Милл, Грин) ўртасидаги алоқадорлик кўзга ташланади.

Жон Стюарт Милл — ижтимоий либерализм; либераллик рационалликнинг шарти сифатида

Англияда Рикардо таъсиридаги иқтисодий радикал либерализм (Laissez faire) XIX асрнинг биринчи ярмида барқ уриб ривожланди. Бироқ шу асрнинг ўрталарига келиб, жамоатчилик фикри саноат ишчиларининг қашшоқ ҳаёт шароитларига қарши чиқди. Бентам фикрича, ижтимоий реформизм сиёсати ўтказила бошланди. Бироқ уни назарий нуқтаи назарлар (масалан, Беркдан утилитаризм) натижаси деб баҳолаб бўлмайди: айни пайтда у қуйи синфларнинг кучайиб кетаётган қашшоқлигига нисбатан стихияли сиёсий жавоб эди. Ҳукмрон синфларнинг ислоҳотчилик сиёсати, бир томондан, сиёсий нотинчликлардан қўрқиб, иккинчи томондан, ишчиларга шафқат туйғуси натижасида юзага келган эди.

Ишчилар заминдор аристократия вакиллари бўлган консерваторларга ҳам, саноатчилар ва савдогарлар манфаатларини ифодаловчи либералистларга ҳам қарши турар эдилар. Ишчиларнинг асосий вазифаси етарли даромадни таъминлаш, мақбул иш куни давомийлиги ҳамда узоқ муддатли меҳнат шартномалари тузишга эришишдан иборат эди. Бундай вазифани ҳал қилиш воситаси бирдамлик эди. Индивидуалистик эрк эмас, айнан ана шу бирдамлик ишчилар ҳаракатининг тамал тоши бўлди.

Консерваторларга ҳам, либералистларга ҳам мухолифатда бўлган ишчилар консерваторларни маъқул кўришарди. «Ўз» одамлари учун муайян масъулият сезаётган патриархал кайфиятдаги зодагон радикал (Laissez faire) либералист саноатчидан яхшироқ бўлиши мумкин эди (масалан, 1867 йилда Англиядаги консерватив ҳукумат кўпгина ишчи гуруҳларига сайлов ҳуқуқи берди).

Шундай вазиятда, Англия либералистлари олдида дилемма пайдо бўлди: ё социалистик қадриятларни қабул қилиш, ёки ишчиларни ўзига душман қилиб олиш. Улар биринчисини танладилар, оқибат натижада Англия либерализми ўз зиммасига умуммиллий мажбуриятлар олган ва кенг халқ оммасининг қўллашига эришган ижтимоий либерализмга айланди.

Шундай қилиб, либералистик концепцияни қайта кўриб чиқиш зарурати туғилди. Индивид ва давлат эркинлик ва мажбур қилиш ўртасидаги боғлиқлик ҳақида Рикардо, Смит, Бентам назарияларини такомиллаштиришга муҳтож эдилар.

Бу эса, шу пайтгача либерализмнинг бош хусусияти деб ҳисоблаб келинган индивидуализмнинг ўз таркибига жамият билан (жамоалар орасидаги ва ичидаги ўзаро муносабатлар билан) ва ижтимоий муаммоларга илмий ёндошув билан (инсонлар ҳаёти сифати ва даражасини бошқариш билан) боғлиқ янги жиҳатлар киритилиши ҳисобига ўзгариб кетди.

Ҳаёти. Жон Стюарт Милл (John Stuart Mill, 1806—1873) Жеймс Миллнинг ўғли бўлиб, отасининг тамойилларига асосан тарбияланди: юнон тилини 3 ёшдан, лотин тилини 8 ёшдан, сиёсий иқтисод ва мантиқни 12 ёшдан ўрганди. Жон Стюарт Миллнинг отаси (ва Бентам) утилитаризми таъсиридан қутулиши ва аввалги либерализмни камчиликдан холи билиб, либерализмни шакллантириши анча қийин кечди. У Гарриет Тейлор билан (Harriet Taylor, 1808—1859) яқин муносабатда бўлиб, унга 1851 йилда уйланди.

Асарлари. Жон Стюарт Милл қаламига фақат сиёсий назария эмас, балки мантиқ ва эпистимологияга оид асарлар ҳам мансуб. Унинг асарлари қаторидан *«Озодлик тўғрисида» (On Liberty,* 1859), *«Утилитарианизм» (Utilitarianism,* 1863), *«Аёлнинг тобелиги» (The Subjection of Women,* 1869) ва *«Сиёсий иқтисод асослари» (Principles of Political Economy,* 1848) кабилар жой олган.

Милл таълимоти утилитаризм, либерализм ва эмпирицизмнинг бирикиши билан характерланади, айни пайтда, у бу оқимларнинг дастлабки кўринишларини танқид остига олади. Масалан, у мумтоз либерализмни ижтимоий илмий тафаккур ёрдамида ривожлантиради, сиёсий назария соҳасида эса, у ижтимоий либерализмнинг асосчиси эди. Либерализмнинг бу кўриниши радикал либерализм (Laissez faire)ни инкор қилади ва прогрессив қонунчиликнинг аҳамиятини таъкидлайди.

Утилитаризм тарафдори бўлган Милл Бентамнинг фойдалилик лаззат деб талқин қилинадиган ва лаззатнинг олий шакллари қуйи шакллардан фарқланмайдиган гедонистик ҳисобкитобларига нисбатан танқидий кайфиятда эди. Бентам, айтиш мумкинки, турли муқобил хатти-ҳаракатларнинг натижаси бўлган лаззат ва одоб ҳолатларини миқдор жиҳатдан қиёслаш орқали ахлоқий ва ҳуқуқий жиҳатдан қайси қарор ёки ҳаракат тўғри эканлигининг сифат асноларини тушунтиришга ҳаракат қилди. Ўз навбатида, Жон Стюарт Милл фойдалилик тушунчасини шундай изоҳлайдики, унда сифат тафовутлари ҳам ҳисобга олинади. Шу билан бирга, компетент шахслар ўртасидаги

консенсус ёки кўпчилик экспертларнинг қарор қабул қилиши йўли билан фойдалиликнинг турли ҳолатларини сифат жиҳатдан қиёслаш амалга оширилади. Компетент деб шундай одамларга айтиладики, улар ўз тажрибасига таяниб, мавжуд муқобилларни биладилар ва тушунадилар. Шундай қилиб, Милл фикрича, аввал бошдан вазиятларни тасниф қилиб, лаззатнинг сифат жиҳатдан турли даражаларини, унинг яхши ва ёмон (ёки ёмонроқ) ҳолатларини фарқлаш лозим. Бу фикр табиий кўринади. Ҳақиқатан ҳам, садистнинг ўз ўлжасини азоблаб лаззат олиши ахлоққа зид, тиббий ҳамширанинг бемор тузалишидан хурсанд бўлиши ахлоққа монанд. Бу ўринда садист ва тиббий ҳамширанинг лаззат туйғулари интенсивлиги, давомийлиги аҳамиятга эга эмас. (Сифат ҳусусиятлари лаззатнинг миқдор жиҳатларини кўрилаётган ҳисобга олиши мумкин, агар таҳлил қилинаётган вазиятга оид омиллар ва узоқ муддатли истиқбол — "Энг кўп одамга, энг кўп бахт бериш» ҳисобга олинса. Бундай ҳолда, садистнинг лаззати кўпгина салбий оқибати, тиббий ҳамширанинг шодлиги ва ҳаракатлари эса энг яхши эканини кўриш мумкин).

Милл шахсий эрк, ўз шаънини ҳурмат қилиш, ҳалоллик ва ижтимоий фаровонликни марказий ва энг муҳим қадриятлар сирасига киритади.

У ўз эркинлиги, матбуот эркинлиги ва бошқаларни ҳимоя қилар экан, уларни жамият учун мақбул бўлган сифатлар деб ҳисоблагани учун ҳам шундай йўл тутади. Бу либерал қадриятлар оқиллик ва ҳақиқатни излаш учун ҳам муҳим ҳисобланади: ҳеч қандай ички ва ташқи тўсиқларсиз ўтказиладиган оммавий мунозаралар оқилона нуқтаи назарни топишда муҳим шарт ҳисобланади. (Шундай қилиб, эрк «фойдали», чунки у ҳақиқатни топиш имконини беради).

Бироқ, Милл фикрича, жамоатчилик фикри икки хил хусусиятга эга: бир томондан, у кичик ва ожиз гуруҳлар фикрини чеклаши ва унга босим ўтказиши мумкин. Айни пайтда, Милл фикрига кўра, жамоатчилик фикри оқил индивидлар иштирок этаётган эркин мунозара жараёнида яхшиланиб бориши мумкин. Бошқа томондан, оммавий мунозаралар қанчалик очиқ ва эркин ўтказилса, улар хато ва бидъатларни тузатишга шунчалик имкон беради. Бироқ, бундай мунозара хато ва бидъатларни тузатишга ёрдам берса ҳам, у бизни ягона ҳақиқатга олиб бормайди. Эркин мунозара, ҳеч бўлмаганда, мухолиф томонлар учун турли истиқбол ва нуқтаи назарларни аниқроқ ифодалаш имконини беради.

Нуқтаи назарларнинг моҳияти фақатгина уларни ҳимоялаш ёки рад қилиш жараёнида аниқлашади. Бу эса, биз ўзимиз биладиган нарсалар қай даражада билишимизни фақат унга қарши далиллар пайдо бўлгандан кейингина англаймиз. Ҳақиқат бизнинг кўз ўнгимизда тўла равшан бўлиши, ҳар биримиз ўзи-

миз ўйлаётган нарсани энг яхши тушунишга эга бўлишимиз, лекин пайтда унга зид нуқтаи назардагиларнинг фикрини аниқ ва равшан англашимиз учун эркин, оммавий мунозаралар ўтказишимизга кафолат бериш лозим. Очиқ муҳокаманинг зарурий шарти сўз эркинлиги ва ўз фикрини билдириш эркинлиги ҳисобланади.[227] Айтиш мумкинки, либераллик—оқиллик шартидир.

Ижтимоиётчи файласуф ва сиёсий ислоҳотчи сифатида Милл таъқиб қилинаётган ва эзилган гуруҳларнинг ҳимоячиси сифатида машҳур. У ишчиларнинг парламентда ўз вакиллари бўлиши учун, Шимолий Америкада афро-америкаликларнинг ҳуқуқлари учун курашни, аёлларни камситишнинг ҳар қандай кўринишларига қарши курашни қўллаб-қувватлаган. Охирги масалада у, бундан ташқари, аёлларга умумий сайлаш ҳуқуқини беришни талаб қилди ва оилали аёлларнинг эрлар билан мулкий ҳуқуқлари тенг бўлишини ёқлади. Озодлик ва тенглик учун бўлган бу кураш етакчиси Милл бўлган прогрессив либерализмнинг бир бўлаги эди. Балоғат ёшига етган индивидлар сиёсий ва юридик жиҳатдан тенг ҳуқуқлидирлар. Ҳар бир киши бошқаларга зиён етказмаган тарзда ўзини намоён қилиши мумкин. Ирқ, жинс ва ижтимоий келиб чиқиши индивидларнинг биологик ва ижтимоий вазиятлардан қатъий назар, ажралмас ҳуқуқларга эга бўлишида ҳеч қандай рол ўйнамайди. Шу масалалар устида ишлар экан, у Гарриет Тейлор билан ҳамкорлик қилди.

Шундай қилиб, индивиднинг ажралмас ҳуқуқлари ҳақида гап бошлаган Милл замонавий либерализм анъанасига айланган ва Локка мансуб бўлган позициянинг моҳиятини очиб берди. Бу масалада у Афлотуннинг умумийлик (жамият) индивиддан устун экани ҳақидаги фикрини рад этди. Шунга қарамай, инсон ҳақидаги уларнинг фикрлари ўртасидаги муайян мос келишларни ҳам илғаб олиш мумкин. Масалан, Милл ҳам Афлотун сингари индивиднинг интеллектуал ва шахсий сифатларига нисбатан биологик жиҳатларига кам эътибор беради. Бу масалада улар Арастуга қарши эдилар.

Хотин-қизлар масаласига нисбатан Афлотун, Арасту ва Милл турли қарашларга эга эдилар. Арасту аёлларни биология нуқтаи назаридан ва уларнинг жамиятдаги ўрнини ҳисобга олиб, талқин қилар эди. Афлотун аёлларни соф биологик даражадан юқорироқ кўтариб, уларда ақлли инсоний мавжудотларни кўрарди. Милл эса, аёлларга сиёсий ҳамжамият ва биологик-ижтимоий омилдан қатъий назар, индивиднинг ҳуқуқлари нуқтаи назаридан ёндошади.[228] (Гегелда оила ва жинсларнинг ўзаро

---

[227] Мунозара ва диалогга, ҳақиқатга, жумладан, сиёсий соҳадаги ҳақиқатга элтувчи йўл экани ҳақида турли (Афлотун, маърифатпарвар-файласуфлар, Кант, Хабермаслар-нинг) қарашларига мурожаат қилинг.

[228] Қаранг. *S. Okin.* Women in Political Thought. Ch 9: "John Stuart Mill, liberal Feminist".- Kinceton, 1979-P. 197—230

муносабатига ёндошувида тарихий ва ижтимоий-психологик жиҳатлар муҳимроқ рол ўйнайди. 20-бобга қаранг.)

Индивиднинг умумий ҳуқуқларига ҳозирги нуқтаи назарга прообраз бўлган қарашларидан келиб чиқар экан. Милл таъкидлайдики, аёллар оналик бурчи ёки хизмат карьерасидан бирини танлаш ҳуқуқига эга. Бундай эркин танлов, Милл тушунишича, умумий сиёсий ва иқтисодий ҳуқуқлар жумласига киради. (Лекин аёл оналик ролини танлаган бўлса, Милл фикрича, оиладаги оммавий роллар ўша даврдаги вазиятга мос равишда тақсимланган. У ҳозирги нуқтаи назарларга мос равишда бундай вазиятни ўзгартиришга йўл қўймайди).

Милл ўзининг меъёрий мулоҳазаларида индивидга тааллуқли бўлган умумий тамойилларга урғу беради. Бироқ жамиятни таҳлил қилар экан, у индивид шаклланишида ижтимоий муҳитнинг роли қанчалик муҳимлигини англаб олади. Бу тасаввур унинг тафаккуридаги, жумладан, ижтимоий-либерал жиҳатни акс эттиради. Бу ўринда уни илк инглиз ва француз социализми билан қиёслаш мумкин. Бу социализмнинг илҳомчилари Роберт Оуэн (Robert Owen, 1771—1885) Клод Анри Сен-Симон (Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon, 1760—1825) ва Шарль Фурье (Charles Fourier, 1772—1837)лар эди.

Жон Стюарт Милл Жеймс Миллнинг кўпчиликнинг кучли ҳукумати ҳақидаги ишончига қўшилмаслигини таъкидламоқчимиз. Бунинг сабаби шунда эдики, кучли озчилик кучсиз кўпчиликни террор қилиши мумкинлигидагина эмас, балки кўпчилик озчиликнинг эзиши мумкинлигида ҳам эди. Индивидлар, ёки озчиликни эркини кафолатлаш учун бошқарувнинг вакиллик шакллари кифоя қилмайди. Шунинг учун ҳам, Жон Стюарт Милл эркин ва масъулиятли индивидлар учун яшаш шароитларини жамият қандай таъминлаши мумкинлиги масаласини ҳал қилишга уринди. У муросасизлик ва агрессия сингари ижтимоий установкалар шахс эркини чеклаши мумкинлигини тушунарди.[229]

Бу ўринда Милл мумтоз либерализм доирасидан четга чиқади. Инсонлар қандай яшаётганликларининг ҳал қилувчи омили *аноним ижтимоий кучлар* эканини у эътироф этади. Одамларнинг турмуш тарзи фақатгина атомлашган индивидларга мурожаат қилиш ва улар учун ташқи ҳисобланган давлат бошқаруви билангина эмас, балки жамиятнинг индивид ва давлатга нисбатан қўшимча омил сифатида фаолият юритиши билан изоҳланади.

Баён қилинганлар, Милл тизимли социологик тафаккур услубига эга эди, деган фикрни англатмайди. (Унинг даврида

[229] Мана шунинг учун ҳам Жон Стюарт Милл Токвилнинг *"Америкадаги демократия"* (*De la Democrate en Ameridue*, 1839) китобига жуда қойил қолиб тақриз ёзди. Бу китобда муаллиф девиант ҳулқли одамларни сиқишларидан ҳимоя қилган эди. 27-бобга қаранг.

социология ҳали энди-энди оёққа тураётган ҳолида эди.) У ижтимоий кучларни тизимли таҳлил қилиш ҳақида эмас, шахс эркини ҳимоя қилиш тўғрисида кўпроқ ғам чекарди.

Бундан ташқари, унинг фикри муайян маънода ҳали ҳам ички ва ташқи, хусусийлик ва умумийликни мумтоз фарқлашдан четга чиқолмаган эдилар. Масалан, Милл шахс эркини ҳам, сиёсий тизим таъсирида ҳимояланган хусусий соҳани ҳам айнан шу индивидга тегишли бўлган масала сифатида олиб қарайди. Шу билан бирга, у шахсий ва ижтимоий соҳаларни фарқлаш учун қониқарли критериялар таклиф қилмайди.

Муҳими шундаки, зўрликни ҳукуматнинг ташқи аралашуви деб талқин қиладиган содда, радикал (Laissez fire), либерал нуқтаи назарни инкор қилади. Ижтимоий либералист сифатида Милл зўрлик ва кучни бутун бўлган давлат ва унинг қонунларидан устун жамиятга тегишли ҳодиса деб ҳисоблайди. Бу эса, ҳукумат аралашуви ва қонунчиликнинг минимал миқдори радикал (laisser faire) либералистлар ўйлаганидек, эркинликнинг максимал миқдорига тенг эмас (бироқ иқтисодий соҳа доирасида Милл хусусий ташаббусни афзал ҳисобларди).

Милл радикал либералистларнинг "табиий бозор қонунлари" ва "ўзини-ўзи бош бошқарувчи рақобат" ҳақидаги тезисларига қўшилмайди. Шу билан у иқтисодий тизимни танқид қилиш мумкинлигини тан олади. Эркин бозор ва унинг қонуниятлари бизнинг аралашувимиз мумкин бўлмаган табиий ҳолат эмас. Мабодо, биз мамлакатда нохуш ижтимоий ва иқтисодий вазият вужудга келди, деб ҳисобласак, ҳуқуқий ислоҳотлар воситасида бу вазиятни ўзгартиришимиз мумкин.

Милл ифодалаган асосий ахлоқий импулция ўз замонасидаги Британия жамиятининг адолатсиз ва бешафқат жиҳатларига нисбатан норозилик билдирганидадир. Милл назарияси бир қатор жиҳатларда мукаммал бўлмаса-да, унинг асарлари инсон олдидаги ижтимоий ва ахлоқий масъулият руҳи билан тўла. Шахс эрки ва уни яратишга қаратилган прогрессив қонунчиликни ҳимоя қилувчи нутқлари билан Милл ижтимоий либерализмнинг асосий установкалари шаклланишига катта ҳисса қўшди. Бу ўринда ижтимоий кучларнинг қониқарли талқини кейинроқ берилгани (Конт, Дюркгейм, Вебер) унчалик муҳим эмас. Унинг даврида социология энди шаклланаётган бўлса ҳам, Жон Стюарт Миллни эмперик ижтимоий тадқиқотлар қизиқтирар эди.

"Энг мослашувчанларнинг яшаб кетиши" ҳақидаги тезис радикал (laissez faire) либерализмдан олинган ғояларни қайта талқин қилиш эмас. Турлар ичидаги озиқ-овқат ва жинсий шерик учун эркин кураш энг яхши ҳайвонларга яшаш ва насл қолдириш имконини беради. Бунда энг кучли генетик хусусиятлар сақланиб қолади. Либерализмнинг бу шаклига кўра, эркин ижтимоий "кураш"нинг натижасида ҳам энг яхши одамлар ютиб чиқади ва улар ўзларининг генетик хусусиятларини келажак жамиятга қолдиради. Шундай қилиб, ёмон

генетик сифатларни йўқ қилиш юз беради. Шунинг учун ҳам, камбағаллар ва "мослашмаганлар"га ижтимоий ёрдам кўрсатиш маъқул эмас, чунки бунинг оқибатида ёмон генетик хусусиятларга эга бўлган индивидларнинг жамияти пайдо бўлиши мумкин.

Биологик радикал (laisser faire) либерализм бир қатор назарий муаммоларни юзага келтиради. Улардан бири шундаки, бу ёндошув жамиятни фақат биологик тушунчалар ёрдамида изоҳлайди ва бунинг оқибатида унинг ўзига хос ижтимоий хусусиятлари эътибордан четда қолди. Яна бир муаммо баён қилинган фактдан келиб чиқадиган сиёсий хатти-ҳаракатларимиз меъёрини белгилаб беришлари ҳақидаги уринишлар билан боғлиқ. Бу иккинчи муаммо ледукция йўли билан ҳаётий муҳим генетик хусусиятларни сақлаш назариясида энг яхши натижаларга, яъни "энг" яхши индивидлар яратишга олиб келадиган хулоса билан боғлиқ.

Радикал либерализмга бошқа усуллар билан ҳам эътироз билдириш мумкин. *Эркин капиталистик жамиятда ютиб чиқаётган индивидларнинг* барчаси ҳам жамиятнинг энг яхши ва қимматли вакилларими? "Мослашмаган" шоир тушунилмаган олим ёки беғараз ва ўзини қурбон қилишга тайёр бўлган идеалист-чи? "Энг яхши" индивидни муайян жамиятда энг яхши тарзда яшаб қолган индивидлар орқали аниқлаш бу жамиятни "энг яхши" жамият деб тан олишга олиб келиши мумкин. Чунки бундай жамият "энг яхшиларнинг" яшашига имкон беради-да! Унда жамиятдаги "эркин" индивидлар кимлигини, яъни "ҳукумат аралашувидан эркин бўлганлар"ни аниқлайдиган ижтимоий кучларни қандай тушуниш керак? Бундай жамиятда барча индивидлар ҳақиқий тенг имкониятларга эгами? Ёки генетик сифатлари бир хил бўлишига қарамай, фабрика директори ўғли ишчи ўғлига нисбатан устунликларга эгами? Ҳар бир киши учун адолатли ва тенг имкониятлар яратадиган фаол ижтимоий сиёсий стратегия зарурми?

Грин

Либерализмнинг Жон Стюарт Милл томонидан бошлаб берилган айланиш жараёни XIX асрда давом этди ва "инсоний қиёфа"даги либерализм билан якунланди. Бундай либерализмнинг хусусиятлари ахлоқий масъулият, индивидга ижтимоий мавжудот сифатида ёндошиш, ижтимоий институтлар томонидан оммавий сиёсат ўтказиш кабилардир. Қисқача айтганда, шулар инсон ва сиёсий амалиётни англаш учун зарур бўлган социологик тасаввурлардир.

Томас Хилл Грин (Thomas Hill Green, 1836—1882) мумтоз либерализм асосини ташкил этувчи (жумладан, Бентам ва Рикардо либерализмининг ҳам) соддалаштирилган психологик ва ахлоқий назарияларни танқид қилишни давом эттирди. У инсон ижтимоий ҳамжамият билан узвий боғланганини таъкидлар эди. Бошқача айтганда, Грин фикрича, либерал индивидуализмга нисбатан ичкаридан қилинган танқид индивидуалистлар позициясини шу қадар емириб ташладики, биз Арасту ҳолатда қолдик.

Лекин Грин юнон полисида яшамас эди. Унинг позицияси Арастуникидан икки ҳолат бўйича фарқ қиларди. У ҳамжамиятни *христиан* ҳамжамияти сифатида олиб қарайди ва сиёсатни

ижтимоий шароитларни ахлоқий ҳаётга имкон берадиган тарзда ўзгартириш мақсадига хизмат қиладиган восита сифатида кўриб қарайди. Унинг таълимотида ижтимоий кучларга алоқадор тамойиллар эътироф этилади. Грин учун эрк фақат салбий, яъни зўрликдан холи бўлган эмас, балки *ҳақиқий эрк* ҳамдир: яъни ахлоқий христиан ҳамжамиятда рўёбга чиқариш (иқтисодий ва психологик жиҳатдан) ҳақиқатдан ҳам мумкин бўлган нарсадир. Инсонларнинг хатти-ҳаракатларига муайян чекловлар қўядиган прогрессив қонунчилик зарур бўлган ҳодисадир. Ижтимоий ва таълим сиёсати ҳам, худди шундай муҳим ҳисобланади.

Бунда мақсад "эрк" ёки лаззат ва фойдани максималлаштириш эмас, балки ахлоқий ҳаётдир. Бунга эришиш воситаси эса, Грин фикрича, қонунчиликда ислоҳотлар ўтказишга йўналтирилган сиёсатдир. Бу ўринда "либерализм" гуманистик ва ижтимоий маъсулиятли ҳодиса сифатида намоён бўлади.

Оқибатда, либералистик индивидуализмдан индивидларнинг ахлоқий тенглиги ва уларнинг тенг қадрлилиги, яъни улардан ўзаро ҳурматни, ёки либералликнинг муайян даражасини талаб қилувчи тасаввур қолади.

"Либерализм" индивидуалистик мафкура сифатида таърифланган бизнинг атамаларимизга кўра, Грин "либерал", яъни инсонпарвар бўлишига қарамай, "либералист" эмас. Грин "либерализми" *консерватив*, шунингдек, *социал-демократик* установкаларни ўз ичига қамраб олади. Унда диний ва ахлоқий жиҳатларга юқори баҳо берилиши, шунингдек, инсон ҳаётини шарти сифатида хавфсизлик ва барқарорликка урғу бериши, унинг консерватив ғоялар билан боғлиқ эканига ишора қилади. Айни пайтда, Гриндан бошлаб либерал социал-демократик установканинг "Фаби жамияти"[230]га, яъни синфий кураш назариясисиз ислоҳотлар социологиясига ўсиб ўтишини кўриш мумкин. Британия лейбористлар партияси ана шу анъана доирасида, яъни ижтимоий имтиёзлар ва ишбилармонлик устидан назорат ўрнатиш, аммо давлат томонидан уларни тўла бошқариш талаб қилинмайдиган қараш асосида шаклланади. Бу анъана консерватив партиялар билан парламент ҳамкорлиги ва келишувларни рад этадиган синфий курашнинг муқаррарлиги ҳақидаги ғоядан воз кечди.

Англияда либерал социализм (лейбористлар) ва ижтимоий либерализм (либералист Гобгауз, Leonard Trelawney Hobhouse, 1864—1929) бир-бирларига яқинлашиш йўналишида ривожланиб бордилар.

---

[230] Лондонда 1883—1884 йилларда асосланган Фаби жамияти Буюк Британияда демократик социализм жамияти қуришни мақсад қилиб қўйган эди. Фабичилар асосий эътиборни революцияга эмас, жамият эволюциясига қаратган эдилар.

Кейнс

Жон Мейнард Кейнс (John Maynard Keynes, 1883—1946) Англияда биринчи ва иккинчи жаҳон урушлари ўртасидаги энг етакчи иқтисодчилардан бири эди. У иқтисод назариётчиси ва амалиётчи сифатида машҳур эди.

Кейнс учун хос бўлган асосий хусусият капитализмни буюк шахслар ривожлантирган даврда гуллаган радикал (laisser faire) либерализмдан воз кечиш эди[231]. Энди эса, давлат иқтисодий ҳаётда муҳим роль ўйнаши керак эди. Бироқ Кейнс социалист эмасди ва у бошқаруви анъанавий тарзда хусусий қўлларда бўлган фаолият соҳаларини давлат ўз қўлига олиши керак деб ҳисобламасди. Давлат (ҳукумат) хусусий сектор бош қотирмайдиган (1926 йилда) янги вазифалар билан шуғулланиши керак. Масалан, у пухта ўйланган кредит ва валюта сиёсати юритиши, жамиятдаги жамғармалар ва капитал маблағлар ҳажмини белгилаши ва аҳолининг мақбул турмуш даражасини ижтимоий қўллаш сиёсатини амалга ошириши керак.

Бошқача айтганда, Кейнс капитализмнинг душмани эмас эди. Аксинча, у либерализм ва хусусий капитализм эскирди деб кучли ҳукумат бошқарувига асосланган ҳозирги капитализмга олиб келадиган ислоҳотлар ўтказишни тавсия қилди. Кейнс давлат томонидан тартибга солинадиган капитализмнинг энг йирик ҳимоячиларидан эди. Шунинг учун у ҳам радикал (laisser faire) либерализм (анъанавий капитализм)га, ҳам социолизмга қарши чиқди.

1936 йилда, АҚШдаги буюк дипрессиядан кейин у "*Бандлик, фоиз ва пулнинг умумий назарияси" (The General Theory of Employmen, interest and Money)* номли ҳозирга капиталистик иқтисод ҳақидаги классикага айланган китоб ёзди. Бу китобнинг асосий хусусиятларидан бири — либерал иқтисодчилар кўпинча таянч нуқта сифатида "ҳал қилишадиган" "тўла бандлик" муаммосига алоҳида эътибор берилганлигидир. Кейнс фикрича, тўла бандликка яхши ўйланган иқтисодий сиёсат натижасида эришиш мумкин. Тўла бандлик бозор кучларининг эркин ўйини натижасида автоматик тарзда шаклланадиган табиий уйғунлик эмас. Тўла бандликка яқинлашиш учун ҳокимият вакиллари молиявий сиёсат ва ижтимоий инвестициялар воситасида истеъмолга тегишли таъсир ўтказиши керак.

Бироқ давлатнинг аралашуви хусусий мулкни хавф остида қолдирадиган даражада бўлмаслиги керак. Кейнс фикрича, хусусий мулк ҳуқуқи (капитализм)нинг ҳал қилувчи афзаллиги шундаки, у номарказлаштириш ва шахсий манфаатга асосланади. У ўзи таклиф қилаётган ислоҳотларни капитализмнинг юз бериши мумкин бўлган кризисларини олдини олиш воси-

[231] *J.M.Keynes.* the End of Laissez-Faire. – London, 1927.

ни деб билар эди. Давлатнинг тартибга солишисиз капитализм ҳам, хусусий мулк ҳам, индивидуал шахсий манфаат ҳам бўлмайди.

Айтиш мумкинки, Кейнс сиёсий назарияга либерализм ва анъанавий капитализм иқтисодий кризислардан чиқармоқчи бўлган хулосани олиб кирди. Кейнс таълимоти, хусусий капитализм ва радикал (laisser faire) либерализмдан давлат томонидан тартибга солинадиган капитализм, яъни социал-демократлар ҳимоя қиладиган, социал демократик хусусиятларга эга бўлган капитализмга ўтишни англатарди.

18-боб.
Кант – фалсафада "коперникона" тўнтариш

Ҳаёти. Иммануил Кант (Immanuel Kant, 1724—1804) бутун ҳаётини Шарқий Пруссиядаги Кёнигсберг (ҳозирги Калининград) шаҳрида ўтказди. Унинг отаси ҳунарманд эди. Кантга протестант пиетизми жуда катта таъсир ўтказди. Сиртдан қараганда у содда турмуш кечириб, иш фаолиятини хонадон ўқитувчилигидан бошлади ва профессор лавозимида якунлади. Унинг турмуш тарзи тўғри ва мўътадил эди. Унинг бутун ақлий ва руҳий қуввати назарий тадқиқотларга бағишланган эди.

Асарлари. Асарлари орасида *Соф ақлни танқид* (Kritik der reinen Verhunft 1781), Амалий ақлни танқид (Kritik der praktischen Verhunft, 1788), *Мулоҳаза лаёқатини танқид* (Kritik der Uzteiskraft, 1799) алоҳида ўрин тутади. Сиёсий назариялар бўйича асарлари: *Ахлоқ метафизикаси асослари* (Grudlegung tur Metaphusir der Sitten, 1785) ва *Боқий дунё сари* (zum ewigen Frieden, 1795).

Кант трансцендентал фалсафаси – билиш назарияси

Европанинг немисча сўзлашадиган қисмида Маърифатчилик даври сиёсий ўзгаришлардан кўра кўпроқ маданий ўсишга олиб келди. Маърифатчилик ғоялари буржуазия ва давлат амалдорларининг юқори қатламлари орасида тарқалиб, университетлар ҳаётининг академик ва ташкилий жиҳатдан юксалишига сабаб бўлди.

Кант мана шу даврга мансуб эди. У маърифатчи-файласуфларга яқин бўлиб, инсон эркининг ахлоқий арконларини ақлни универсал ва маърифий ишлатиш орқали ўрнатишга интиларди. У, Руссо сингари, маърифатпарвар файласуфларнинг атеизмидан узоқроқ туришга ҳаракат қилди.

XVIII аср файласуфи сифатида Кант алоҳида индивид устуворлигидан келиб чиқадиган эпистемология доирасида ижод қилди. Эмпирицистлар, рационалистлар ва Кантни ўзаро боғлаб турувчи нарса худди мана шунда.

Кўп ҳолларда Кант либералист анъаналарга мансуб. Айни пайтда, кантчилик XVIII асрда ҳукмрон бўлган утилитаристик ва эмпиристик тамойиллардан кескин узилишни англатади. Бундай узилиш Кант ўзининг трансцендентал фалсафаси ёрдамида эмпирицизм (Локк, Юм) ва рационализмни (Декарт) енгишга ҳаракат қилганда юз беради.

Аввал, Кант трансцендентал фалсафасининг билиш назарияси ва ахлоқ назарияси билан боғлиқ жиҳатларини кўриб чиқайлик, кейин эса унинг сиёсий назарияси билан бевосита боғлиқ томонларига ўтамиз.

Маърифатчи-файласуфлар томонидан ишлаб чиқилган ақл тушунчасини Юм дескриптивлик (баёнийлик) ва меъёрийлик ўртасидаги кескин тафовут нуқтаи назаридан танқид қилди. Бундан ташқари, улар ўртасидаги тушунча ва муносабатларни таҳлил қилиш асосида олинган билимни тажрибага ва амалдаги вазиятга асосланган билимга қарши қўйди.

Юм фикрига кўра, биз эга бўлишимиз мумкин бўлган ва тажрибага асосланган билим ҳеч қачон 100% ҳақиқий бўлмайди. Назарий жиҳатдан янги таассуротлар (импрессиялар) олдин олинган ва биз асослаган натижаларга зид келиб қолиши мумкин. Шу маънода ҳатто табиий фанлар ҳам мутлақ аниқ билим бера олмайди.[1] Бошқача қилиб айтганда, тушунчалар ўртасида ўзаро алоқаларни, яъни мавжуд бўлган нарсалар ҳақида бизга билим бера олмайдиган алоқаларни билишдан ташқари ҳеч қандай билиш мутлақ тўғри бўла олмайди. Ахлоқий билиш сифатидаги билиш ҳам мавжуд эмас.

Юмдан сўнг дунё яна ҳам ноаниқроқ бўлиб қолди. Мумтоз рационалистлар учун ҳам, маърифатчи файласуфлар учун ҳам рационал интуиция ва ақл ўйнаган роль Юм томонидан ҳиссиёт ва одатларга олиб берилди. Кант Юмнинг скептик эмпиризмини фалсафадаги жанжал, деб баҳолади. Юм этиканинг ҳам, табиий фанларнинг ҳам асосини бузиб ташламоқда[232]. Кант ўз олдига *этика* ва *табиий фанлар* таркибида бор бўлган нарса ва биз уни ақлимиз ёрдамида *қатъий зарур* ва *умумаҳамиятга молик* нарса сифатида асослашимиз мумкинлигини исботлашни мақсад қилиб қўйди.

Кантнинг бошланғич позицияси шундан иборат. У Юмнинг эмпирицистик фалсафасида ақлга жуда кичик ўрин ажратилганини кўрсатишни истарди. Лекин бунинг учун у Декартдаги сингари мумтоз рационализмга қайтмайди.

Кантнинг нияти фақат ички фалсафий мунозаралар билан (масалан, Юм билан) чекланмайди. Маърифатчилик даври файласуфи сифатида, у фанлар ва бу фанларнинг ривожланиши билан ҳам қизиқади.

Кант ўз даври физикасини (Ньютон физикасини) мустаҳкам ҳақиқатларни очиш билан боғлиқ катта илмий муваффақият деб ҳисобларди. Шундай муваффақиятлар жумласига макон, замон ва сабабий алоқадорлик ҳақидаги билимлар ҳам киради. Ньютон физикаси математика тилида ифодаланган ва у мунтазам тарзда тажрибага таянади. Кант, файласуф сифатида, ўз вазифасини экспериментал фаннинг асослари нима учун метиндай мустаҳкам эканлигини кўрсатишда, деб билди. Тажриба ўтказар эканмиз, кузатиш ва унга боғлиқ бўлган ҳодисаларнинг хусусиятларини ўлчаш мақсадида муайян шароитларни мунта-

---

[232] Бироқ табиий фанлар Кант ўйлаганидай мутлақ асослашга муҳтожлиги масаласи мунозарали.

зам тарзда иҳоталаймиз, комбинация қиламиз. Масалан, биз барқарор температурадаги газ босимини Бойль (Robert Boyle, 1627—1691) қилганидек, ҳажмни ўзгартириб туриб ўлчаймиз. Биз шундан келиб чиқамизки, ўзимиз ҳам, бошқа одамлар ҳам бу тажрибани ҳар қандай вақтда ва ҳар қандай жойда қайтариши мумкин. Агар биз олам макон ва замонда бир турли эканидан ва айнан бир тажрибани ҳар қандай жойда қайтариш мумкинлигидан келиб чиқмасак, эксперимент усул ҳеч қандай мазмунга эга бўлмайди ва Янги давр фани ўзининг услубий асосидан маҳрум бўлади. (Албатта, янги экспериментлар олдинги натижаларни инкор қиладиган янги натижаларга олиб келиши мумкин. Бундай ҳол эксперимент фан руҳига тўла мос келади. Шунингдек, фан ривожланиши билан баробар аввал барқарор деб ҳисобланган шароитлар ўзгарувчан омил экани маълум бўлиб қолиши мумкин. Бироқ оламни принципиал жиҳатдан билиш мумкинлиги ва у бир турли (дунёнинг бирлиги) эканига шубҳа қилсак, эксперимент усул ҳам, табиатнинг универсал қонунлари ҳақидаги тасаввурлар ҳам бемаъни бўлиб қолади).

Кант скептицизмнинг мана шу турини рад этишга интилди. У бунга макон ва замон идрок шакли экани ва сабабий алоқадорлик сингари баъзи асосий тасаввурларни билишнинг зарурий хоссалари дейиш билан эришмоқчи бўлди. Шундай қилиб, Кантнинг Юмга билдирган эътирозлари фақатгина фалсафий мунозараларга алоқадор бўлиб қолмай, бизнинг фанга ишонишимиз мумкинлиги масаласи билан ҳам боғлиқ.

Кант фикрига кўра, Юм скептицизмини рад этиш учун назарий истиқболни кенгайтириш керак. Коперник ва Кеплер ер ва одам оламнинг ҳаракатсиз марказида туради, деган анъанавий тасаввурдан воз кечиб, астрономия маълумотларини яхшироқ англашга эришдилар. Улар ер ва ундаги одам қуёш атрофида айланади, деган фаразни қабул қилдилар. Кант ҳам, худди шу тарзда, объектнинг субъектга таъсир кўрсатиши билишнинг асосини ташкил қилади, деган фундаментал тасаввурга қарши чиқди. Кант объект ва субъект ўртасидаги бу муносабатни ўзгартирди ва биз субъектнинг объектга таъсир ўтказишини тасаввур қилишимиз керак, деди. Объект, бизнинг билишимизча, субъектнинг идроки ва таафаккури натижасида репрезентациялашади. Эпистемологик тасаввурлардаги бундай ўзгариш *фалсафадаги коперникона тўнтариш*, деб аталади ва Кант билиш назариясининг мағзини ташкил қилади.

Шундай йўл билан Кант муайян маънода ўзи эмпирик скептицизм ва рационалистик догматизм дейдиган нарсалардан қочиш учун эмпирицизм ва рационализмни синтез қилмоқчи бўлди. Ҳиссиётдан ташқари бўлган «объектлар» (худо ва ахлоқий мёъёрлар сингари) ўрнига Кант тажрибанинг *фундаментал шароитларини* рефлексив билишни қўяди.

Мана шундай эпистемологик шароитларни билиш *трансцендентал* билиш деб аталади. Кант фалсафасининг бир қатор асосий ўринларини кўриб чиқиш жараёнида бу атама нимани ифодалашини аниқлаб оламиз.

Бошланғич ҳолат: тажрибани талқин қилишда Юм ноҳақ. Аслида тажриба соҳасида зарурий ва умумаҳамиятга молик тартиб мавжуд. Масалан, сабабий алоқадорлик тамойили шундай аҳамиятга эга.

Ergo: Тажрибамизни *тизимлаштирадиган* ва *тартибга соладиган* нарса бўлиши керак.

Бироқ Кант Юмнинг бевосита тажриба ва индукция зарурий ва умумаҳамиятли нарсаларни билишни таъминлай олмайди, деган қоидасига қўшилади. Шунинг учун ҳам, бизнинг тажрибамизни тартибга солиб ва тизимлаштириб турган нарса тажрибанинг ўзидан келиб чиқиши мумкин эмас. Бу эса, Кант фикрича, тартибга солиш ва тизимлаштириш қобилияти бизнинг *ичимизда* бўлиши кераклигини англатади.

Бошқача айтганда, Кант субъект ва объект дуализмини *нарида тутади*. Тартибга солиб турувчи куч объект бўлиши мумкин эмас, демак у субъектда.[233]

Худди шу нарса билиш назариясида Кант томонидан амалга оширилган коперникона тўнтаришдир. Бизнинг тажрибамизнинг умумий тамойилларга бўйсунадиган қилиб тартибга соладиган ва тизимлаштирадиган нарса, биз билаётган нарсаларда эмас, балки бизнинг ўзимиздадир.

Бизнинг билишимизда зарурий ва умумаҳамиятга молик нарса борлигини Кант *ўз-ўзидан аён ҳолат деб ҳисоблайди*. Шунинг учун Кант ҳолат ҳақиқатдан шундайми, деган саволни қўймайди, балки, у қандай рўёбга чиқади, деган саволни қўяди.

Бундай тартибга солувчи куч қайси маънода бизнинг ичимизда бўлиши мумкин? Аниқлаш мақсадида қуйидаги мисолга мурожаат қиламиз.

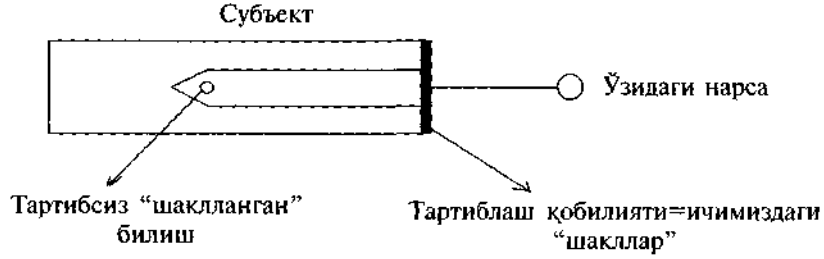
Агар биз яшил линзали кўзойнак тақиб юрсак, биз кўраётган барча нарсалар: бинолар, тошлар, дарахтлар ва бошқалар, албатта, яшил бўлиб кўринади. Бизга линзамизнинг ранги маълум бўлса, демак биз ҳар доим тўла ишонч билан биламизки, биз қарайдиган нарсалар кўзойнагимиз линзаси рангида бўлади, ҳатто биз нимага қарашни аниқ билмасак ҳам. Шундай қилиб, шакл ва мазмун категорияларидан фойдалансак, айтиш мумкинки, мазмун биздан ташқаридаги нарсалар билан белгиланади. Аммо биз уни ўзимизнинг шаклимизга (келтирилган мисолимизда яшил ранг) ўраймиз.

Бизга хос бўлган тартибга солиш ҳусусияти кўзойнагимизнинг линзаларига ўхшайди, шу линзалар орқали ўтадиган таассуротлар эса, тажрибамизнинг мазмунидир. Биз кўраётган нарсалар синтез бўлиб, бизнинг ҳиссий таассуротларимиз билан йўғрилган мазмундир.

---

[233] Унда интерсубъективлик каби учинчи омил нима бўлади? Гегель ҳақидаги 20-бобга қаранг.

Шу жиҳатдан Кант, билиш тажрибадан *бошланади*, дейдиган эмпирицистлар фикрига қўшилади. Лекин у ҳар қандай билишга *субъект томонидан шакл берилади*, дейди. Барча таассуротлар биз уларни ўраган шаклга эга бўлади. Ҳиссий таассуротлар идрок шакллари (макон ва замон) билан шакллантирилади. Кантга кўра биз бирор объект тўғрисида ҳақиқий тажрибавий билимни бизнинг ҳиссий таассуротларимиз ундан тушунча билан ажратилганда, яъни бизнинг ақлимиз категорияларидан, масалан, сабабиятда ҳиссий қабул қилинаётган турли-туманлиликни тартибга солаётганда оламиз. Шундай қилиб, Кант тажрибанинг эмпирицистлардагидан кўра бошқачароқ концепциясига асосланади.



Кант ўйлашича, *барча* инсонларга бир хил фундаментал «шакллар» хос. Шунинг учун ҳар бир инсонда ҳар қандай билим айнан бир хил шакллар ёрдамида шакллантирилиши *лозим*. Шу маънода, шакллар *умумаҳамиятга молик* ва *зарурий* ҳисобланади.

Билишнинг шундай мураккаб назариясини ишлаб чиқиш нима учун керак бўлиб қолди, деб савол бериш мумкин. Жавоб биз юқорида айтиб ўтган нарсаларда. Кант билишимизда умумаҳамиятга молик ва зарурий нарса борлигини *ўз-ўзидан аён*, деб ҳисоблаган. Унинг билиш назарияси у *қандай* юз бериши мумкинлигини тушунтиради.

Кант гапираётган «шакллар» психологик табиатга эга эмас. Масалан, паранойя билан хаста бўлган беморлар дунёни ўзига хос тарзда (билишлари «шакллантирган» ҳолда) кўришлари психологик ҳолдир. Бироқ Кант фикр юритаётган «шакллар» билиш жараёнининг энг умумий хусусиятлари ҳисобланади — улар, масалан, *макон, замон ва сабабий алоқадорлик* бўлиши мумкин.[234] (Улар ҳеч қандай эмпирик тадқиқотда кўзда тутилмайдиган ҳодисалар бўлиб, шунинг учун ҳам улар эмпирик психология томонидан тадқиқ этилиши мумкин эмас).

---

[234] Айтиш мумкинки, психолог Жан Пиаже (Jean Piaget, 1896—1980) ижтимоийлашув жараёнида болалар қандай қилиб «трансцендентал» шаклларни ўзлаштириши ҳақидаги масалани тадқиқ этди.

Лекин қайси маънода макон, замон ва сабабий алоқадорлик умумаҳамиятли ва зарурий шакллар ҳисобланади? Кантнинг жавобига қараганда, бизнинг нарсаларни билишимиз ҳар доим макон ва замоннинг (билиш шакллари ёки идрок шакллари) ва сабабиятнинг (12 категориядан бири) таъсири остида бўлади[235]. Кант фикрига қуйидаги хаёлий тажрибани мисол қилиб келтирайлик.

Айтайлик, йўл констебли полиция билан боғланиб, автомобиллар тўқнашиб кетганини хабар қилди. Бироқ бу авария *қачон* юз берди, деб берилган саволга у авария аниқ бир вақтда юз бергани йўқ, деб жавоб берди. Бу *қаерда* юз берди, деган саволга эса, у бу бирор аниқ жойда юз бергани йўқ, дейди. Авария шунчаки юз берди, вассалом. Авариянинг *сабаби* тўғрисидаги саволга ҳам, унинг умуман ҳеч қандай сабаби йўқ, деб жавоб қайтаради. Жуда тез ҳаракатланаётган ва йўл ҳаракати қоидаларини бузган автомобиллар умуман йўқ. Авария тўсатдан ҳеч қандай сабабсиз шунчаки юз берди.

Кўриниб турибдики, констебль бемаъни нарсаларни гапирмоқда. Полиция бошлиғига констебль ахбороти бемаъни эканлигини англаш учун ўз кабинетидан чиқишининг ҳожати йўқ. Бошқача айтганда, бу ахборот ёлғон эканини тушуниш учун ҳеч қандай қўшимча ахборот тўплашнинг ҳожати йўқ. Констебль йўл қўйган хатолар фақат эмпирик эмас, балки каттароқ хатолар. У автомобиль авариясини юз бергунча автомобилнинг ҳаракат йўналиши ва тезлиги, авария юз берган вақт ва кўчанинг номи тўғрисида нотўғри ахборот бергани йўқ. Констебль ҳодисанинг ана шу деталлари ҳақида *ёлғон маълумот* бериши ва унинг бошлиғи авария содир бўлган жойга бориб, ахборотнинг тўғри ёки нотўғрилигини текшириб кўриши мумкин эди. Бундай ҳолда, констебль эмпирик хатога йўл қўйган

---

[235] Аввал Кант *макон* ва *замон* қандай таассуротларимизни шакллантиришини кўрсатмоқчи бўлади (Соф ақлнинг танқиди ва трансцендентал эстетикада). Кейин у тушунчалар қандай қилиб макон ва замондаги аниқликка эга бўлган шу таассуротларга боғланишини кўрсатади (ўша ўринда, *трансцендентал мантиқ* ва *трансцендентал аналитика*). Шу ўринда ўйинга *тажрибанинг тегишли ҳолатлари мазмунини тартибга солувчи ҳукм тамойили* сифатида онг қўшилади. Онг фаолияти натижасида категориялар ёки ақл тушунчаси ҳукмга қўшилади. Тушунчалар тажриба мазмунига қўшилмасдан туриб воқелик ҳақида билим бера олмайдилар.

Кант ҳукмларни қуйидаги 12 типи билан иш юритади (ўша жойда, A70/B95):
Миқдор ҳукмлари: умумий, хусусий, якка;
Сифат ҳукмлари: тасдиқловчи, инкор қилувчи, чексиз;
Муносабат ҳукмлари: қатъий, шартли, тақсимловчи;
Модаллик ҳукмлари: муаммоли, ассерторик, аподиктик.
Кант категорнялари жадвали келтирилган ҳукмлар рўйхатига боғлиқ ва қуйидаги категорияларни ўз ичига олади (ўша жойда, A80/B106):
Миқдор: бирлик, кўплик, бутунлик;
Сифат: реаллик, инкор, чеклаш;
Муносабат: *субстанция ва хусусият*, сабаб ва оқибат, ўзаро таъсир;
Модалликлар: имконият — имконсизлик, мавжудлик — йўқлик, зарурият — тасодиф.
(Аристотель қуйидаги категориялардан фойдаланади: субстанция, миқдор, сифат, муносабат, макон, замон, ҳаракат, азоб, эгалик, ҳолат).

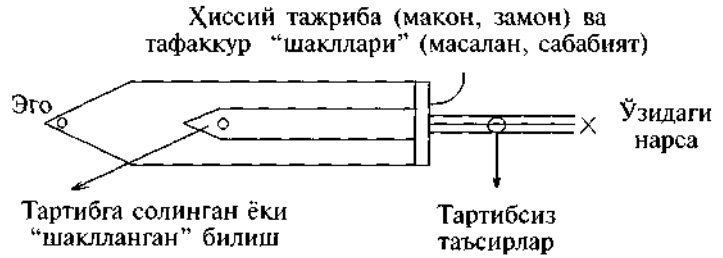
бўлади. Лекин у йўл қўйган хатолар анча жиддийроқ. Аниқ вақт, аниқ жойда юз берган авария хусусий сабабларнинг йиғиндиси натижасида мутлақо *билиб бўлмайдиган* ҳодиса бўлиб қолади.

Бошқачароқ айтсак, макон, замон ва сабабий алоқадорлик зарурий ва умумаҳамиятли шакллардир, чунки *билиш мумкин бўлган* ҳодиса бўлиши учун бизнинг билимимиз макондаги, замондаги ва сабабий белгилар билан тавсифланиши керак. Макон, замон ва сабабият билиш мумкинлигининг шартларидир.

Кантнинг Юмга муҳолифлиги равшан.[236] Биз ҳар доим ўз ичимизда айнан бир «шаклларга» эга бўлганимиз учун биз идрок қилаётган барча нарса-ҳодисаларга улар орқали шакл берилиши керак. Демак, *келажакдаги натижалар ҳақида биз муайян аниқликларга* эгамиз. Нимани идрок қилишимиздан қатъи назар, тажриба, замон, макон, сабабий алоқадорлик ва ҳ.к. шаклида муайянлашади. Шундай қилиб, билишнинг баъзи формал тузилмалари *умумаҳамиятлидир*. Бу тузилмалар барча одамларга хос бўлиб, келажакка ҳам худди ҳозирги замон ва ўтмишга бўлгани каби алоқадордир. Шундай қилиб, табиийётшуносликнинг ичида муайян фундаментал шакллар бўлиб, улар зарурий ва умумаҳамиятлидир.

Бу шакл ва тузилмалар объектда эмас, *ҳар бир* субъектда жойлашган. Шунинг учун ҳам уларни «субъектив» деб аташ унчалик аниқ бўлмайди. Улар *«тасодифий»* ёки *«хатолардан ҳоли бўлмагани»* учун *«субъектив»* эмас. Аксинча, улар барча субъектлар учун хос ва объектив, яъни ҳақиқий билиш имкониятининг эпистемологик шаклидир.

Билиш ва тажриба имкониятининг шарти сифатида «шакллар» *априор,* яъни улар тажрибагача мавжуд. Бу шаклларни билиш алоҳида бир эмпирик фан, масалан, психология доирасида эмас, эмпирик фанларни эпистемологик шартлари устидаги *фалсафий* рефлексия тарзида амалга оширилади.



[236] Бу муҳолифликни бўрттириб бўлмайди: Юм ҳам биз ўз ичимизда «шаклларга» эгамиз, бу «шакллар» биз тегишли *умидларимизга* мутаносиб тарзда «сабабларни кўрамиз». Шу маънода умидлар муайян «трансценденталликка» эга — улар бизнинг тажрибамиз шакли ҳисобланади. Бироқ Юм бу умидларни *фактик (психологик) ҳодисаларнинг натижаси, деб талқин қилади ва уларга* (Кант сингари) *тажрибагача мавжуд нарса деб қарамайди.*

Шу пайтгача, биз Кантнинг фалсафий далиллари тушунарли бўлишига ҳаракат қилдик ва уларга қарши эътироз билдирмадик. Ҳозир эса, бир умумий эътироз ҳақида тўхталмоқчимиз. Кант фикрича, ҳиссий таассуротлар ташқи воқелик туфайли майдонга келади (Ding an sich). Айни пайтда, у яна биз фақат *шаклланиб улгурган* ҳиссий таассуротларнигина била оламиз, деб таъкидлайди. Шаклланмаган таъсирлар ва ўзидаги нарсаларни, демак, билиб бўлмайди. Шундай қилиб, *нарса ўзида* (Ding an sich) муаммоли тушунча бўлиб, бир томондан тажрибанинг келиб чиқишини тушунтириш учун зарур, иккинчи томондан ўз-ўзидан (трансцендентал ишловсиз) тажриба предмети бўлиши мумкин эмас.

Ҳозиргача Кантнинг фақат эпистемологик моделини кўриб чиқдик. Кант қўллайдиган *билиш типларини* қисқа тавсифлаймиз. Булар:

1) Таҳлилий (*априор, a priori*) билиш; масалан, «ҳамма бўйдоқлар — уйланмаган эркаклар» ҳукмидаги каби.

2) Синтетик (*апостериор, a posteriori*) билиш; масалан, «бу уй оқ» ҳукмидаги каби.

3) Синтетик *априор* билиш. «Юз бераётган ҳамма нарса сабабга эга» ҳукмидаги каби.

Билишнинг биринчи типи тушунчалар ўртасидаги алоқаларга тааллуқли. Иккинчиси — шаклланган ҳиссий таассуротларга ва учинчиси «шакл»ни билишга.

Кант «синтетик *априор* ҳукмлар» мавжудлиги ўз-ўзидан аён нарса деб ҳисоблайди. Масала уларнинг бўлиши мумкин ёки мумкин эмаслигида эмас, балки қандай мумкинлигида, жавоб эса «синтетик *априор* ҳукмлар» билувчи субъектлардан тартибга солинган тажриба шароитлари вазифасини бажарувчи муайян шаклларга мансублигида.

«Синтетик a priori» деганда нимани тушунади? У атамани қуйидагича таърифлайди[237]:

А *priori*: тажрибадан қатъий назар «барча бўйдоқлар — уйланмаган эркаклар» ҳукми мисол бўлиши мумкин.

А *posteriori:* Тажрибага боғлиқ — «бу уй оқ» ҳукми мисол бўлиши мумкин.

Таҳлилий:

1) Мантиқий предикат мантиқий субъектнинг «ичида» бўлган ҳукм;

2) Мантиқий предикатни инкор қилиш мантиқий зиддиятга олиб келадиган ҳукм — масалан, «барча бўйдоқлар — уйланмаган эркаклар» (ёки «барча жисмлар узунликка эга»)[238].

---

[237] Ўқувчига эслатиб қўяйликки, одатда а ҳукм «S бу P» шаклига эга бўлади. Бу ерда S (а ҳукмнинг мантиқий субъекти) а ҳукм воситасида ифодаланаётган предметни англатади, P (мантиқий предикат) эса, мантиқий субъект ҳақида баён қилинаётган нарсани англатади.

[238] Соф ақлни танқид, A7/B11, 12-б.

Синтетик:

1) Мантиқий предикат мантиқий субъектнинг «ичида бўлмаган» ҳукм.

2) Мантиқий предикатни инкор қилиш мантиқий зиддият ва олиб келмайдиган ҳукм — масалан, «бу уй оқ» (ёки барча жисмлар оғирликка эга).[239]

Натижада қуйидаги жадвалга келамиз:

Ҳукм	Синтетик	Таҳлилий
априор	«юз бераётган барча ҳодисалар ўз сабабига эга»	«барча бўйдоқлар уйланмаган эркаклар»
апостериор	«бу уй оқ»	

Бошқача қилиб айтганда, таҳлилий *априор* ҳукмлар рационалист ва эмпирицистлар талқин қилганидай, тушунчалар ўртасидаги алоқаларни таҳлил қилиш натижасида вужудга келади. Синтетик *апостериор* ҳукмлар рационалист ва эмпирицистлар талқин қилганидек, тажрибавий билишга мос келади.[240] *Синтетик априор ҳукмлар*нинг мавқеи мураккаб. Улар тажрибага боғлиқ бўлмаган *(априор)* ҳукмлар. Айни пайтда, улар синтетик ҳукмлар ҳам, чунки мантиқий предикат мантиқий субъектнинг ичида эмас. Кант ишонишича, бундай ҳукмлар (Urteile) мавжуд ва уларга мисол қилиб «юз бераётган барча ҳодисалар ўз сабабига эга» ҳукмини келтиришимиз мумкин.[241] Бу ҳукм эмпирицист Юмнинг нуқтаи назарига аниқ мос келмайди. Юм уни таҳлилий *априор* ҳукм (биз уни шундай таърифлашимиз мумкин, чунки «юз бераётган барча ҳодисалар» таърифга кўра, «ўз сабабларига эга»), ёки синтетик *апостериор* ҳукм (бу тасдиқ хусусий ҳолатларни умумлаштиради ва демак, биз унинг келажакда ҳақиқий бўлиш ёки бўлмаслигини билмаймиз) деб ҳисоблайдиган нуқтаи назарига мос келмайди.

Кант таъкидлашича, юз бераётган ҳодисаларнинг барчаси ўз *сабабига эга* ва бизнинг барча юз бераётган ҳодисалар ўз сабабига эгалигини аниқлаш учун *тажрибага* мурожаат қилишимизга *зарурат* йўқ (чунки сабабият тафаккуримиз шаклларига мансуб). «Юз бераётган барча ҳодисалар ўз сабабига эга» ҳукми табииётшуносликнинг фундаментал тамойилларга (=Ньютон механикаси) тааллуқли бўлиб, Кант фикрича умумаҳамиятли ва зарурий.

---

[239] Соф ақлни танқид. A7/B11. 107-б.

[240] 29-бобга қаранг.

[241] Соф ақлни танқид. A10/B13. 113-бет.

Кант яна шундайдек таъкидлашича, «икки нуқта орасидаги энг қисқа масофа тўғри чизиқдир» ҳукми синтетик *априор* математик ҳукмга мисол бўлиши мумкин.

Кант фикрича, математика ва табииётшунослик яхши асосланган фанлардир. Улар фойдаланадиган тартибга солувчи шакллар барча субъектлар учун хос.

Шундай қилиб, Кант ўзи эмпирицистик скептицизм деб атаган нарсани инкор қилади. Чунки билиш шароитларини рефлексив ўрганиш юқорида қайд этилган фанлар мустаҳкам асосга эгалигини кўрсатади.

Бироқ Кант рационалистик (спекулятив) догматизм деб атаган нарсани ҳам инкор қилади. Спекулятив рационализм (метафизика) мустаҳкам асосга эга эмас ва, демак, у фан эмас. Рационал интуиция (масалан, худога нисбатан) рационалистлар айтаётганларидек, фақатгина квази билишдир. Шу дақиқадан Кантнинг билиш назарияси бошланади.

Ангъанавий рационализм сохта фандир. Биз тажриба шароитлари устида рефлексия қилишимиз мумкин. Кант ўз фалсафасида худди шундай қилади. Бироқ рационалистлар тажриба чегарасидан «трасцендентликка», яъни ҳиссий тажрибадан ташқаридаги ҳодисага чиқмоқчи бўлади. Лекин биз билиш шароитлари (ва чегаралари)дан юқори бўлган «трансцендентлик» тўғрисида ҳеч нарса била олмаймиз. Кант ўз қарашини асослаш учун икки далил келтиради. Бир томондан, *биз* (тажрибамиз чегарасидан четга чиқадиган) «трансцендентликни» *ҳиссий жиҳатдан била олмаймиз,* чунки «трансцендент» нарса ҳиссий тажрибамиздан четда. Иккинчи томондан, Кант фикрига кўра, рационалистлар назарий далилларни келтирганда (масалан, худонинг мавжудлигига ён босиб ёки қарши), қарши ва тарафдор далиллар *бир хил салмоққа эга* бўлади. Бу назарий априор боши берк кўча (*антиномия*) ҳам кўрсатадики, «трансцендентлик» тўғрисида бирор нарса *билиш* мумкин эмас.

Кант шу билан бирга, худди радикал эмпирицистлар сингари, метафизикани тугатдим, деб ҳисобламайди. Аксинча, Кант фикрича, *метафизик саволларнинг бўлиши муқаррардир.* Уларни қўйиш – инсон табиатининг бир бўлагидир. Бироқ биз ҳеч қачон уларга илмий жавоб топа олмаймиз.

Кант протестант эди. Унинг трансцендентал фалсафаси метафизик саволларни муқаррар деб ҳисоблаб, спекулятив рационализмни инкор этар экан, протестантизмнинг асосий ақоидларига мос келади. Биз асосий диний қоидаларни на исботлай оламиз, на инкор қила оламиз. Шу билан бирга мазкур саволлардан қутила олмас эканмиз, уларга бериладиган жавоблар *эътиқодга* асосланиб келади.

Биз протестантизм учун хос бўлган *билим* ва *эътиқодни* фарқлашга келдик. Бу амалда дин учун жой бўшатади. Биз худонинг мавжудлигини исботлай ҳам олмаймиз, рад ҳам эта ол-

маймиз. Лекин биз унга ёки бошқа нарсага *эътиқод қилиш*имиз мумкин.

Кант табиатшунослик ва математика соҳасида ақлни Юм эмпирицизмидан "сақлаб қолди". Шунингдек, у дин соҳасида оддий эътиқод учун ҳам ўрин сақлади.

Шундай қилиб, биз билишнинг эпистемологик чегаралари устида рефлексияни тақозо қиладиган Кантнинг трансцендентал фалсафаси рационализм ва эмпирицизмни синтез қилиш учун ҳаракатларга олиб келишини кўрдик.

Биз шунингдек, Кант фалсафаси ҳақиқатан ҳам, билишимизнинг жуда муҳим қирраларига алоқадор эканини ҳам кўрдик. Тажриба объектларига мослик даражасига қараб ҳақиқий ёки нотўғри бўлиши мумкин бўлган ишларнинг ҳолати ҳақидаги фикрларимизга қўшимча тарзда мана шундай ҳақиқий ёки нотўғри фикрларнинг *мумкинлигини* таъминлайдиган турли *шароитлар* устида ҳам ўйлаб кўришимиз мумкин.

Фикрларнинг эмпирик ҳақиқий ёки нотўғрилигининг ана шундай *шартлари*дан бири сифатида биз зиддият тамойилини олишимиз мумкин: «Айнан бир нарсага бир пайтнинг ўзида А хусусият ва А — эмас хусусият (айнан бир муносабатда) тааллуқли бўлиши мумкин эмас». Тилдан меъёрий фойдаланганда «бу қалам айни бир пайтда ҳам қизил, ҳам кўк рангда ёзади» жумласида зиддият тамойили бузилади. Мазкур жумла эмпирик ҳақиқий ҳам, эмпирик нотўғри ҳам эмас. Чунки у эмпирик ҳақиқий ёки нотўғри жумлалар учун бажарилиши шарт бўлган қоидалардан бирини бузади.

Худди шу тарзда биз сабабийлик тамойилини («барча ҳодисалар сабабга эга») англаш шарти сифатида (масалан, табиий, илмий тасдиқларни) талқин қилишимиз мумкин. Айтайлик, медик олим: «Гап фақат бизга ракнинг баъзи формалари сабаблари аниқ эмаслигидагина эмас. Унинг баъзи шакллари ҳеч қандай сабабга эга эмас»,— деди. Бу тадқиқотчи ракнинг муайян шакллари сабабга эга, лекин аслида булар сабаб эмас, деган жумлага нисбатан *бошқачароқ* ва *ёмонроқ* хатога йўл қўйди. Бу фикр касалликни англанган ҳолда тадқиқ қилиш шартини бузиб ташлайди. Бошқача айтганда, сабабийлик тамойили табиий фанларнинг зарурий тамойили ёки зарурий шарти сифатида амал қилади. Агар олим бу тамойилни бузса, у хато қилган ҳисобланмайди, лекин ўзини илмий тадқиқотлар доирасидан четга чиқариб қўяди.

Кант томонидан билишнинг *барча* асосий тамойилларини аниқлаш ва уларнинг барчасини билаётган *субъектда жойлаштиришга* уринишга қарши ҳам танқидий далиллар олға сурилган эди. Баъзи танқидчилар айтишича, *кўп турли тамойиллар* мавжуд, уларнинг бир қисми барча соҳаларда эмас, фақат муайян ҳолатларда қўлланилиши мумкин. Масалан, зиддият тамойили сабабият (физикада қўлланиши мумкин, лекин матн-

ларни талқин қилишда қўллаб бўлмайдиган) тамойилига нисбатан кўпроқ (масалан, физикада ҳам, матнларни танқид қилишда ҳам) қўлланилади. Бошқа танқидчилар эса, бу тамойилларнинг баъзилари *тилда ўрнашган* бўлиб, лингвистик англашнинг у ёки бу даражада зарур бўлган тамойиллари ёки бўлмаса, *интерсубъектив «ҳаёт оламида»* келишувлар ва ҳаёт қайдларида қатнашади, дейишади.

Бу тамойилларни қандай талқин қилиш мумкинлигидан қатъий назар асосий масала шундаки, улар *эпистемологик* маънода одатий эмпирик билимдан *олдинроқ келади*. Бу тамойиллар эмпирик билимлар (эмпирик ҳақиқий фикрлар)нинг худди шахмат ўйинида муайян шахмат қоидалари тақозо қилиниши синтари маънодаги шарти ҳисобланади. Шахмат қоидалари ўзига хос «схемалар» бўлиб, улар турли кучли ва кучсиз юришларнинг *мумкинлигини* таъминлайди. Айнан шу қоидалар юришларнинг мумкинлигини таъминлайди (ёки шахмат юришларини танкил этади).

Трансцендентал фалсафанинг моҳияти айнан ана шундай эмпирик ҳақиқий ёки нотўғри ҳукмларга нисбатан фундаментолроқ *эпистемологик* мавқега эга бўлган конститутив шароитларни қайд қилишдадир.

Локк (12-бобга қаранг) эмпирик ҳақиқий ёки нотўғри фикрлардан олдин келадиган *англанганлик (sense)* ва *(non-sense) англанмаганлик* ўртасидаги эпистемологик тафовутни аниқлашга интилди. Худди шундай, трансцендентал фалсафа ҳам, эмпирик ҳақиқий ёки нотўғри ҳукмларни тузадиган (имкон берадиган ва шакллантирадиган) шароитлар (қоидалар, тахминлар, тамойиллар, схемалар)ни аниқлашга ҳаракат қилади. Кейинроқ биз Гегель (20-боб) Кантнинг трансцендентал шароитларини ижтимоий омилларни, шу жумладан, мафкуравий таъсирларни ҳам ҳисобга олиб, модификациялаганини кўрамиз.

Кантнинг трансцендентал фалсафаси — ахлоқ ҳақидаги таълимот

Эслатиб ўтганимиздек, Кант табиийётшуносликка нисбатан ҳам, ахлоққа нисбатан ҳам Юм скептицизмига қарши чиққан эди. Кантнинг *ахлоқий* скептицизмни танқид қилиши кўп жиҳатдан унинг эпистемологик скептицизмни танқид қилишига ҳамоҳанг.

Берилган нарса сифатида Кант «Сен қилишинг керак» меъёри мавжудлигини олади. Унинг саволи эса: Бунинг *қандай* имкони бор?

Кантнинг фикрига кўра, «Сен қилишинг керак» мутлақ мажбурият бўлгани учун бу бурч тажрибадан келиб чиқмайди. Чунки биринчидан, Кантга кўра, тажриба ўзида меъёрийликни ифодаламайди ва иккинчидан, тажриба ҳеч қачон тўла ишонч-

ли бўлмайди. Шунинг учун «Сен қилишинг керак» *ичимизга* жойлаштирилган.

Бундан ташқари, бу ахлоқий мажбурият («Сен қилишинг керак») ҳаракатларимизнинг *оқибатларига* нисбатан қўлланиши мумкин эмас. Чунки биз у оқибатлар тўғрисида тўла билимга эга эмасмиз ва уларни назорат қила олмаймиз. Демак, бу ахлоқий мажбурият бизнинг *ахлоқий иродамизга* қаратилган бўлиши керак.

Кантнинг ахлоқ тўғрисидаги таълимоти консеквционал этика эмас, балки ахлоқий ирода этикасидир. Муҳими, оқибатлар эмас, ахлоқий ирода яхши бўлиши керак. Шу масалада Кант консеквционал этикани ҳимоя қилган утилитаристлардан фарқ қилади. Улар энг кўп миқдордаги одамга энг кўп «фойда» (бахт, лаззат) келтирган ҳаракатларни ахлоқий ижобий ҳисоблашар эди.

Бундан ташқари, Кантнинг ахлоқий ирода этикаси *бурч* этикаси ҳамдир. Кант фикрича, амалда биз ўзимизнинг ахлоқий эътиқодларимизни лаззатга қарши, бурч туйғусидан келиб чиқиб, ҳаракатлана олиш қобилиятимизга мутаносиб тарзда *синаб кўришимиз* мумкин. Бу эса, албатта, биринчи ўринга Кант оғриқ ва азобни қўяди, дегани эмас. Бироқ бу Кант гедонизмнинг (лаззат этикаси) барча шаклларидан қанчалик узоқ туришини кўрсатади.

Шундай қилиб, бу ахлоқий мажбурият — «Сен қилишинг керак» *бизнинг ичимизга* худди трансцендентал шакллар: макон, замон, сабабият ва ҳаказолар каби сингиб кетган. Бу эса, *ҳар бир* инсон мазкур ахлоқий мажбуриятга тобе эканини билдиради. Шундай қилиб, ахлоқ *мутлақ* ва *сўзсиз* асосга эга. Бошқача қилиб айтганда, Платон «объектив» ғояга таяниб, мутлақ ахлоқни асосласа, Кант уни «субъект»га таяниб асослайди.

Шу муносабат билан Кант эпистемологияси трансцендентал эго ва эмпирик эгони фарқлашини аниқлаб олиш муҳим. Унинг эпистемологияси биз *идрок қилаётган нарса ва ўзидаги нарса* орасига фундаментал тафовут ўрнатади. Идрок қилинаётган нарса *зарурият соҳасига алоқадор*, чунки бу ерда барча нарса сабабий муносабатлар асосида билинади. Шу нарса инсонга ҳам тааллуқли. Биз ўз «эго»мизни қай даражада идрок қилсак, шу даражада уни сабабий белгиланган эканини англаймиз. Бироқ англаётган онг англанаётган онг (яъни ўзини ўзи англаш) эмас. Ўз ўзини англашни (яъни англанаётган онгни) биз сабабий боғланган деб айта олмаймиз, чунки сабабий детерминация ҳодисаларни бизнинг трансцедентал шаклларимизга мослаш натижаси бўлиб, ўз ўзини англаш бундай идрок қилинмайди. Биз онгнинг бундан олдинги ҳолатига мурожаат қилишимиз мумкин, бироқ бу шунинг учунки, ҳозир биз рефлексиянинг жорий босқичида ўзимиз онгимиз билан идрок қилмаймиз, балки англаётган онгмиз. Шундай қилиб, англанаётган

онг, яъни *трансцендентал эго* нарса ўзидадир. Демак, *трансцендентал эго* зарурият соҳасига тааллуқли бўлган *эмпирик эгога* қарама қарши ўлароқ, *эрк соҳасига* мансубдир. (Шу ўрингача фойдаланилган далиллар онг нарса ўзида сифатида сабабий белгиланган нарса сифатида қарала олмаслигига асосланган тасаввурларга таяниб келди. Чунки англовчи онг тажрибада берилган эмас. Бундан буён, биз трансцендентал эго эркининг фойдасига амалий машғулотлардан келиб чиқадиган далилларни келтирамиз.)

Демак, Кантга кўра *ақлли мавжудот* бўлган одам билан *табиий мавжудот* бўлган одам ўртасида тафовут мавжуд. Ақлли мавжудот сифатида одам қонунлар шаклидаги ақл асосида ўзи учун мустақил мавжудот сифатида белгилайдиган мутлақ ахлоқий мажбуриятларга бўйсунади. Табиий мавжудот сифатида одам мана шу қонунларга, гарчи унинг табиий майилларига зид келса ҳам, бўйсунади.

Трансцендентал эго ва эмпирик эгонинг ҳамда ақлли мавжудот ва табиий мавжудот бўлган одамнинг кескин фарқланиши этиканинг эмпирик омиллардан мустақил бўлишига олиб келади. Этиканинг асоси ақлли мавжудот бўлган одамнинг ўзидир. Айтиш мумкинки, мана шу ҳолат этикани эмпирик фактларга асосланган ҳар қандай танқиддан ҳимоя қилади. Айни пайтда, бу соҳалар (трансцендентал ва эмпирик) ўртасида муайян боғлиқлик бўлиши керак. У қандай намоён бўлади? Кант бу икки соҳа ўртасида ирода воситачилик қилади, деб ўйлаган эди. Гап шундаки, бизнинг табиий майлларимиз иродага таъсир ўтказади ва, айни пайтда, ирода биз эркин ақлимиз ёрдамида ўрнатган қонунга бўйсунади.

Кант таъбирича, ана шу ахлоқий мажбурият *қатъий императив* мавқеига эга. Бу императив қуйидаги шаклга эга: сен ҳулқингда шундай максимага асосланғинки, *унинг асосида иш юритар экансан, унинг умумий қонунга айланишини ҳам истаишинг мумкин бўлсин.*

Бу иборадан кўринадики, ахлоқий мажбуриятни Кант *умумаҳамиятли* деб билади. Ҳаракатнинг ахлоқийлигига мезон шуки, у шундай вазиятдаги *ҳар бир киши* учун адолатли бўлсин. Масалан, ёлғон гапириш ахлоқсизликдир, чунки биз ёлғонни универсал нормага айлантира олмаймиз.

Кант қуйидаги мисолни келтиради. Иқтисодий қийинчиликларга дуч келмаслик мақсадида, биз ўзимиз бажармоқчи бўлмаган нарсани ваъда қилишимиз ҳақидаги максимани универсаллаштиришга уриниш, ўз-ўзига қаршилик кўрсатишга олиб келади. Бошқача айтганда, ҳамма максималар ҳам, универсаллаштирилиши мумкин эмас. Масалан, биз ваъдани бажармаслик ҳақидаги максимани универсаллаштира олмаймиз. Агар биз бу максимани универсал қонунга айлантирсак, амалиётда зиддият келиб чиқади. Биз бундай максимани *изчил тарзда хоҳла-*

шимиз мумкин эмас. *Универсаллаштирилиши* мумкин бўлган тамойиллар асосида ҳаракат қилиш талаби ўзгаларга нисбатан шундай иш қилгинки, улар ўзлари ҳам ўзларига нисбатан шундай қилишни хоҳлаган бўлсин. Биз ҳаммамиз *ўзгаларга ўзимизнинг олдимизга қўйган мақсадларга эришиш воситаси сифатида қарамаслигимиз* ахлоқий жиҳатдан зарур. Ҳар бир инсон ўзи учун ўзи мақсад бўлади. Тўғри, биз кўпинча бошқа одамларга восита сифатида қараймиз. Бироқ биз уларга *фақат* восита сифатида қарамаслигимиз лозим.

Кантнинг қатъий императиви, таъбир жоиз бўлса, «метамеъёр» ҳисобланади, яъни бошқа меъёрлар учун ўрнатиладиган ва ҳаракатнинг муайян меъёрлари умумаҳамиятлими ёки йўқлиги ҳақида қарор қабул қилиш учун идеал андоза бўладиган меъёр. Бироқ тўғри ҳаракат меъёрлари ана шундай метамеъёр ёрдамида *легитимлашмайди* ёки оқланмайди. Шунингдек, турли одамлар турли вазиятларда тўғри ҳаракат учун меъёрларни *қўллай билишлари* керак. Бундан ташқари, Кант учун қатъий императивни эътироф қилиш ва уни *муайян вазиятларда* қўллаш ўртасида таранглик мавжуд. Уни қўллаш шу муайян вазият қандай англаниши лозимлигини билишни ҳам талаб қилади. (Биз ҳаракатланувчи шахслар сифатида ўзимиз тушиб қолган вазиятларни талқин қилиш учун адекват тушунчаларга эгалигимизга ишонч ҳосил қилишимиз тўғрисидаги масалани кўндаланг қилиб қўяди.)

Қатъий императив шаклидаги ахлоқий қонун бизга шунинг учун тегишлики, биз ақлли мавжудотлармиз *(Ding an sich)*. Қатъий императив тажрибага асосланмагани учун *априордир*. У таҳлилий эмас, *синтетикдир*. Демак, қатъий императив синтетик априор ҳукмдир. Бу иборани бошқача қилиб ифодалаб кўрайлик. Барча ақлли мавжудотларнинг универсал қонунлар асосида ҳаракат қилиш бурчи умумаҳамиятли бўлиб, одамлар амалда нима қилишаётгани ёки нимага интилаётганига боғлиқ эмас. Шунинг учун шу бурчни ифодаловчи қатъий императив эмпирик омилларга боғлиқ эмас ва улардан олдин келади — у *априор*. Бундан ташқари, концептуал таҳлил бу бурчни ақлли мавжудот тушунчаси ёки ақлга асосланган иродадан келтириб чиқара олмайди. Шунинг учун барча мавжудотларнинг мана шу бурчини ифодалайдиган қатъий императиви таҳлилий эмас, синтетикдир. Демак, қатъий императив амалий, синтетик *априор* ҳукмдир.

Қатъий императивга қўшимча тарзда, Кант турли *гипотетик* императивларни киритади. Улар қуйидаги хулоса ёрдамида ифодаланади: «Агар сиз муайян мақсадга эришмоқчи бўлсангиз мана шундай усул билан ҳаракат қилишингиз керак». Бу императивлар мақсад ўзида ва ўзи учун неъмат бўлмагани учун мутлақ эмаслар. Бу императивлар воситани мақсад билан боғламаганликлари учун телеологик ҳисобланади. Шундай императив-

нарса бир неча мисоллар келтирамиз: «Агар сен яхши баҳолар олмоқчи бўлсанг, уйга берилган вазифалар устида кўпроқ ишлашинг керак». «Агар биз душманни енгмоқчи бўлсак, кўпгина қурол ишлаб чиқаришимиз керак». Гипотетик императив асбоб мақсадли *(means-to-en-end)* рационалликнинг ифодаси ҳисобланади. Айни пайтда, мақсад асосланган деб фараз қилинади ва уни рационал легитимлаш учун ҳаракат қилинмайди. Рационаллик ана шу мақсадга эришиш учун энг яхши восита эканидан иборат. Бошқача айтганда, рационаллик асбоб хусусиятига эга бўлади: тасдиқланган эмпирик билим асосида ҳисоб-китоб қилинади ва ҳаракатларнинг муайян стратегияси ишлаб чиқилади. Бу стратегия бизни белгиланган мақсадга қийинчиликсиз олиб келса, ҳаракат муваффақиятли ҳисобланади. Гипотетик императив қуйидаги кўринишга эга: «Агар сиз А мақсадга етмоқчи бўлсангиз, унда S стратегиядан фойдаланишингиз керак». Шундай қилиб, Кантга кўра гипотетик императивларни ифодаловчи сабабли алоқаларни қайд этишдан бошқа нарса эмас. Айни пайтда, воситалар белгиланган мақсадга етказувчи сабаб сифатида қабул қилинади. Шундан келиб чиқиб, Кант гипотетик императивларни асослаш ақлдан «амалий» фойдаланишнинг эмас, балки «назарий» ақлнинг функциясидир, деб ҳисобланади.

Агар мақсад камёб моддий неъматлар: мавжуд захираларнинг чекланганлиги уларга эришишни чеклаб турувчи нон, ер, пул бўлса ва ҳар бир киши шу мақсадга ҳудбинлик туфайли эришмоқчи бўлса, шундай вазият вужудга келадики, унда ҳар бир киши бошқа ҳар бир кишига қарши жанг қилади (Гоббс). *Биз атрофимиздаги одамларни мақсад ўзида деб қарашимиз*ни талаб қилар экан, Кант юқоридаги А социал вазиятдан йироқлашади. Мени ўраб турган одамлар, менинг ҳисоб-китобларим ва ҳаракатларимда мақсадга эришишга тўсқинлик қилувчи восита ёки душман сифатидагина эмас, балки ўзида ва ўзи учун қонуний мақсадларга эга бўлган шериклар сифатида ҳам тушунилиши керак. Ҳаракат максималари *(Handlingsmaximen) универсаллаштирилишини* талаб қилар экан, Кант «Макиавеллича» стратегиядан узоқлашади. Индивид бошқалар устидан манипуляция қилиб, уларга муайян ғояларни сингдирар экан, улардан ўзининг эътиқод ва мақсадларини яширишга мажбур бўлади. Ҳаракат максималарини универсаллаштириш орқали биз ҳукмронликка эришишнинг манипуляцион усулларига қаршилик кўрсатамиз.

Яқинларимизга ўзидаги мақсад сифатида қарашни ва универсаллаштиришни талаб қилиш Кантнинг қатъий императивида мавжуд. Улар фуқаролик ҳамжамияти учун ўзига хос кафолатдирлар: эгоистик мақсадларга йўналтирилган техник ёки асбоблар стратегияси ҳеч қачон мутлақ бўлиши керак эмас. Ахлоқий қонунларга ҳурмат, Кант фикрича, мақсадга

эришиш стратегиялари билан эмас, меъёрлар бошқарадиган ҳаёт шаклларини мумкин қиладиган ўзаро эътирофнинг ифодаси сифатида тушунилиши керак. Шундай қилиб, ахлоқий қонун ва унга ҳурмат фуқаролик ҳамжамиятига имконият яратади.

Ўз далилларида Кант, аввало, ижтимоийлашган шахслардан эмас, тарихдан четдаги индивидлардан келиб чиқади. Шунинг учун унинг позицияси бир мунча мавҳум. Масалан, амалиётда биз қуйидаги саволларга дуч келамиз. Биз ўзгаларга нисбатан мақсад ўзида, деб муносабатда бўлмайдиган шахсларга мақсад ўзида, деб қарашимиз керакми ёки йўқми? Биз ўзгаларни мақсад ўзида сифатида эзаётганларга қандай қарашимиз лозим?

Қатъий императив *формал* экани аниқ. У ҳар доим ва ҳамма одамлар учун мутлақ мажбурий бўлиши керак. Бироқ муайян вазиятларда эмпирик омиллар борки, улар бир одам учун ахлоқий бўлган, бошқалар учун бундай ҳисобланмайдиган омилларга олиб келиши мумкин. Масалан, автомобил авариясы вазиятида полициячи ва врач *универсаллик* талабидан келиб чиқиб, *турлича* ҳаракат қилишлари керак. Полициячи жарроҳлик қилмаслиги, врач эса транспорт ҳаракатини бошқармаслиги керак. Улар учун универсал талаб қуйидаги шаклларда бўлади: «Автомобил авариясы вазиятида врачлик бурчингни бажар» ва «Автомобил авариясы вазиятида полициячилигингни кўрсат». (Лекин биз *айнан бир хил вазиятда* эканимизнинг мезони нимада?)

Кант фикрича, қатъий императив у Юм ахлоқий скептицизми деб тушунган нарсани рад қилади. Бироқ Юм шунингдек, биз холис ва нейтрал ҳолатда эканимизда тўғри ахлоқий ҳукм чиқарамиз, деб ҳам ҳисоблайди. Шундай қилиб, Юм ва Кант ўртасида муайян ўхшашликлар бор. Чунки улар тўғри ахлоқ учун универсаллик амалий мезон, зеро ҳаракат меъёрлари универсал бўлиши мумкин, деб ҳисоблашарди. Бироқ Юмга кўра, универсаллик барча кузатувчиларнинг холис, ўхшаш туйғуларига асосланади, Кант эса туйғуга қараганда мустаҳкамроқ асос қўллаяпман, деб ҳисоблайди: қатъий императив ҳар биримизга билишнинг трансцендентал шакллари сингари жойлаштириб қўйилган.

Бу ерда бир аниқлик киритиш лозим. Бизда мавжуд бўлган ахлоқий тамойиллар билишнинг трансцендентал шаклларига «деярли ўхшашлиги» тўғри. Бироқ биз ахлоқий тамойилларни *бузишимиз мумкин*, табиий (масалан, физик) қонунларни эса буза олмаймиз. Демак, қатъий императив бизга жойлаштирилган дейиш ҳаммамиз ҳақиқатан ҳам ахлоқиймиз деган тушунчани англатмайди. Балки барчамизда ахлоқий иродага эгалик қилиш *талаби* борлигини кўрсатади.

Кант билиш назариясига кўра, биз шаклланган тажриба ва

тажриба шаклларидан бошқа бирор нарса ҳақида билимга эга бўла олмаймиз. Бироқ «Сен қилишга мажбурсан» бурч тамойилига асосланиб, Кант биз ўзимиз улар ҳақида ҳеч нарса билмаганиг, шунга қарамай улар ўзларини бизнинг виждонимизда намойиш этадиган муайян тахминларга боришимиз мумкин, деб ҳисоблайди. Кант бундай тахминларни «амалий постулатлар» деб атайди:

1. Агар биз ҳаммамиз бурчнинг мутлақ талаби бўлган «Сен қилишинг керак»ка эга бўлсак, унда «Биз қила оламиз»нинг имконияти пайдо бўлади. («*Керак мумкинга* олиб келади») Акс ҳолда бу талаб бемаъни бўлиб қолар эди. Шундай қилиб, биз *эркин иродага* эга бўлишимиз керак.

2. Бурчнинг мутлақ тамойили бизни *мукаммалликни* излашга ундайди. Бироқ у ердаги ҳаётда мумкин эмас. Демак, биз мукаммаллик мазмунига эга бўлиш учун *умрбоқий* бўлишимиз керак.

3. Бунинг барчаси дунёда ахлоқий тартибнинг мавжудлигига олиб келади. Бундан ташқари, у бурч ва оқибат ўртасида уйғунликни келтириб чиқаради. Бунинг оқибатида эса, бизнинг ахлоқий иродага асосланган ҳаракатларимиз яхши оқибатларга олиб келади. Демак, «дунёни ахлоқан бошқарувчи» мавжуд бўлиши керак. Бошқача айтганда, *Худо мавжуд бўлиши керак.*

Келтирилган хулосалар худонинг мавжудлигига ёки ўлимдан кейин ҳаёт борлиги ёки эркин иродага далил бўла олмайди. Кантга кўра, бу хулосаларда сўз юритилган нарсалар ҳақида биз ҳеч нарса *била олмаймиз*, лекин улар бизнинг виждонимизда мавжуд. Бу нарсалар *назарий* эмас, *амалий* (ахлоқий) ақлга мансуб.

Кантнинг сиёсий назарияси

Тарихий сабабларга кўра либералист ва утилитаристлар сингари Кант ҳам инсон ва жамият масаласи бўйича социология ёндошувига эга эмасди. Ўз назариясининг бошланғич нуқтаси қилиб у *индивидни* олади. Бироқ бурчни лаззатга, ахлоқий продани *(Gesinning)* оқибатларга қарши қўяр экан, Кантнинг утилитар файласуфлардан йироқлиги намоён бўлади. Унинг сиёсий назариясидаги асосий ғоя — индивиднинг ўз-ўзидан қийматга эга экани *(Selbstwert)* ғоясидир. Бундай ўз-ўзидан қийматлилик ўзининг трансцендентал асосини шахс эркида, яъни индивидга хос бўлган ахлоқий қонунлар яратиш ва шу қонунларга мос тарзда ҳаракат қилиш қобилиятида топади. Бу ҳол, жумладан, барчанинг принципиал жиҳатдан тенг эканига олиб келади. Юридик ҳуқуқлар ва сиёсий институтлар мана шу эрк ва тенгликни ҳимоя қилишга ҳаракат қилишлари керак.

Шундай қилиб, Кант индивид ҳуқуқлари ҳимоячиси эди. Лекин бу ҳуқуқларни у объектив табиий ҳуқуқ асосида (Фома Аквинский сингари) ёки (Локк сингари) индивид атрофида доиралаштирилган табиий ҳуқуқ концепцияси асосида ҳам ҳимоя қилмайди. Утилитаристик либералистлар (Беккариа, Гелвеций, Бентам) ҳуқуқ ва ахлоқни энг кўп индивид учун энг яхши оқибатлар тамойилидан келиб чиқиб асосламоқчи бўлишади. Кант эса ҳуқуқ ва ахлоқни инсонга хос бўлган *трансцендентал* зарурий хусусиятлар билан асосламоқчи бўлади. Индивиднинг ҳуқуқлари у ахлоқий ҳолатда яшаш қобилиятига эга бўлиши зарур шароитларни қамраб олади. Мана шу ҳуқуқларга *зид* бўлган нарсалар, улар умумий фойда ва лаззатга олиб келишларидан қатъи назар, ҳалокатлидир. Бошқача айтганда, агар утилитаристлар кўпчилик учун озчиликни қурбон қилиш мумкинлиги масаласини муҳокама қилишга тайёр бўлишса, Кант учун индивид ҳуқуқларини поймол этиш ҳар доим ёмонлик ҳисобланади.

Ахлоқий ҳолатда яшаш учун индивидга зарур бўлган ҳуқуқлар *бошқарувнинг конституцион шаклини, қуллик* ва *тенгсизликнинг бошқа шаклларини бекор қилишни*, шунингдек, *урушларни тақиқлашни* ҳам ўз ичига олади. Бу ҳуқуқлар ҳар бир одамнинг ўзига ўзи эгалик қилиш, эркинлик ва тинчликда яшаш каби ҳуқуқларига асосланади, чунки шундай шароитдагина инсон ўзлигича қолиши мумкин.

Кант ўзининг назариясини қуришда инсоннинг ахлоқий мавжудот эканидан келиб чиқади. У бунга берилган ва шубҳасиз ҳол сифатида таянади. Шундай савол туғилади: одамлар қандай қилиб ахлоқий мавжудот бўлишлари мумкин? Жавоб: фақат ҳар бир инсоннинг ўзи учун ўзи ахлоқий қонун ўрната олиш қобилияти негизида. Бошқача айтганда, ҳар бир инсон ўз ахлоқий қонунининг ижодкори ҳисобланади. Ҳар бир индивид *ахлоқий жиҳатдан мустақил*. Бу айтилганлар одамларда ахлоқий қонунлар белгилаш *эркн* борлиги ва улар шундай қилиш учун етарли ақлга эга эканини кўрсатади. Эркин ва оқил шахслар фақатгина ўзлари учун маъқул бўлган қонунларни ўрната олмасликларини тушунадилар. *Бошқа* индивидлар ҳам *ўзлари*га тенглигини улар тушунадилар, демак ўзини ва бошқаларни фақат восита сифатида, фақат нарса сифатида талқин қилиб бўлмаслигини ҳам улар тушунадилар. Шунингдек, ўзига ва бошқаларга эркин, оқил мавжудотлар сифатида, ўз мақсадларига интилувчи мақсад ўзида мавжудот сифатида қараш керак. Шундай қилиб индивидлар ўзларининг ва бошқаларнинг эркига зарар етказмайдиган хатти-ҳаракатлар яхшилик экани ҳақидаги хулосага келадилар.

Оқибатда биз қуйидаги қатъий императивга: «Сен ўз қиёфанг ёки бошқа ҳар қандай одам қиёфасида инсониятга мақсад сифатида қара ва ҳеч қачон восита тариқасида қарама» ва ўзи-

мизнинг ахлоқий эркимиз ва ўзгалар эркига зарар берма — ахлоқий ва юридик ҳуқуқ ва мажбуриятлар учун асосга эга бўламиз."[342]

Ўзининг трансцендентал фалсафасидан келиб чиқиб, Кант фалсафани инқилобийлаштириш ва унга янги ва мустаҳкам пойдевор беришга ҳаракат қилади. Кантнинг фикрларини кузатиш ҳар доим ҳам енгил бўлмаса-да, унинг Коперникона тўнтариши натижасида фалсафа ва ижтимоий фанларнинг кўп соҳалари жиддий ўзгариб кетгани ҳаммага аён факт. Улар орасида фақат эпистемология ва ахлоқий фалсафа эмас, балки юриспруденция ва умумий сиёсий назария ҳам бор. Кантнинг сиёсий тафаккури кўп жиҳатдан Маърифатчиликнинг сиёсий интилишларини ифодалайди. Кант фикрига кўра, қуйидаги ибора унга даврнинг шиори бўлган эди. Sapere aude! (*Ўз ақлингдан фойдаланиш учун мард бўл!*). Француз революциясининг энг суронли даврида у, халқ *ўз хатти-ҳаракатларининг* оқибатида *ақлий жиҳатдан етилади*. Реставрация ва консерватизм тарафдорлари билан мунозарасида Кант халқ *озодлик учун* етилмайди, агар ундан олдин у *озод бўлмаган эса*, деб таъкидлайди. Кант фалсафасининг асосий тушунчалари ақл ва эрк ҳам француз революциясининг ўзини ўзи англашига мансуб. Шунинг учун ҳам, унинг сиёсий фалсафаси абсолютизмдан бошқарувнинг конституциявий ва демократик шаклларига ўтишини легитимлаштириш сифатида қабул қилиниши мумкин.

Кантнинг ҳуқуқ фалсафаси қуйидаги фундаментал трансцендентал саволдан бошланади: Ўз мақсадларини эркин рўёбга чиқаришга ҳаракат қилаётган одамларнинг *биргаликда яшашлари* имкон берадиган шарт нимада? Кант инсонларнинг биргаликда ҳаёт кечиришлари учун умумий мезонни излайди. Кейинги босқичда бу мезон мавжуд ҳуқуқий тизимлар ва бошқарув шакллари легитимлигини, яъни улар сиёсий адолат талабларига жавоб берадими, йўқми, шуни баҳолаш имконини беради. Биринчи қарашда, Кант ҳуқуқ фалсафасининг бош масаласини жуда маъқул тарзда ифодалайди. Лекин бу масала сиёсий либерализмга қарши жиддий чақириқ эканини сезиш қийин эмас. Қандай қилиб фуқаролар эркини шу эркка чекловлар қўювчи ҳуқуқий тизим ва давлат билан келиштириш мумкин? Давлатнинг фуқаролар эркига қонуний аралашувининг

---

[342] Яна бир марта таъкидламоқчимизки, бу ерда гап ахлоқий анархия тўғрисида кетмаяпти, чунки Кантга кўра ахлоқий бурчни англаш шаклидаги қатъий императив *шахсий ҳулқини барча учун баравар бўлган умумий қонун билан мослаштириш лозим*. Мана шу лозимлик доирасида яна ахлоқий эрк бўлиши мумкин. Қатъий императив ҳаракатнинг (мақсаднинг) кутилаётган натижасига боғлиқ эмас; Унинг ўзи натижа. Қатъий императив энг олий қадрият мақомига эга ва у инсонда мужассамлашгани учун унга ҳам ўзининг мавқеини ўтказади. Шу тарзда қатъий императив моҳиятини таҳлил қилиш натижасида инсоннинг ўз-ўзидан ахлоқий қадрият эканлиги ва ўзининг восита эмас, мақсад сифатида намоён қилиши тўғрисидаги максима келиб чиқади. Уни қатъий императивнинг иккинчи формуласи сифатида олиб қараш мумкин.

чегараси қаерда? Анархизм ва ҳозирги либертарианлик *(Libertarianism)*[243] тарафдорлари масалани яна ҳам кескинроқ қўйишади: нима учун эркин фуқаро давлатсиз яшай олмайди? Инсоннинг табиий эркинликларини тартибга солиш ва уни ажралмас ҳуқуқларига аралашиш умуман қонунийми? Кантнинг ҳуқуқий фалсафаси мана шундай саволларга жавоб беради. Либераллар сингари Кант ҳам, фуқаролар ўзларининг мақсадларини ўзлари энг яхши деб ҳисоблаган усул ёрдамида амалга ошириш учун қонуний ҳуқуққа эга. На давлат, на ҳокимиятнинг бошқа шакллари нима бахт келтиришини фуқаролар ўрнига ҳал қилиш ҳуқуқига эга эмас. Буни фуқароларнинг ўзлари танлашлари керак. Бироқ бизнинг мақсад ва лойиҳаларимиз ҳар доим ҳам рационал эмас, шунинг учун ҳам уларни универсаллаштириш *(universelizable)* ҳам мумкин эмас. Чекланган макондa яшаётган одамлар, — Ер эса ана шундай чекланган макон — бир-бирлари билан низолашувлари мумкин. Бир индивид хатти-ҳаракатларидаги эркинлик бошқа бирининг ҳаракат эркинлигига таҳдид туғдириши мумкин. Ана шундай фундаментал инсоний вазият Гоббсга кўра табиий ҳолат билан жуда кўп умумий хусусиятларга эга. Образли қилиб айтганда, у ерда ҳам, бу ерда ҳам парда ортида юз бериши мумкин бўлган низолар мавжуд.

Бошқа одамлар эркига халақит бермасдан қандай қилиб энг кўп эркинликни таъминлаш масаласи Кант учун муҳим муаммо ҳисобланади. Айнан ана шу аснода у универсал юридик тамойилни шакллантиради ва бу тамойил ҳам эркни, ҳам биргаликда яшашни кафолатлаш керак: «Ҳуқуқ бу шароитларни шундай йиғиндисики, унда бир кишининг ихтиёри эркнинг умумий қонуни нуқтаи назаридан бошқа кишининг ихтиёри билан мос келади»[244]. Бошқача айтганда, Кантнинг фундаментал табиий ёки рационал-ҳуқуқий тамойили бир одамнинг эркин танлови бошқа одамнинг эркини умумий қонун асосида бажарилган эркин танлови билан мос келиши учун шароит яратади.

Кантнинг фикри шундан иборатки, умумий тамойилга кўра шахснинг чекланмаган ҳаракат эркинлиги бошқаларнинг шундай эркинлиги билан мос келадиган даражагача чекланиши керак. Позитив қонун ҳам худди шу тарзда ҳар бир кишининг ҳаракат эркинлигини чеклайди. Турли хил ёки бир-бирига зид мақсадларга эга бўлган одамларнинг тинч-тотув яшаш шарти мана шундан иборат. Айни пайтда, эркнинг шундай чекланиши умумий қонунлар доирасида энг кўп эркинликни таъмин-

---

[243] *Либертарианлар* — радикал либералистлар. Қаранг: *R. Nozick.* Anarchy, State and Utopia. — New York, 1974.

[244] *Метафизика правов в двух частях. Введение в учение о праве. Параграв В. Что такое право?* Перевод С.Шейнман-Топштейн. — И.Кант. Сочинения. В шести томах. Том 4, часть 2. М., 1965. — С.139.

билиш. Демак, Кантнинг ҳуқуқ фалсафаси, энг аввало, *низоларни адолатли тарзда тартибга солиш* тамойилларини қамраб олади.

Қонунларнинг умумаҳамиятлилиги мезонини (ёки конституция тамойилларини) Кант фуқаролар мустақиллиги (фуқаролар ўзлари киритган қонунлар) билан боғлайди. Конституцион асослар ва позитив ҳуқуқ, умуман, иштирок этувчи барча томонларнинг қувватлашига эга бўлиши керак. Амалда қонунчиослар шундай қонунлар қабул қилишга ҳаракат қилишлари керакки, уни барча фуқаролар қўллаб-қувватласин. Қонунлар легитимлигининг бош мезони ана шунда. Мана шу мезонга мос келган қонунларгина фуқаролар орасидаги муносабатларни тартибга солиш учун яроқлидир.

Кант ҳуқуқининг рационал концепцияси қатъий императив билан муайян оилавий ўхшашликка эга. Ҳар икки ҳолатда ҳам унга ақлий эксперимент ўтказиш таклиф қилинади. Бу эксперимент максималар (ахлоқ фалсафаси) ёки ҳуқуқ тамойиллари (ҳуқуқ фалсафаси)ни универсаллаштиришдан иборат. Кант шунингдек, амалиётнинг рационал фикрий экспериментларимиз амалиётига мос келишини ҳам талаб қилиб қўяди. (Ролзнинг тегишли процедурасига қаранг, 29-боб.) Бу экспериментлар танқидий-меъёрий функцияни бажаришлари мумкинлигини кўрсатади у. Кант фикрича, матбуот ва сўз эркинлиги («қалам эркинлиги») консенсусга асосланган ҳуқуқ тамойилларига мос келади. Амалдорларнинг имтиёзлари, крепостнойлик, деспотизм ва тан жазолари ҳамма томонлар қўллаб-қувватлайдиган парсалар жумласига, албатта, кирмайди. Демак, бундай институт ва ҳаракатлар ҳуқуқнинг универсал тамойилларига асосланмаган. Шундай далилларни ривожлантирар экан, Кант либерализм руҳидаги демократик ислоҳотлар ғоясининг ёрқин ифодачисига айланади.

Кант *инсон ҳуқуқлари* масаласини умумий тамойил сифатида қўйилган энг биринчи сиёсий мутафаккирлардан ҳисобланади. Маърифатчиликнинг таянч установкасига мос тарзда у ҳар бир инсон туғма ва табиий *ҳуқуқлар*га эга эканлигини айтади. Бу ҳуқуқлар ҳуқуқнинг рационал тушунчасига мос келади, лекин ҳозир улар субъект ҳуқуқига (яъни индивидуал субъектга мансуб субъектлар) дейилади. Умумий қонунга кўра, ҳар бир одам бошқа ҳар қандай одамнинг ҳаракат эркинлиги билан мос келадиган даражадаги ҳаракат эркинлигига эга. Инсон ҳуқуқларига ҳақиқий кафолат бериш учун бошқа одамларнинг эркинликларини поймол қилаётган шахс ва институтлар фаолиятига баъзан аралашиб туришга тўғри келди. Демак, давлат инсон ҳуқуқлари бузилган ҳолларда аралашиш учун қонуний ҳуқуққа эга. Кўрсатиб ўтмоқчимизки, Кант инсон ҳуқуқлари бузилишини геноцид ёки қийноққа ўхшаган адолатсизликларга тенглаштириб қўймайди. Бу ҳуқуқларнинг энг кўп тарқалган

бузилиши «оддий» жиноятлар ва кундалик жиноятчилик ҳисобланади. Кант шу йўл билан давлат томонидан зўрлик ва жиноятчиларни таъқиб қилиш легитимлигини асосладим, деб ўйлайди.

Либерал сифатида Кант ҳуқуқни ахлоқийлаштиришга уринишларига қарши чиқади. Шахсий ахлоқ билан боғлиқ бўлган мажбуриятлар, масалан, бизнинг ўзимизга нисбатан ва бошқаларга нисбатан мажбуриятларимиз *ҳуқуқий* мажбурият бўлиши шарт эмас. Масалан, Кант ўз жонига қасд қилишни ахлоқий тубан ҳаракат дейди, лекин ўз жонига қасд қилганлик учун жазо берадиган қонунчиликни у танқид қилади. Ўз-ўзини муҳофаза қилиш — ҳуқуқий эмас, балки шахсий бурч. Ташаккур ва ҳамдардлик билдириш бизнинг бурчларимиз ҳисобланади. Лекин улар юридик жиҳатдан тартибга солинадиган бурчлар доирасига кирмайди. Инсонпарварлик йўқлиги учун жазо қўллаб бўлмайди, лекин ноинсоний хатти-ҳаракатлар учун жазо бериш зарур. Агар ҳаракат «ахлоқсиз» бўлса ҳам, унга албатта, жиноий жавобгарлик қўллаш шарт эмас, «ахлоқсиз» ҳисобланган нарса ҳуқуқий маънода «ҳуқуқни бузиш» деган нарса ҳам эмас. Юридик мажбуриятлар инсонларнинг тинч-тотув яшашига *a priori* имкон бермайдиган нарсалар — масалан, ўғрилик, одам ўлдириш, шартномани бузиш (алдаш). Бундай ҳолларда юридик ва ҳуқуқий бурчлар мос келишини кўришимиз мумкин. Бироқ Кант ҳуқуқ субъектлари қонун ва ҳуқуқ асосида ҳаракат қилиш учун ҳуқуқ субъектлари ахлоқий рағбатларга эга бўлишни талаб қилмайди. Юридик соҳа ҳар доим ахлоқий қонунлар асосида ҳаракат қилишни бизга мажбурият қилиб қўймаган. Демак, Кант ахлоқ ва ҳуқуқни бир-биридан фарқ қилади. У ахлоқни «ҳуқуқ мавқеига» эга қилмайди ва ҳуқуқни «ахлоқийлаштирмайди». Ҳозирги либерал жамиятлар учун айнан шундай ёндошувлар хосдир.

Кант фикрича, халқаро ҳамжамиятида ҳамманинг ҳаммага қарши кураши кечмоқда. Мустақил давлатлар орасидаги муносабатларда табиий қонунсизлик ҳолати мавжуд. Халқаро сиёсатда «энг кучли халқ» қоидаси амал қилади. Бундай ҳолатни Кант инсонларга ярашмайдиган ва нооқил деб баҳолайди. Бу соҳада ҳам биз «ўз ақлимизни ишлатиш учун мардликка эга бўлишимиз» керак. *Боқий дунё ҳақида* (1795) номли қисқа бадиий асарда у мустақил давлатларнинг ўзаро муносабатларини тартибга солиб турадиган бутун дунё «миллатлар лигаси» ҳақидаги ғояни қўллаб-қувватлайди. Миллатлар лигаси ғояси унинг ҳуқуқ фалсафаси асосида ётган ғоя билан бир: миллатлар лигаси *низоларни тартибга солиш ва тинч-тотув яшаш* универсал тамойилларга асосланиши керак. Бошқача айтганда, барча томонлар мана шу тамойилларга амал қилиш лаёқатига эга бўлиши лозим. Амалиёт, албатта, буни бажариш айтишдан анча қийинлигини кўрсатади: давлатларнинг баъзилари кичик ва кучсиз, бошқалари буюк ва қудратли. Бунинг устига маълумки, давлатлар

бир-бирига зид манфаатларга эга бўлиши мумкин. Улар турли иқтисодий тизимларга эга ва кўпинча турли сиёсий мафкураларга асосланади. Бундай давлатлар қайси тамойиллар асосида келишиб олишлари мумкин? Кант фикрига кўра, низоларни тартибга солиш учун фақатгина қуйидагига ўхшаган «нозик» давлат тамойиллари қўл келиши мумкин: «Бирорта мустақил давлат (каттами ёки кичикми — бунинг фарқи йўқ) бошқа давлат томонидан на мерос тарзида, на айрибош, на савдо, на совға йўли билан ўзлаштирилиши мумкин эмас»[245].

Давлатлараро муносабатларнинг тамойилларига ёндошувда Кант учун хос бўлган нарса шундаки, у доимо давлатлараро муносабатлар масаласини диний ва мафкуравий масалалардан ажратишга ҳаракат қилади. Барча мунозарали масалалар бўйича давлатларнинг ўзаро битимга келишлари шарт эмас. Уларнинг *modus vivendi* шакли ҳақида келишиб олишлари кифоя. Кант аниқ таъкидлайдики, мақсад барча халқларнинг ягона оиласини тузиш эмас, балки дунё ҳамжамиятини ташкил қилиш. Кантнинг тинчлик фалсафаси иккинчи жаҳон урушидан кейин Бирлашган Миллатлар Ташкилоти тузилганда амалий ифодасини топди.

Кант сиёсий фалсафасининг кўп жиҳатларида ўша давр муаммоларининг руҳи сезилиб турар эди. Амалий сиёсат соҳасида принципиал ва универсалистик йўналишдан боришга у ҳар доим ҳам муваффақ бўла олмасди. Кант қонунлар халқнинг иродасини ифодалаши кераклигини талаб қилиб чиққан бўлишига қарамай, у барча фуқаролар учун тенг сайлов ҳуқуқи демак, қонун чиқарувчи мажлисларда жамиятнинг барча қатламлари иштирок этиши) тарафдори эмас эди. Хотин-қизларни Кант бундай ҳуқуқлардан ҳеч қандай изоҳларсиз маҳрум қилган эди. Моддий ва ижтимоий «мустақил» бўлмаган (муваққат ишчилар, хизматчилар ва ҳ.к.)ни ҳам шундай тақдир кутаётган эди. Бу ҳолатларнинг ҳар бирида, гап фикрлашга лаёқатли бўлган одамларнинг ақлини ўзбошимча *такомиллаштириш* тўғрисида бораётгани йўқ. Кант итоат қиладиган сиёсий қарашлар унинг рационал-ҳуқуқий тамойилларига унчалик мос келмас эди. Баъзан, у ашаддий ва мавҳум-рационалистик нуқтаи назарларни ҳам ифодаларди. Масалан, у Локк сингари никоҳга нисбатан либерал ва шартномавий нуқтаи назарга мойил эди. Бироқ бу ашаддий бўйдоқ оилавий ҳамжамиятлар асосланадиган никоҳ ҳуқуқи муҳокамасини қуйидаги эмоционал сўзлар билан бошлаган: «*Жинсий яқинлик (commercium sexuale)* — бу бир одам томонидан иккинчи одамнинг жинсий аъзолари ва жинсий лаёқатидан фойдаланиш... Қонун бўйича жинсий яқинлик *никоҳ (matrimonium),* яъни турли жинсдаги икки шахснинг

---

[245] *К вечному миру.* — *И. Кант.* Сочинения на немецком и русском языках. — М., 1994. Т. 1. С.359.

бир-бирлари жинсий хусусиятларига умрбод эгалик қилиш учун бирлашувлари»[246]. Бу соҳада у етарли тажрибага эга бўлмаса ҳам, меъёрий жинсий яқинлик қандай бўлиши тўғрисида ўзининг қатъий талабларини баён қилади. Бу яқинликни у *«табиий»* (бундай яқинлик натижасида янги мавжудот дунёга келади) ва *ғайри табиий*, яъни ўзи билан бир хил жинсдаги шахс билан ёки одам эмас, бошқа турга мансуб ҳайвонлар билан яқинлик қилиш; қонуннинг бундай бузилишлари, номини ҳам айтиб бўлмайдиган ғайри табиий нуқсонлардан ҳеч қандай чекловлар ва тақиқлар ёрдамида қутулиб бўлмайди». Афтидан, Кант гомосексуалистлар хуқуқини ҳечам ҳурмат қилмаган бўларди!

Кант маърифатчиликнинг фарзанди эди. У шахснинг маърифати ва мустақиллиги учун курашади. Маърифатчи-энциклопедистлар учун ҳам, Кант учун ҳам маърифат индивид ақлининг оммавий қўлланилишидир. Одамлар ўзгалар билан ҳамжамиятда фикр юритар экан, маърифатли ва мустақил бўлиб борадилар. Ва индивид томонидан ақлнинг бундай оммавий қўлланилиши эркин бўлиши керак. (Жон Стюарт Миллнинг жамоатчилик фикрига қарашига қиёсланг.)

Мунозара юритаётган хусусий шахсларнинг бундай ҳамжамиятига фақатгина ақлли бўлган одамларгина аъзо бўлиши мумкин. Бу эса, Кант назарида, биргаликда муҳокама юритиш фақатгина мулкка эга бўлган озод фуқаролар учунгина хос. Иш ҳақи олаётганлар эса, жамиятнинг тўлақонли аъзолари бўла олмайдилар. Бироқ қаттиқ меҳнат ва омад туфайли келажакда жамият аъзолари бўлиши мумкин. Тараққиётга ишониш имтиёзларга эга бўлмаганлар учун муайян умид бахш этади. Кант фикрига кўра, моддий мустақил фуқароларгина ақлдан оммавий фойдаланишлари мумкин: Улар маданий, китобсевар ва мунозара юритувчи оммани ташкил қиладилар.

Ана шундай эркин мулоҳаза юритувчи хусусий шахслар ўзаро битимга келганларида бу битим уларнинг ҳақиқатга нисбатан умумий нуқтаи назарларининг ўзига хос прагматик кафолати бўлади. Давомий мунозаралар ҳақиқатга кўпроқ яқинлашиш имконини туғдиради. (Хабермаснинг мажбур қилишдан холис эркин мунозаралар ҳақидаги нуқтаи назарига қиёсланг.)

Шундай қилиб, рационал индивидлар иштирок этаётган доимий оммавий эркин мунозаралар ҳақиқатнинг аста-секин қадам-бақадам равшанлашишига ёрдам беради. Тарих шу тарзда пайдо бўлаётган муаммоларни очиқ муҳокама қилиш ва ўзаро эркин фикр алмашиш юз берадиган маърифатли ҳамжамият қуриш орқали ҳақиқатга яқинлашиш масаласини ҳал қилади.

---

[246] *Метафизика правов в двух частях, Учения о праве, часть первая. Права домашнего сообщества*"*рубрика первая. Брачное право.* Параграф. 24. С. 191—192. Оилали Гегелнинг *Руҳ феноменологиясини* ёзаётган пайтда никоҳдан ташқари ўғли туғилди ва, айтишларича, у Кант нуқтаи назарини шармандали деб баҳолади. (20 бобдаги Иқтибосга қаранг.)

Кант фалсафасининг маърифат ва мустақилликни унинг тушунишидан келиб чиқадиган асосий хулосаси шундай. Унда Кант сиёсат ва рационалликни бирлаштирмоқчи бўлади. Бир томондан, рационаллик рўёбга чиқиши учун муайян сиёсий шарт-шароит талаб қилинади, иккинчи томондан эса, рационаллик маърифатли сиёсат юритишнинг муҳим шартидир.[247]

Ҳукм — мақсадга мувофиқлик ва эстетика

Кўпчилик Кант фалсафаси мураккаб ва уни тушуниш қийин дейди. Бу фалсафани ҳаётда қўллаш ҳам осон эмас. Бироқ бундай айбловларни қўяётган одам айни пайтда, Кант ўз фалсафаси ёрдамида қандай натижаларга эришганини ҳам тушунмоғи керак. Энг аввало, у парадигмаси физика бўлган замонавий эмпирик фанни тўла асослади. Кант бизнинг тажрибамиз предмети бўлиши мумкин бўлган ва изоҳлашни талаб қилаётган барча соҳаларда тадқиқотлар ўтказиш учун замин тайёрлади. Инсонни эркин ва ахлоқий масъул мавжудот сифатида тушуниш ва ахлоқ соҳаси мотивларини талқин қилишни ҳам у асослаб берди. Кант буларнинг барчасини детерминизм ва сабабият талабларига бўйсунган ҳолда ирода ва ахлоқ эркинлигини ҳимоялаб амалга оширди. Кўриниб турганидек, Кант ҳозирги замон фалсафасининг фундаментал муаммоларидан бирига — фан ва ахлоқ ўзаро қандай боғлангани ҳақидаги саволга жавоб берди.

Бунга қўшимча тарзда, Кант илмийлашган жамиятда эътиқодга асосланган дин қандай яшаши мумкинлигини ҳам тушунтириб берди. Бу ўринда худди сабабий тушунтириш ва ахлоқ ўртасида туранглик бўлгани сингари жавоб Кантнинг "Коперникона" тўнтариши билан боғлиқ. Худонинг мавжудлиги ҳақидаги масала бизнинг когнитив лаёқатларимиздан ташқарида. Шунинг учун бу саволга берилган ҳар қандай жавоб исботланиши ҳам, рад этилиши ҳам мумкин эмас. Шундай қилиб, Кант протестант теологияси учун фалсафий асос тайёрлайди.

Бироқ Кант фалсафасининг биз баён қилган бир қоидасига қўшилиш қийин. Бу бизнинг тушунтиришимиз сабабий алоқадорликка асосланадиган тажрибалар дунёсини биз эркин ва масъул бўлган ахлоқ дунёсига қарши қўйишда намоён бўлади. Гап зарурият ва эркни билиш субъекти бўлган инсонни ҳаракат қилаётган инсонга қарши қўйиш тўғрисида бормоқда. Худди шу масалада воситачи бўғин сифатида Кант ўзининг "ҳукм" назариясини яратади. *Соф ақлни танқид* ва *Амалий ақлни танқид*дан кейин *ҳукм лаёқатини танқид* — ҳукмларни танқидий талқин

---

[247] Шу тарзда Кант Афлотун ва Аристотель томонидан бошланган анъанага мансуб. Бироқ Кант улардан, айтайлик, маърифатли жамиятни тартибга солувчи гоя, тарихнинг идеал вазифаси сифатида тушуниш билан фарқ қилади.

қилиш майдонга келди. Кант фикрига кўра шу лаёқат ёрдамида кўрсатиб ўтилган икки оламни ўзаро боғлаш мумкин. Ҳукм назарий ва амалий ақл ўтрасида воситачилик қилади.

Бу воситачилик *билиш*га алоқадор эмас (яъни у назарий билиш эмас), чунки акс ҳолда у назарий ақл салтанатига мансуб бўларди. Бироқ Кант биз назарий ва амалий ақлни синтез қилиш қобилиятига эгамиз ва бу қобилият устидан рефлексия қилишимиз мумкин, деб ҳисоблайди. Кант ўзининг "ҳукмнинг танқиди"да худди шуни бажармоқчи бўлади.[248]

Кант фикрича, ҳукм икки усул — *телеологик ва эстетик* усул билан намоён бўлади. Ҳаёт шакллари тўғрисида гап юритилганда биз барча тушунтиришлар сабабий эканини билишимизга қарамасдан *телеологик* фикр юритамиз. Бироқ бизнинг мулоҳазамизга кўра, ҳаёт гўё мақсад ва мазмунга эга. Шунинг оқибатида, дунё бизга мазмунлироқ туюлади. Тафаккурнинг бундай усули мақсад ва мазмун ёрдамида бизнинг икки олам (зарурият ва эрк) орасида пайдо бўлган таранглиқни юмшатишга хизмат қилади.

Эстетика бу икки оламни бошқа усул ёрдамида келиштиради. У тажрибанинг икки асосий типига асосланади. Биринчиси — бу юксакликни *(das Erhabene)*ни, масалан, буюк санъат асари ёки табиатни идрок қилиш, иккинчиси — гўзал нарсаларни идрок қилиш.

Телеологик ҳукм ҳам, эстетик ҳукм ҳам билиш эмас "дид ҳукмлари". Лекин бу дидни изоҳлаш мумкин эмас, дид соф субъектив ҳодиса деган фикрни англатмайди. Кант фикрича, биз бу масалада ҳам умумий фикрга келиш учун лаёқатлимиз. Лекин бу фақат тажриба ва назарий билиш асосида юз беради. Маълум маънода эстетик ҳукм субъективдир, гарчи у умумаҳамиятли бўлса ҳам. Буни биз барчамиз санъат асарини холис идрок қилар эканмиз, айнан бир хил эстетик "лаззат" олишимиз мисолида кўрсатиш мумкин. Биз холис бўлсак, санъат асарига нисбатан бир хил туйғуларни бошдан кечиришга қобил бўламиз. Бунинг оқибатида, санъат асари ҳақидаги бизнинг "дид ҳукмлари"миз бир-бирига мос келади. (Бу ўринда Юм томонидан турли ахлоқий ҳукмларнинг мос келишини изоҳлашни эслаш мумкин: биз холис муносабатда бўламиз. Демак, нормал одамлар айнан бир хил туйғуларни бошдан кечирадилар. Бу умумий туйғулар шу йўсинда универсал ҳисобланадиган тўғри ҳукмлар учун асос бўлади.) Кантга кўра, эстетик туйғуларни тушунчаларда ифодалаш мумкин эмас. Бироқ эстетик туйғулар муайян қоидаларга бўйсунади ва биз мисоллар ёрдамида турли

---

[248] Бу мавзу кантшуносликда мунозарали ҳисобланади. Бир қатор тадқиқотларда, масалан, бу ўринда назарий ва амалий ақлни боғловчи учинчи омил ёрдамида ҳеч қандай синтез амалга оширилмайди, дейилади. Уларнинг фикрига кўра, охир-оқибатда амалий ақл назарий ақлга нисбатан белгиловчи куч ҳисобланади.

ҳолатларда эстетик туйғулар қандай кечишини кўрсатишимиз мумкин. Лекин ана шу туйғулар ҳақида биз ҳақиқатни баён қилдик, деб даъво қила олмаймиз. Аммо бошқа одамларнинг кечинмаларига мурожаат қилишимиз мумкин. (Витгенштейннинг "норавшан" билим тушунчаси билан қиёсланг, 29 боб).

Афлотун ва Аристотель учун санъат мавжуд бўлган ва мавжуд бўлиши мумкин бўлган нарсаларга тақлид қилишдир. Афлотун учун ғоялар, мавжуд ва мавжуд бўлиши мумкин бўлган нарсалар эди. Аристотель учун эса, бундай ролни субстанциялар ва уларнинг шакллари ўйнайди. Шу нуқтаи назардан олиб қараладиган эстетика Афлотун ва Аристотель учун объектив асосга эга эди. Гўзаллик, ҳақиқат ва Яхшилик билан уйғунлашган. Кант эса, ҳақиқат ва ахлоқ (бу қатъий императив ёрдамида англанади) ўртасидаги тафовутни аниқлайди. Гўзаллик юксаклик (ва телеологик фикр усули билан) ёрдамида ҳақиқат ва ахлоқ ўртасида воситачилик функциясини бажариши лозим. Шу билан бирга, эстетика фандан ҳам, этикадан ҳам фарқ қилади. Кант учун эстетик "ҳукмлар" бир пайтнинг ўзида субъектив, чунки туйғуларимиз билан боғлиқ, шунга қарамай универсал.

Кантдан сўнг санъатнинг, айниқса, ижодий жараённинг ва уни эстетик идрок қилишнинг субъектив жиҳатларини яна ҳам бўрттирадиган Романтизм майдонга келди. Марказий ўринга йирик ижодий шахс, гений қўйилади. У ўринда уникаллик универсаллик ҳисобига юксакларга кўтарилади. Бундан ташқари, санъатни тақлид деб талқин қилувчи мумтоз ёндошувдан фарқли ўлароқ ижодийлик ва новаторликка урғу берилади. Бироқ Романтизм уникалликни мадҳ этар экан, санъат барча одамлар учун умумий ва универсал бўлган нарсалар ярата олади, деб ҳам ўйлайди. Уникал ижодкор — рассом ёрдамида биз ҳам инсон ҳаёти нима ва у нима бўлиши мумкинлигини чуқурроқ англай оламиз. (Кантдан кейинги тарих фалсафасидаги масалан, Гердердаги ўхшашликларни солиштиринг. 19-боб).

19-б о б. Гуманитар фанларнинг шаклланиши

Шарт-шароитлар

XVIII аср иккинчи ярми Европа маданиятида ўз қадриятларига эга бўлган нисбатан мустақил уч соҳа кўзга ташланади: фан, ахлоқ/ҳуқуқ ва санъат. Бу соҳаларнинг ҳар бири учун тегишли бўлган ўзига хос масалалар мавжуд. Фан *ҳақиқат масалалари* билан шуғулланади (ҳақиқат нуқтаи назаридан тасдиқ тўғри ёки нотўғри). Ахлоқ/ҳуқуқ *меъёрий масалалар*ни муҳокама қилади (фармойиш, адолат (қонунийлик нуқтаи назаридан асосли ёки асоссиз экани). Санъат *эстетик масалалар* билан шуғулланади (санъат асари дид билан қилинган ва гўзалми). Шундай қилиб, фанни меъёрий масалаларга жавоб беради, деб ҳисоблаш хато бўлади (Юмнинг "мавжудликдан" "лозимликка", фактлардан қадриятларга, ҳаракатдан хулоса чиқаришни танқид қилиши билан қиёсланг).

Ҳақиқат ҳақидаги масалалар (фан), *тўғрилик* (ахлоқ/ҳуқуқ) ва *гўзаллик* (санъат) дин масалаларидан ажратиб қаралди. Шундай қилиб, фан, ахлоқ ва санъат диндан мустақил бўлишди. Шу вақтдан бошлаб, биз *ҳозирги замон (modernity)* деб атайдиган даврга қараб юриш бошланди.

Маданиятнинг бу соҳаларини биринчи мавзулаштириш Кантнинг уч танқидида берилади. *Соф ақлни танқид* (1781) ҳозирги табииётшуносликнинг шарт-шароитларидан биридир. *Амалий ақлни танқид* (1788) ахлоққа табииётшуносликка нисбатан мустақил мавқе беради. *Ҳукм лаёқатини танқид* (1790) эстетиканинг фан ва ахлоққа нисбатан чегараларини кўрсатиб беради. Муайян маънода, Кант илдизлари Реннессанс давридан бошланган маданий ривожланишга якун ясайди.

Бу жараённинг муҳим бурилиш нуқтаси табиатни телеологик ва эмпатик *тушунишни* рад этиш бўлди. Галилей табиат тўғрисида, математик тил билан ёзилган матн ёки китоб, деб фикр юритган (7-бобга қаранг), Реннессанс табиатшунослиги эса, табиат худонинг ваҳийсини келтиради, фаннинг мақсади уни тушунишда деган эди. Шундай қилиб, фан герменевтик ва интерпретатив ўлчовларга эга бўлиб, у худони англаш йўлларидан бирида легитимлашади. Бироқ янги давр илмий инқилоби демистификация ва табиатни сеҳрдан холи қилишга олиб келди. Ҳозирги даврда физикавий ёки химиявий билим бизни оламнинг мазмуни ёки фан худога етишишнинг йўли экани ҳақида бирор нарсага ўргатишига жуда кам одам ишонади. Бундай та-

саввурларни ҳозир мистиклар ва романтик кайфиятдаги натурфалсафуфлардагина учратиш мумкин. XIX асрдаёқ герменевтик натур фалсафа фақат мистицизм шаклида қолган эди (Новалис, Novalis – Фридрих фон Гарденбергнинг тахаллуси, Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772—1801, Фридрих Вильгельм Шеллинг, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1759—1805 ва бошқалар). Ҳозирги замон фанига келсак, у ўзининг тадбиқ қилиниши ва табиат устидан назорат ва ҳукмронликни таъминлаши орқали легитимлашади. Энди у бизнинг дунё "мазмуни" ҳақидаги саволларимизга жавоб берадиган интерпретатив ёки герменевтик фан эмас. Аксинча, ҳозирги табииётшунослик фани ҳодисаларни *тушунтириш*га интилади. Кант айтганидек, бирор нарсани *тушунтириш* тажриба объектларини белгиланган табиат қонунлари доирасига келтиришдир. Бу ўринда, Ньютон механикаси *илмий тушунтириш*нинг намунаси бўлиб хизмат қилиши мумкин.

Мана шундай тасаввурлар доирасида филология, тарих ва бошқалар сингари *гуманитар фанлар* ёки инсон ҳақидаги фанларга ўрин топиш қийин. Бу фанлар биз табиий фанларда учрадиган *тушунтириш*нинг қандай турларига эга? "Тез ривожланаётган табиий фанлар" жавоб берадиган талабларга улар ҳам жавоб бера оладиларми? XIX аср бошларида гуманитар фанлар шаклланишининг икки стратегияси мавжуд бўлган кўринади: 1) гуманитар фанларга табиий фанлар эга бўлган мавқени бериш, яъни худди табиий фанлар каби, гуманитар фанлар ҳам ҳодисаларни универсал қонунлар асосида тушунтириб беришлари керак (кейинчаликроқ позитивистик контекстда бу талаб "фанларнинг бирлиги" тезиси шаклини эгаллади). 2) Вико изидан бориб гуманитар ва табиий фанлар сифат жиҳатдан турли объектларни ўрганадилар, демак турли усулларга эга, дейиш мумкин экан. Бундан гуманитар фанлар табиий фанлардан бошқачароқ шаклда легитимлашади деган хулоса келиб чиқади. Бу икки стратегия гуманитар фанларнинг эпистемологик мавқеи тўғрисидаги ҳозирги мунозараларга ҳам предмет бўлиб қолмоқда. Бу бобда биз гуманитар фанларнинг шаклланиши ва бу фанларнинг муаммоларига уларнинг *асосчилари* қандай кўриниш берганлари ҳақида қисқача тўхталиб ўтамиз.

Гердер ва тарихийлик

1770-йилларда немис жамиятининг маънавий ҳаётида ҳал қилувчи бурилиш юз берди. Аниқроқ айтадиган бўлсак, гап рационалистик Маърифатчиликдан антирационалистик[249] илк

[249] Бу ўринда муаллифлар иррационализмни эмас, ақлнинг универсал даъволарини эссиётнинг гуманистик соҳаси билан коррекция қилишни назарда тутадилар.

Романтизмга ўтилган давр бўлиб («бўрон ва ҳужум» деб аталган давр — *Sturm und Drang*, унинг вакиллари, жумладан, Гёте Goethe, Johann Wolfgang von, 1749—1832 ва Шиллер Schiller, Friedrich von, 1759—1805 эди), бу даврнинг энг ёрқин сиймоларидан бири Йоган Готфрид Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744—1803) эди. У *индивидуаллик* ва тарихий *ўзгаришлар*га янгича маъно берган *янги тарихий онгнинг* ёрқин вакилларидан бири эди. Бу мазмун кейинчалик *историцизм* деб аталган ҳодисанинг асосий мағзини ташкил қилди. Гердер историцизмининг илдизлари турли сабабларга кўра Маърифатчиликдан четда бўлган мутафаккирларга бориб тақалади. Гердер Юмдан ақлнинг қобилиятларига скептик ёндошувни мерос қилиб олди. Маданиятнинг Руссо томонидан қилинган танқиди ва унинг бахтли «табиий инсон»ни идеаллаштиришидан Гердер Маърифатчиликни ўз-ўзини англаш сифатида танқид қилиш учун, шунингдек, Маърифатчиликнинг тараққиётга муносабатидаги оптимизмни ҳам танқид қилиш учун илҳом олди. Гердернинг танқидий қарашларига Йоган Георг Гаман (Johann Georg Hamman, 1730—1788) [250]нинг пиетик иррационализми ҳам кучли таъсир ўтказди.

Биз Гердерни, *историцизмнинг* асосчиси сифатида олиб қараш мумкин, дедик. Историцизм, аввало, тарихга нисбатан махсус установка ва ёндошув демак. Историцизм «тарихий туйғу»ни уйғотди ва тарих фалсафа ва киши тафаккурининг контексти ва асосий шароитига айланди. Бундан ташқари, тарих барча гуманитар фанларга ўз таъсирини ўтказган етакчи фанга айландилар. Улар «тарихийлашдилар», яъни тарихга йўналтирилган фанларга айланди (адабиёт тарихи, санъат тарихи, дин тарихи, тил тарихи ва бошқалар билан қиёсланг.) Шундай қилиб айтиш мумкинки, историцизм — воқеликка нисбатан муайян нуқтаи назар ва гуманитар фанлар учун тадқиқот дастури[251]дир.

Биринчидан, историцизм ўзининг тарихий ҳодисаларга алоҳида *уникал* ва *махсус* феномен сифатида ёндошуви билан ажралиб туради. Индивидуаллик алоҳида шахслар ва алоҳида ҳодисалар билан чекланмайди. У, шунингдек, жамоатчилик ва «супериндивидуаллик»да ҳам намоён бўлиши мумкин. Давр, маданият, халқ ҳам уникал ва ўзига хос ҳодисалар. Мана шунда историцизмнинг *индивидуаллаштириш тамойили* намоён бўлади.

---

[250] Бу давр бўйича мутахассис Бек (L. Beck) Гердер ва Гаманни «контр-Маърифатчилик» (*Anti-Aufkraring*) *(Early Jaman Filosopy*, Cambrig, 1969, P.361 ff.) фалсафасининг вакиллари деб ҳисоблайди. Бундай тавсиф Гаманга нисбатан тўғри, лекин Гердернинг ёндошувлари анча мураккаб. Шу муносабат билан биз рационалистик Маърифатчилик ва немис конт-Маърифатчилигининг (Anti-Aufkraring) элементлари «синтез»и тўғрисида гапиришимиз мумкин.

[251] Немис тарихчиси Фридрих Мейнекке (Fridrich Meinecke, 1862—1954) историцизм бу, аввало, ҳаёт тамойили, ҳаётга қарашнинг янги усули, деб таъкидлаган эди. Бу тамойилни рўёбга чиқариш тадқиқот дастурига айланди. (F. Meinecke. Entstehung des Historismus, (1936). — Munchen, 1965).

Услубий нуқтаи назардан, тарихий тушуниш даврнинг ўз шароитларига таянищи ва унинг баҳолари ташқи эмас, ички меъёрлардан келиб чиқиши керак. Историцизм кейинги даврлар меъёрлари асосидаги эмас, балки *имманент* тушунишга асосланади. Бу тарихий дастурда тарихий контекст ва тарихий алоқаларга кириб бориш фавқулодда муҳим ҳисобланади. Ҳодиса фақат ўзи мансуб бўлган *контекстда мазмун касб этади. Янги* контекстда (масалан, бизнинг ўз контекстимизда) ҳодиса бошқа мазмунга эга бўлади. Шундай қилиб, тарихий тушуниш — бу контекстдаги тушунишдир (ҳозирги фан фалсафасидаги «тил ичини» ва «парадигма» тушунчалари билан қиёсланг).

Иккинчидан, историцизм тарихий *ўзгариш* ва *эволюциянинг* муҳимлигини таъкидлайди. Воқеликка статистик нуқтаи назар динамик қараш билан алмашилган. Ҳамма нарса тарих оқимида. Ўзгаришларга мана шундай урғу бериш Ғарб тафаккуридаги ҳал қилувчи «инқилоб» сифатида талқин қилинади.[252] XIX аср гуманитар фанлари структуралаштирилган тизимли ёндошув ҳисобига инсон ҳаёти манзарасига тарихий-генетик қарашни олиб чиқиши тарихийлик инқилобининг оқибатларидан бири эди. Тарихий индивидуаллаштириш тушунчаси ва тарихий ўзгаришларга урғу бериш Маърифатчиликнинг баъзи асосий тасаввурларини инкор қилади: умумийликка даъво, ақл концепцияси, инсоннинг ўзгармас табиати ғояси, инсоннинг умумаҳамиятли ҳуқуқлари шулар жумласидандир. Бу инкор историцизмга муайян релятивистик хусусиятлар беради («тарихий релятивизм») ва бу хусусиятлар борган сайин ривожланиб, бизнинг даврimizда муаммога айланди.[253]

Гердернинг тарих фалсафасига қўшган биринчи ҳиссаси шуки, *Инсоният тарихининг яна бир фалсафаси (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774)* кўпинча историцизм дастури сифатида олиб қаралади. Гердер Монтескьедан табиий шарт-шароитлар халқларнинг ўзига хослигига таъсир ўтказади, деган ғояни олди. Иқлим, географик шароитлар ва яшаш муҳити турли тарихий ҳодисаларнинг характерини белгилайди.[254] Гердер наздида бу табиий ва моддий омиллар маданий ўсиш ва ривожланишни таъминлайди ва индивидуалликни шаклланадиган доирани белгилаб беради.

---

[252] *F. Meinecke.* Entstehung des Historismus. S. I.

[253] Историцизмнинг дастлабки вакиллари Гердер ва Юстус Мозер Justus Moser (1720–1794 ва бошқалар) Тарихий дунё ортидан метафизик воқелик мавжудлигига қаттиқ ишонар эдилар. Турли маданиятлар ва тарихий ҳодисаларга улар томонидан мана шу трансцендент тарихий воқелик (худо)нинг ифодаланиши деб қаралар эди. Шу нуқтаи назардан тарих англанган оқилона жараён (Гегелга ҳам Қаранг) деб талқин қилиниши мумкин. Мана шу ёндошувга *ишонч йўқолгандан кейин историцизм аниқ релятивистик оқибатларга* олиб келди. Шунинг учун XX аср бошларидан бу вазиятни историцизмни умуман енгиш мумкинлигига алоқадор «кризис» деб талқин қилина бошланди.

[254] *J. Herder.* Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), — Frankfort am Main, 1967. -S.40.

Гердерга кўра, ҳар бир тарихий давр бетакрор ва шунинг учун уникалдир (*einmalig*). Давр руҳи ва менталитети унинг барча алоҳида кўринишларида намоён бўлади ва уларга бириктирувчи хусусият бағишлайди. Масалан, милодгача IV асрдаги юнон антик давр руҳи фақат фалсафага эмас, санъат, поэзия ва интелектуал ҳаётга ҳам сингиб кетган. Шунинг учун феноменлар айнан шу давр учун типик ҳисобланади. Миллий руҳ (*Geist eines Volkes*) тўғрисида ҳам шуни айтиш мумкин. Ҳар бир халқ ва ҳар бир миллий маданият миллий руҳ томонидан шакллантирилади. Гердер фикрича, тил ва эртаклар халқнинг индивидуаллиги ва уникаллигига яхши мисоллар бўла олади. Агар икки миллат бир даврнинг руҳи билан белгиланса, унда миллий руҳ (*Volkesgeist*) шу маданий давр ичидаги индивидуаллаштириш тамойили ролини бажаради.

Турли халқларнинг идеаллари, уларнинг яхшилик ва ёмонлик, гўзаллик ва хунуклик ҳақидаги меъёрий тасаввурлари уларнинг миллий руҳи билан суғорилган. Барча мезонлар миллатнинг ўзига хос руҳи билан боғлиқ. Бахт ва гўзалликни баҳолашда миллийлик ва тарихийликдан устун бўлган ҳеч қандай мезон мавжуд эмас. «Ҳар бир миллат бахтининг маркази ўзининг ичида, — деб ёзади Гердер, — худди шарнинг оғирлик маркази унинг ўз ичида бўлгани каби».[255] Барча мезонлар тарихий ва географик шароит билан белгиланади. Икки миллат орасидаги «масофа» катта бўлганда улар бир-бирларининг идеалини бидъат деб баҳолайдилар. Лекин бундай бидъатлар фақат салбий бўлмайдилар. Гердерга кўра, «бидъат ҳам ўз ўрни ва вақтида яхши, чунки у бизни бахтли қилади».[256]

Бошқа уникал миллатлар ва маданиятларни ҳақиқий тарихий тушунишга биз қандай қилиб эришишимиз мумкин? Гердер фикрича, бундай тушуниш ёки баҳо универсал ёки умумий андозаларга асосланиши мумкин эмас. У, шунингдек, бир миллат ёки давр бошқалар учун меъёр бўлиши мумкинлиги ҳақидаги тасаввурни ҳам рад этади. Тарихий билим фақатгина тарихий ҳодисаларга нисбатан *эмпатия* ёрдамида олинади. Тушунишнинг бу типи ақлнинг универсал тамойиллари ёки универсал қонунларга асосланмайди. Тарихчининг вазифаси шундаки, у узоқ ўтмишдаги ҳаёт нимага ўхшаш бўлиши мумкинлигини ўзича тасаввур қилиши керак: «ўзингизни даврга, осмонга, бутун тарихга кўминг, ўзингизни ҳамма жойдаман, деб ҳис қилинг (*fühle dich in alles hinein*)»[257]. Бошқача қилиб айтганда, тарихий ёндошув «герменевтик жиҳатдан эмпатик» бўлиши керак. Тарихчи ҳодисаларнинг уникаллигига мослаша билиши керак.

---

[255] *J. Herder.* S 44.
[256] Ўша жойда. S 46.
[257] Ўша жойда. S 37.

Гердер таълимоти кўр-кўрона этноцентризмга танқидий ёндошади ва шу билан маданий бағрикенглик учун имконият яратади. Гердер *миллатчилигининг* шовинизмга ҳеч қандай алоқаси йўқ. Барча миллатлар ҳам уникал ва тенг. Маданий ва миллий турли-туманликка эҳтиёткорона муносабатда бўлади. Худди шундай ёндошув унинг турли тарихий даврларга муносабатида ҳам намоён бўлади. Индивидуаллик ҳақидаги ўз концепциясидан келиб чиқиб, Гердер Маърифатчилик даврининг Ўрта асрларга салбий муносабатини бўрттиришга мажбур бўлади. Агар ҳар бир давр ўз қадриятига ва ўзи ичидаги «марказ»га эга бўлса, бу албатта, Ўрта асрларга ҳам тааллуқли (романтиклар томонидан Ўрта асрларнинг ижобий баҳоланиши билан қиёсланг). Аслида, Ўрта асрлар ҳар қандай бошқа даврдан юқори ҳам, паст ҳам қўйилиши мумкин эмас. Бошқа барча тарихий даврлар синари у ҳам ўз-ўзига мақсад эди.

Индивидуаллаштириш тамойили тарихий прогресс ва ривожланиш ғояси билан тўқнашишини англаб олиш қийин эмас. Агар тарих чуқур маънога эга бўлиб, ўзига хос мақсадга қараб интилаётган бўлса, ҳар қандай давр ўз-ўзининг мутлақ қийматига эгадир, деб айтиш мумкин. Агар барча даврлар муайян умумий мақсад (telos) йўналишида ривожланаётган бўлса, унда уларни баҳолаш учун *ташқи* мезонлар киритилиши табиий. Бундай ҳолда ҳар қандай давр умумий мақсад нуқтаи назаридан маънога эга бўлади. Бу муаммо Гердернинг тарих фалсафасида кўп марта кўндаланг бўлади. Ўзининг *инсоният тарихининг яна бир фалсафасида* Гердер Маърифатчиликнинг прогресс тўғрисидаги юзаки тезиси билан мунозарага киришади. Руссонинг кескин олти асрдан кейин тарихий инқироз бошланиши ҳақидаги ғоясига қўшилиб, у Маърифатчилик даврини инқироз даври деб баҳолайди. Бироқ бу баҳоларнинг ҳаммаси муайян даврга мансуб бўлмаган мезонларни тақозо қилади. Гердер ҳам, Вико сингари миллатлар ва маданиятлар турли «ҳаётий цикллардан» ўтишади, деб ҳисоблайди. Бу асарида Гердер «ривожланиш», «прогресс» атамаларидан фойдаланса ҳам, у узлуксиз тараққиёт ёки барча маданиятнинг айнан бир мақсадга интилиши ҳақидаги ғояга қўшилмайди. Маданият алоҳида бир шахсга ўхшаб ривожланади ва муайян маънода бу уларнинг бир хил ҳаёт босқичларидан ўтиши эътироф этилишини тақозо қилади. Маданият ва миллатлар худди тирик организмларга ўхшаб туғилади ва ўлади. Шунинг учун Гердер «гуллаш даври» ва «инқироз даври» синтари меъёрий тушунчалардан фойдаланади. (Маърифатчилик даврини у «инқироз» ва «қарилик» даври деб талқин қилиши билан қиёсланг.) Умуман, ўзининг тарих фалсафасида Гердер баҳолашнинг «ички ва ташқи» мезонлари ўртасидаги низони четлаб ўта олмайди.

Ўзининг кейинроқ ёзилган *"Инсоният тарихи фалсафасига оид ғоялар"* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschhiet*,

1784—1791) ва *"Инсонпарварликни рағбатлантириш ҳақида хатлар" (Brife zur Beforderung der Humanitat,* 1793—1797) каби асарларида тарихий жараён ўзининг ягона мақсадларини, яъни *инсонпарварликни* топади, дейди. Гердер учун халқ шеърий ижоди намуналарини тўплаш ва гуманитар фанларни ривожлантириш «миллатни барпо этиш» билан боғлиқ бўлиб, бу ҳол ўша давр Германияси учун долзарб эди. Шундай қилиб, у гуманитар фанларнинг мақсади ва аҳамиятини легитимлаштирди. Бироқ айни пайтда, Гердер *миллатчилик* ва у орқали маданий *релятивизм*нинг ҳам илҳомчиси сифатида олиб қаралиши мумкин.

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, Гердернинг ўзига хос ҳиссаси унинг индивидуаллаштириш тамойилида. Барча тарихий ҳодисалар давр руҳи ва ўзига хос халқ руҳи (Volk) билан белгиланган. Ўз навбатида улар ҳам, ташқи табиий ва моддий шарт-шароит билан белгиланади. Шунга ўхшаш, давр ва халқ менталитети индивид томонидан ўзи ва дунёни англашни таъминлайди. Гердернинг мана шу ғоясини биз Гегель таълимотида ҳам учратамиз.

Гердер наздида, тарихий ҳодисалар ўзи учун ўзи қадрлилик хусусиятига эга ва улар ўз асосларидан келиб чиқиб баҳоланиши лозим. Кўриниб турибдики, бу ҳол легитим толерантлик ва тарихий релятивизм ўртасида муайян таранглikни келтириб чиқаради. Эҳтимол, у: "Мен ҳодиса (масалан, қасос)ни тушунишни уни маъқуллашдан (ахлоқий мезонлар асосида) фарқлайман", деган бўларди. Унинг инсонпарварлик тарихий мақсади экани ҳақидаги ғояси муайян маънода антирелятивистик хусусиятга эга, бироқ у индивидуаллаштириш тамойилини радикал талқин қилиш билан бирга келиша олмайдиган кўринади. XIX аср историцизми кўп жиҳатдан бу муаммони ҳал қила олмади.

Шлейермахер ва герменевтика

Эслатиб ўтганимиздек, матнларни талқин қилиш муаммоли соҳа бўлиб, Кант эътиборидан четда қолган эди. Талқин қилиш санъати ҳамма вақт гуманитар фанларда марказий ўринни эгаллаган бўлса ҳам, замонавий герменевтиканинг вужудга келиши XVIII—XIX аср чегарасида вужудга келди. Уни яратишда ҳал қилувчи ҳиссани немис файласуфи ва теологи Фридрих Шлейермахер (Fridrich Schleermacher, 1768—1834) қўшди.

Шлейермахер талқин қилишнинг асосий тамойили ҳисобланган *герменевтик доира* ғоясининг муаллифи ҳисобланади. Бутунлик (масалан, матн)га хос бўлган руҳ унинг алоҳида қисмларида ҳам ўз таъсирини қолдиради. Бўлаклар бутунлик асоси бўлиб тушунилиши керак, бутунлик эса бўлакларнинг ички уйғунлиги сифатида тушунилиши лозим. Шлейермахернинг герменевтикага қарашида Романтизм таъсири сезилиб туради. Гер-

герменевтиканинг марказий аспекти матнни тадқиқ қилувчининг матн ортида *яшириниб ётган* руҳ («индивидуаллик»)нинг уникал мазмуни билан идентификациялашувидир. Шлейермахер назарида герменевтика матн билан эмас, балки унга сингдирилган ижодий руҳ билан иш олиб боради. Тушунишнинг асосий муаммоси тадқиқотчи ва тушуниш объекти ўртасидаги замондаги ва макондаги масофа билан боғлиқ. Герменевтика мана шу масофани босиб ўтишга кўмаклашиши мумкин. Гердер сингари, Шлейермахер ҳам, тадқиқотчининг матн билан, муаллифнинг фикрлаш услуби билан ва тарихий контекст билан идентификациялашуви зарурлигини таъкидлайди. Филология тадқиқотчи муаллиф ва матннинг интеллектуал уфқига кириб боришида муҳим кўмак беради. Шу туфайли матнни яхшироқ тушуниш лаврнинг фундаментал муаммоларини яхшироқ тушунишга олиб келади. Бундан ташқари, герменевтик талқин бутундан бўлакка ва бўлаклардан бутунга қараб бажариладиган айланма ҳаракат сифатида тушунилиши ҳам мумкин.

Шлейермахер фикрига кўра, герменевтика янги гуманитар фанлар ичида жиддий тўнтариш ясади. У фақат теология, адабиётшунослик, юриспруденция ва тарихнавислик учунгина эмас, балки бошқа ҳамма гуманитар фанлар учун умумий асос бўлиб қолди. Муайян маънода, умумий мулк сифатида герменевтика уларнинг табиий фанларга нисбатан уникаллигини ташкил этишга кўмаклашди. Герменевтика нуқтаи назаридан, гуманитар фанларнинг мақсади тушуниш бўлса, табиий фанларнинг мақсади — тушунтиришдир.

Савиньи ва Ранке — тарихий мактаб

Гердер гуманитар фанларни «тарихийлаштириш»нинг (historitiseshon) пионери бўлди. Тарихий мактаб билан (историографияда) бир қаторда, радикал тарихийлаштириш бошқа гуманитар фанларга ҳам таъсир ўтказди. У теологияга ҳам (олий танқид йўналиши — higher criticism) Инжилни тадқиқ қилиш доирасида, масалан, *"Исонинг ҳаёти"* (Das Leben Jasu, 1835—1836) китобининг муаллифи Давид Фридрих Штраус (David Friedrich Strauss, 1808—1874) юриспруденция ҳам (Савиньи), историографияга ҳам (Ранке) таъсир ўтказди.

Бундан ташқари, тарихийлик мактаби ижтимоий фанларнинг муайян сциентлашувига кўмаклашди. Тарихий-танқидий усул манбаларга танқидий ёндошувга урғу бериб ва фактларга пуналтирилиб Гердер эмпатияси ва романтизмга хос бўлган давр руҳи ва миллий руҳга алоҳида эътибор беришга тузатишлар киритди. «Нарсаларнинг ўзи» яна қайтадан бирламчи бўлиб қолди.

Гердер ва романтика сингари Фридрих Карл фон Савиньи (Friedrich Karl von Savigny, 1779—1861) ва Леопольд фон Ранке

(Leopold von Ranke, 1795—1886) тарих учун органик ривожланиш хос бўлиб, радикал аралашув унинг табиий тараққиётига халақит беради, деб ҳисоблашади. XIX асрда бу ғоя сиёсий барқарорлик ва ислоҳотлар ўтказишга консерватив қаршилик фойдасига далил бўлиб қолди. Бу айниқса, юриспруденциядаги тарих мактаби мисолида яққол кўзга ташланди. Наполеон урушларидан кейин Германияда француз рационализмига табиий ҳуқуқлар концепцияси ва Наполеоннинг фуқаролик кодекси (Code Civil)га қарши *миллий ҳаракат* вужудга келди. Ўша давр юридик тафаккуридаги табиий ҳуқуққа асосланган демократик эгалитар элементлар ўз илдизлари билан соф немис тарихий-юридик анъаналарга бориб тақаладиган антирационалистик миллий историцизм билан алмаштирилди.

Ҳуқуқнинг органик ривожланишини Савиньи тилдаги ўзгаришлар билан қиёслайди. Бундай қиёслаш қонунчилик фаолиятига аниқ чегаралар қўяди. Ҳуқуқ, тил, анъана ва урф-одатлар немис халқи руҳининг ифодасидир. Шунинг учун ҳам, ҳуқуқ худди тил каби халқ характерига (volksmaBig) мос келиши керак. Ҳуқуққа илмий ёндошув тарихий генетик бўлиши ва ҳам эмпатияга, ҳам тарихий манбаларни танқид қилишга асосланиши лозим.

Шундай қилиб, Савиньи ҳуқуқ ва бошқа барча маданий ҳодисаларни миллий руҳнинг ифодаси, деб баҳолайди[258]. Миллий руҳ ҳаётнинг барча шаклларига сингиб кетган бўлиб, у миллий ўзига хосликни шакллантиради. Ҳуқуқ ва миллий характер ўртасида узвий боғланиш мавжуд. Шундай қилиб, амалдаги ҳуқуқ — анъанавий ҳуқуқдир. Ҳақиқий қонуншунос миллий руҳни ифодалайди ва уни ўзида мужассамлаштиради. Савиньи инсон ҳуқуқларига асосланган кодекс ва конституцияларни (масалан, Пруссиянинг умумий оддий ҳуқуқи, 1794) германларга хос бўлмаган ва нотарихий, деб баҳолайди. Унинг нуқтаи назарича, анъана ва урф-одатлар ақлдан кўра устуворроқ ҳисобланади. Худди мана шу ҳолат юриспруденциядаги тарихий мактабнинг Маркс томонидан танқид қилинишига асос бўлган эди. Маркс фикрига кўра, Савиньи ўтмишнинг нооқиллиги ва адолатсизлигига таяниб, ҳозирнинг нооқил ва адолатсизлигини оқламоқчи бўлади. Гегель томонидан олға сурилган танқидий далилни ҳам кўрсатиб ўтиш лозим. Юриспруденциядаги тарихийлик мактаби ақл ва воқелик ўртасидаги алоқадорликни нотўғри тасаввур қилади. Мавжуд юридик воқелик ҳар доим ҳам оқил ва адолатли бўлавермайди.

---

[258] *F.von Savigny.* Der Beruf unseres Zeit fur Gesetzgebung (1814). Шуни ҳам таъкидлаш лозимки, Савиньи консерватив анъанага мансуб бўлиб улар рационализм ва табиий ҳуқуқ концепциясига Француз революциясининг энг асосий сабаби, деб қарардилар. Шу анъана Савиньи томонидан Кант ҳуқуқ фалсафасини танқид қилиш учун ҳам асос бўлиб хизмат қилди.

Консерватив-реставрацион историцизмнинг бундай шакли фақат немисларга хос бўлган феномен эмасди. Шунга ўхшаш тамойилларни Берк консерватизми, Реставрациянинг франк-католик (клерикал) фалсафаси — (Л.Бональд, Ж.де Местр)да ҳам кўриш мумкин.

Ранке учун историографиянинг мақсади ўтмишни «қандай бўлган бўлса, шундайлигича» тиклаш. Унинг диққат марказида сиёсий тарих туради. Ранке иқтисодий ва ижтимоий омилларнинг тарихдаги ролига жуда кам эътибор берган эди. Тарихий тадқиқотнинг мақсади ҳозирги даврнинг келиб чиқишини тушуниш эмас, балки ўтмишни унинг ўз шароитлари асосида тушунишда. Демак, историография ўтмишга алоҳида ижобий муносабатда бўлишни тақозо қилади. Тарихчи, шунингдек, субъектив ва ноҳолис талқинлардан ҳам қочиши керак. Бунга эришишда унга тарихий-танқидий усул ва тарихий манбаларни танқид қилишнинг такомиллашган шакллари ёрдам бериши керак. Лекин Ранке, тарихчилар ҳеч қачон тарихий воқеаларнинг пассив қайд қилувчилари бўла олмасликларини; улар ҳеч қачон муайян тахминларсиз иш бошлай олмасликларини ҳам яхши тушунади. Фалсафасиз тарих, бу ўринда Ранке форматив тахмин ва ғояларни назарда тутган бўлса керак — фактларнинг бетартиб йиғиндисига айланиб қолади.

Ранке Гегелнинг тарих фалсафасини спекуятив ва априористик, деб инкор қилса ҳам, ўзи худди Гегель сингари алоҳида ҳодисаларда умумийликни кўради. Ҳар бир ҳолат ва ҳар бир тарихий феноменда бу тарихчи худо томонидан (*aus Gott Kommendes*) берилган абадият белгиларини пайқайди.[259]

Гердер ва романтиклар сингари, прогрессга рационалистик ҳамда оптимистик қараш билан мунозарага киришар экан, Ранке индивидуалликнинг муҳимлигини таъкидлайди. Агар прогресс ҳақидаги тезис сабабий ёки телеологик детерминизм билан боғлиқ бўлса, унда инсон эркн бекор қилинади. Бироқ тарихий ривожланиш «эрк босқичларини» тақозо қилади. Тарихчи бўлмоқчи шахс тарихий ҳодисаларни уларни келтириб чиқарган индивидуал ҳаракатларгача ўргана олиш қобилиятига эга бўлиши керак. Ҳаракатларни тушунишгина ҳодисаларни тарихий ҳодиса сифатида ўрганиш имконини беради. Бундан ташқари, Ранке учун прогресс ҳақидаги тезисни барча даврлар ва миллатларнинг тенг қадрлилиги тамойили (унинг таъбирича, «ҳамма худога бир хил яқин жойлашган») билан келиштириб бўлмайди. Ранг-баранглик худонинг карами кенглиги ифодасидир. Абадият нуқтаи назаридан (худонинг нуқтаи назаридан) барча авлодлар ва даврлар тенг қадрлидир.

---

[259] *G.Iggers.* The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from to the Present. Middletown, CT, 1968. P. 105.

Айтиш мумкинки, Ранкенинг пайдо бўлиши билан бирга тарихни тадқиқ қилиш фалсафий тизимлаштириш (Гегель) занжирларидан халос бўлди. Историографияни қатъий эмпирик фан сифатида институтционаллаштириш — аввало, Ранке ва унинг мактабига тааллуқли хизматдир.

Дройзен ва Дильтей — гуманитар фанларнинг уникаллиги

Ранке сингари, Иоганн Густав Дройзен (Johann Gustav Droysen, 1808—1884) Прусс историография мактабининг асосчиси, тарихда Илоҳий кучнинг (eine Gotteshand) қўли бор деб билади. Лекин Ранкега қарши у тарихчи ҳеч қачон ўз нуқтаи назаридан воз кеча олмаслигини таъкидлайди. Бизнинг тарихни тушунишимиз ҳар доим замонавий нуқтаи назардан ва манфаатлар билан белгиланади. Демак, ҳар бир авлод тарихни янгидан ёзиб чиқади. Бундай ёндошув Генрих Фон Сибель (Heinrich von Sybel, 1817—1895) томонидан қуйидаги сўзларда ифодаланган эди: «Ҳар қандай озми-кўпми кўзга кўринган тарихчи ўз нуқтаи назарига эга бўлади. Тақводор ва атеист тарихчилар, протестант ва католик тарихчилар, либерал ва консерватор тарихчилар бор. Тарихчилар орасида ҳамма партияларнинг аъзолари бор. Лекин бирорта ҳам ўз тамойилларига эга бўлмаган объектив, холис тарихчи бўлмаган».[260]

Шундай қилиб, ўз асосларига мурожаат қилар экан, Дройзен гуманитар фанлар доимо ҳозирги замон билан боғлиқлигини англагач, объективлик муаммосига дуч келди. Энди историография фанининг тарихни «қандай бўлса шундайлигича» тиклашга уринишлари содда хомхаёл экани маълум бўлиб қолди. Бироқ тарихчи бизга ҳақиқатдан нима бўлганлиги тўғрисида хабар бериши лозимлиги ҳақидаги фикрдан воз кечиши ҳам жуда қийин ҳол. Тарихчи фақат ўзининг нуқтаи назарини ёки тадқиқотчилар ҳамжамияти томонидан фойдаланилаётган «инструментал воситалар мажмуи» ҳақида сўзлаб бериш билан кифояланмаслиги керак.

Бизнинг муқаррар дастлабки тасаввурларимиз ёки концептуал тахминларимиз билан тадқиқот объекти ўртасидаги алоқа XX асрга келиб яна ҳам муаммолироқ бўлиб қолди. Бизнинг талқинимизга, яъни тушунишимизга боғлиқ бўлмаган маълумотлар йўқ экан, унда бизнинг талқинимизни қай йўсинда текшириб кўриш мумкинлигини тушунтириш зарур бўлади. Бу ўринда ҳақиқатнинг анъанавий мослик концепцияси (ҳақиқатнинг корреспондлик назарияси)ни қўллаш ўринсизроқ кўринади.

Дройзен гуманитар фанларнинг услуби бўлган *тушуниш*

---

[260] *G.Iggers.*, OP. Cit. P.117.

(*Verstehen*) билан табиий фанларнинг усули бўлган *тушунтириш* (*Erklaren*) ўртасидаги муҳим тафовутни белгилайди. Историография ноорганик объектлар (*Mechanik der Atome*) билан эмас, балки ирода ҳодисалари (*Willensakten*) билан шуғулланади. Тарих эрк асосида юз бергани учун, тарихчи ҳодисаларни универсал қонунлар ва тарихий шарт-шароитлардан келиб чиқилган тушунтиришга асослана олмайди. Гуманитар фанларда биз *тушунишга*, табиий фанларда эса *тушунтиришга* ҳаракат қиламиз. Мана шу методологик дуализм ҳозирги ижтимоий фанлар фалсафасининг энг муҳим ва муаммоли масалаларидан биридир.

Ҳар бир тарихий ҳодиса, Дройзен фикрига кўра, *ички жараён*нинг натижасидир. Алоҳида ҳодиса конкрет тарихий шахс онгининг ички, ментал ҳолатига (унинг ниятлари, ҳаракат учун асослари ва бошқалар) кириш орқали тушунилади. Гуманитар фанлар тараққиётининг тушунишга асосланган бу дастури Дильтей ва Вебер таълимотларида (27-бобга қаранг) марказий ўринни эгаллайди.

Тарихий мактаб гуманитар фанлар амалда нима билан шуғулланиши кераклигини намойиш этаётган пайтда, Вильгельм Дильтей (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) "Гуманитар фанлар ўзи нима ва улар қандай бўлиши керак?" деган фундаментал эпистемологик муаммо устида бош қотираётган эди. Уларнинг илмий мавқеи ва табииётшуносликдан фарқини у таҳлил қилиб чиқди.[261]

Дильтей асарларида гуманитар фанлар ўзига хос «тозалаш» жараёнидан ўтказилади. Дильтей бир пайтнинг ўзида ҳам тарихчи, ҳам фан фалсафаси мутахассиси. У назарий ва методологик жиҳатдан рефлексив тарихийликни ишлаб чиқди. Гердер, Савинъи ва Ранке учун юқорида эслаб ўтилганидек, тарихий релятивизмга қарши метафизик диний «кафолат» эди. Дильтей уни рад этади: изчил тарихийлик ҳеч қандай тарихдан ташқари қадриятларни, мутлақ умумий меъёрлар ва илоҳий режаларни тан олмайди. Тарихийлик мустасносиз барча тарихий ҳодисаларнинг «нисбийлигига» урғу беради.[262]

Дильтейнинг гуманитар фанлар уникаллигига қарашини батафсил кўриб чиқамиз. Дильтей кўпинча, *ҳаёт фалсафаси* вакили сифатида ёдга олинади. Бу эса, унинг тафаккурида *ҳаёт* тушунчаси фундаментал категория эканини билдиради. Ҳаёт бизнинг тажрибамизнинг кўп жиҳатдан тушуниб ва изоҳлаб бўлмайдиган асосидир, шу сабабли у аниқ ва тўла англаниши

---

[261] «*Гуманитар фанлар* ибораси (нем.: *Geisteswissenchaften) Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) *морал фанлар* (*moral sciences*) *K.-O.Apel.* Die Erklaren Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Franfurt am Main. 1979. S.17.

[262] *W.Dilthey.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Franfurt am Main. 1979. S. 137 f.

мумкин эмас. «Билиш ҳаёт чегарасидан четга чиқа олмайди».[263] Шундай қилиб, ҳаёт гуманитар фанлар мавжудлигининг квазитрасцендентал шарти ҳисобланади.

Дильтей учун гуманитар фанларнинг пайдо бўлиши герменевтик *инқилоб* ҳисобланади. Шунинг учун ҳам, бу фанлар герменевтик фанлар ҳисобланади ва уларнинг оғирлик маркази тил ифодаларининг талқин қилиш соҳасига жойлашган. Бундай тил ифодалари биринчи туйғуларгача (ecspressions) ўрганилиши керак. Дильтей фикрига кўра, матн ва санъат асарларида ҳаёт бевосита объективлашади. Бошқача айтганда, гуманитар фанларнинг ўрганиш предмети руҳнинг объективлашиш шаклларидир. Дильтей учун объектив руҳ бу ҳаётнинг маданият ва жамият ичида: ахлоқда, ҳуқуқда, давлатда, динда, санъатда, фан ва фалсафада объективлашувидир. Шундай қилиб, Дильтей талқинида гуманитар фанлар (Geisteswissenschaften) ҳозирги кунда гуманитар ва ижтимоий фанларнинг бир қисмини қамраб оладиган академик фанларни ҳам ўз ичига олади.

Демак, гуманитар фанлардаги тушуниш тадқиқотчининг дастлабки ҳис-туйғуларини ифодалаш, бошдан кечира олиш қобилиятига асосланиши керак. Бироқ биз бошимиздан қайта кечирган ҳис-туйғулар, айтайлик, Уйғониш даври рассоми бошдан кечирган асл ҳис-туйғулар билан қанчалик умумийликка эга эканлиги тўғрисида биз қандай ишонч ҳосил қила оламиз? Шу ўринда, Дильтей ўз герменевтикасига янги муҳим тамойил киритади. Унинг фараз қилишича, ифода манбаи бўлган субъект билан бу ифодани тушунишга ҳаракат қилаётган сўзлар тушиб қолганми муайян ўхшашлик бор. Охир-оқибат бу ўхшашлик доим ва ҳамма жойда бир хил бўлган инсон табиатидан келиб чиққан. "Ҳаёт ҳамма даврларда ҳам, — деб ёзади Дильтей, — айнан бир хил томонларини намойиш этади".[264] Шу тамойилдан келиб чиқиб, у ҳаёт, ҳаётий тажриба ва гуманитар фанлар ўртасида ички ўзаро алоқа мавжуд, дейди. Тушуниш жараёнида айнан ҳаёт ўзини-ўзи тушунади. Одам одам томонидан яратилган нарсани тушуниши мумкин. Бу фикрлар, кўриниб турганидек, Виконинг миллатларнинг умумий табиати ҳақида янги фан асослари (Scienza Nuova)да баён қилган фундаментал ғояларига жуда яқин. Ҳар бир одам ўз ҳаётида рўёбга чиқариши мумкин бўлган нарсалар чегарасидан четга чиқа олиш салоҳиятига эга. Шундай қилиб, биз Дильтейнинг марказий эпистемологик тезисига яқинлашдик. Гуманитар фанлар мавжудлигининг биринчи шарти шундаки, тарих тадқиқотчиси муайян маъ-

---

[263] *W.Dilthey.* «Zur Weltanschauungslehre». In Gesammelte Schiften, vol. VIII. Stuttgart, 1960. S. 180.

[264] Қаранг. *В.Дильтей.* Типы мировоззрения и обнаружения их в метафизических системах. Перевод Г.Котляр и Г.Гессен. В сб. "Новые идеи в философии". Сборник I. СПб, 1912.

нода унинг яратувчиси билан айнан бир хил.[265] Вико сингари Дильтей ҳам, гуманитар ва табиий фанлар ўртасидаги тафовутни қуйидагича баён қилади: «Руҳ томонидан яратилган нарса руҳ томонидан тушунилиши ҳам мумкин. Табииётшуносликнинг предмети бўлган табиат инсон руҳига боғлиқ бўлмаган воқеликни қамраб олади. Инсон ўз таъсирини ўтказган барча нарсалар гуманитар фанлар предметини ташкил этади»[266].

Биз алоҳида индивидлар орасида бўлгани каби, турли давр ва цивилизацияларга мансуб халқлар ўртасида ҳам катта тафовутлар борлигини биламиз. Индивидлар ўртасида ҳам, халқлар ўртасида ҳам ўзаро тушунишга эришиш учун нима қилишимиз керак? Дильтейга кўра, тушуниш индивид ўзини бошқа индивидларда кўришни тақозо қилади. Аввал бошидан, биз шу ҳолатни англаймиз ва шу тарзда у сўзсиз, шак-шубҳасиз ҳолатга айланади. Сиз, «Мен ғамгинман» деганингизда, нимани назарда тутаётганлигингизни мен тушунаман, чунки мен шу иборани айтаётган одам бўлсам, нимани ҳис қилишимни тушунаман. Verstehen (тушуниш) шундай қилиб, одамларнинг бир-бирига ўхшаш бўлишини тақозо қилади. Агар фаразга биноан биз ҳаммамиз «уларнинг ўзи» бўлганимизда, тушунишда ҳеч қачон муаммо келиб чиқмасди. Масалан, уруғдош эгизаклар айнан бир нарсани ҳис этадилар. Биз бошқа одам билан бир хил эмоционал ҳолатда бўлганимизда худди шундай вазият юз беради.

Дройзен сингари Дильтей ҳам, ифодани тушунишда ижодийлик элементини алоҳида таъкидлайди. Ифода — бу ижодий фаолиятнинг объективлашувидир, тушуниш эса янги ижобий ҳаракат бўлиб, у янги ифодада объективлашиши мумкин (санъат асарига бағишланган диссертация бунга мисол бўла олади). Биз англанавий онг сифатида тушунилаётган тарихий онг ва бизнинг ўзимизнинг ифода билан идентификация қилиш қобилиятимиз ҳис-туйғуни (Nacherleben) қайта тиклаш имконини беради, деб айтишимиз мумкин. Бошқа томондан, тугалланмаган тарихий шаклланиш индивидга баъзи ўзига хос ифодалар ижодий вазифа эканини кўришга халақит бериши мумкин (Bildung). Агар ифода бизга мутлақо бегона бўлса, уни талқин қилиш мумкин бўлмасди, агар инсон фаолиятининг муайян қисми биз учун бегона бўлмаса, (яъни биз у (одам) ҳақида ҳамма нарсани билсак), талқин қилиш ортиқча нарса бўлиб қолади.

«Ифода» деганда биз аслида нимани назарда тутамиз? Дильтейга кўра, биз ифодаланаётган, яъни ташқи ҳодисага айланаётган нарсанинг «ички» томонларини эътиборда тутамиз. Агар биз одамлар «ички ҳаёт»га эга эканини кўзда тутмасак, бирор нарсани ҳам ифода сифатида тушуна олмасдик. Бу худди Кантнинг сабаб категорияси бизни ҳамма жойда сабабни излашга

---

[265] Қаранг. *W. Dilthey*. Der Aufbau der geschichtlichen Welt. S.347.
[266] *Ibed. S. 148.*

мажбур қилганига ўхшайди. Дильтей ташқи баёнотномаларнинг ички томонлари (мазмуни) борлигини доимо назарда тутишимизни талаб қилади. Герменевтикани айнан шу ҳол калит ролини бажарувчи фан ва гуманитар фанларнинг методологиясига айлантиради. Кейинги қадам ифодани Дильтей томонидан тушунишнинг оқибатидир. Социологлар ва ижтимоий антропологлар томонидан бажарилган талқинларнинг кўпчилик қисми адабий матнларни талқин қилишга физика ва химияда лаборатория экспериментларидан кўра кўпроқ ўхшайди. Лекин бу Дильтей герменевтиканинг гуманитар ва ижтимоий фанларнинг бошқа барча усулларини инкор қилувчи ягона усул, деб ҳисоблашини англатмайди. Инсон соф руҳ бўлмагани учун бошқа усуллар ҳам зарур. Гуманитар фанларда қўллаш лозим бўлган усул тадқиқ қилинаётган объектнинг моҳиятига боғлиқ.

Шундай қилиб, гуманитар фанларнинг тадқиқот объекти қандай хусусиятларга эга? Схематик тарзда биз учта хусусиятни кўрсатишимиз мумкин:

1. Гуманитар фанлар индивидуал ва уникал (ноёб) ҳодисаларни ўрганади (қаранг: "Гердер ва историцизм"). Физиклар ҳам, алоҳида ҳодисаларни ўрганишади (масалан, қоғозга солинган темир қириндилари магнит майдони таъсирига қандай реакция қилиши). Бироқ бу ҳодисаларни ўрганар экан, у универсал қонунлар ва назариялар топишга ёки текшириб кўришга ҳаракат қилади. Бу мақсадга эришганидан кейин эса, физикни бу темир қириндилар қизиқтирмайди. Гуманитар фанларда ёки инсон ҳақидаги фанларда аҳвол бундай эмас. Гуманитар фанларнинг когнитив манфаатлари ҳодисаларни универсал қонунлар асосида тушунтириш билан чекланмайди.

2. Гуманитар фанлар учун «ички-ташқи» (кечинма-ифода) муносабатлари қанчалик муҳим бўлса, «бўлак-бутун» ўзаро алоқалари ҳам шунчалик муҳимдир. Индивид бутун (оила, қўшнилар ҳамжамияти/шаҳар, жамият)нинг бўлагидир Худди сўз жумланинг бўлаги бўлгани ёки жумла абзацнинг бўлаги бўлгани каби. Одатда, алоҳида ҳаракат катта мақсадга йўналтирилган ҳаракатлар пайдарпайлигининг таркибий қисми бўлади. Ҳаракатларнинг бундай пайдарпайлиги каттароқ бутун (айтайлик, фабрика фаолияти)нинг бўлаги бўлиши мумкин. Бир бўлак бир пайтнинг ўзида бир нечта турли контекстлар ва «бутунликлар»га кириши мумкин. Сиёсатчининг нутқи, масалан, унинг руҳиятини ифодалаши ва айни пайтда сиёсий мунозараларга катта ҳисса бўлиб қўшилиши мумкин. Бунинг оқибатида, нутқда сиёсий арбобнинг ҳаёти ва умуммиллий манфаатлар акс этади. Шундай қилиб, гуманитар фанларнинг муҳим вазифаси — бўлакларни контекстдаги «вазиятлаштириш» (Situate) ва бўлакларни контекстлар (бутунликлар) асосида кўриб чиқиш. Бу ўринда биз яна герменевтик доирага рўбарў келамиз. Дильтей гуманитар фанларда мутлақ бошланғич позиция бўлиши ҳақидаги ғояни

инкор қилади. Унинг тушунишича, ҳар бир билиш акти доираси назарда тутади. Биз жумлани тушуниш учун сўзни тушунишимиз керак, бироқ сўзларнинг маъносини тўғри тушуниш учун жумлани ҳам тушунишимиз керак. Шундай қилиб, «бутун бўлак» категориал тузилмаси гуманитар фанларда тушунишнинг зарурий шарти ҳисобланади.

3. Дильтей гуманитар фанлар инсонни ҳам субъект, ҳам объект сифатида тушунишларини таъкидлайди. Объект сифатида инсон ўзини ўраб турган ижтимоий муҳит ёрдамида изоҳланиши керак. Субъект сифатида эса инсонни ўз атрофидаги муҳитни яратувчи, ўз хатти-ҳаракатларини бошқарадиган ижод маҳсули сифатида тушуниш керак. Инсон ҳулқ-атвори объект сифатида сабабий схемалар ёрдамида тушунтирилиши мумкин. Бироқ айни пайтда, инсон ижодий субъект, яъни тарихда янги нарсалар ярата оладиган субъект эканини ҳам тан олиш керак.

Историцизмнинг релятивистик оқибатлари Дильтей учун аниқ-равшан бўлиб қолди. Гуманитар фанлар бизга барча ҳодисалар замон ва маконда юз беришини кўрсатади: «Тарихий онг ҳар бир метафизик ёки диний доктрина нисбий эканлигини борган сари равшанроқ кўрсатмоқда». Қиёсий тадқиқотлар «барча тарихий қарашлар релятив эканлигини намойиш этмоқда».[267] Дильтейга кўра, қадрият ва меъёрлар уларни тарихий констектуал таҳлил қилиш, диний ва метафизик асослашни бекор қилган шароитда умумаҳамиятлиликка даъво қилмайди.

Бундан ташқари, асослашнинг бу икки типи фан тарихи ва фалсафа тарихида тарихий-контекстуал таҳлилнинг объекти бўлиб қолди. Дильтейга кўра, назариянинг универсал умумаҳамиятлиликка даъвоси ва тарихий омил бундай даъволарни релятивлаштириши, яъни биз нимани асослашни *хоҳлашимиз* ва нимани асослашимиз *мумкинлиги* ўртасидаги ҳал қилиб бўлмайдиган «фожеавий» зиддият шундан иборат.

«Олий қадриятлар» тўғрисида гап борганда, айтиш мумкинки, улкан илмий тараққиётга қарамай, ҳозирги инсоният милоддан олдинги VI асрда Иония колонияларига ўхшаган юнонлардан заррача ҳам ақллироқ бўлиб қолганлари йўқ. "Айнан ҳозирги пайтда, — дейди Дильтей, биз ҳар қачонгидан ҳам кўра кўпроқ даҳшатга тушмоқдамиз. Биз барча энг чуқур эътиқодларимизнинг бошбошдоқсизлигини англамоқдамиз. Ҳамма нарса ўткинчи бўлиб, барча қадриятлар ўз аҳамиятини йўқотди". Ҳаётий қадриятлар ва мақсадлар тўғрисида гап борганда, Дильтей Ницше руҳидаги шубҳалар ва ҳозирги одамлар мавқеининг ноаниқлигини таъкидлайди.

Лекин бу релятивизм муаммосининг фақат бир томони. Дильтейга кўра, тарихий гуманитар фанлар инсонпарварлик ва

---

[267] *W. Dilthey*. «Zur Weltanschauungslehre». In Gesammelte Schiften. vol. VIII. Stuttgart. 1960. S. 194.

бағрикенгликка кўмаклашувчи инсоннинг ўз-ўзини чуқурроқ англашига олиб келади. Хусусан, гуманитар фанлар эркинлигининг янги туйғусини яратади. Улар бизни догматик ёндошувни чекловчи ва боғловчи занжирлардан озод қилади. Шу муносабат билан Дильтей айтадики, инсон ҳозир *суверенлашув* жараёнидадир. Муайян маънода, Ницше тасаввуридаги, яъни яхшилик ва ёмонликнинг нариги томонида турган одамнинг суверенитети, яъни бизнинг асримизда жуда кўп муаммоларни майдонга келтирган суверенитет тўғрисида гап бормоқда. Шунинг учун ҳам, XX асрдаги антитарихий ҳаракатлар ҳақиқат ёлғоннинг муқобили эканини, тўғри ҳаракатлар нотўғри ҳаракатларнинг зидди эканлиги ҳақидаги масалаларга «қайтиш»ни талаб қилишларини тасодифий ҳол деб бўлмайди. Фалсафа ва фанда умумаҳамиятлилик муаммоси яна олдинги планга чиқиб қолди.

Тарихий мактабнинг парчаланиши

XIX—XX асрлар оралиғида бир қатор антитарихий тадқиқот дастурларининг контурлари кўзга ташлана бошлади. Фердинанд Соссюр (Ferdinand Saussure, 1857—1913) асарларида лингвистика (тилга анъанавий тарихий диахроник ёндошувдан фарқли равишда) — янгича тизим ва синхрон тушуниш яратилди. Соссюр, бирон нарсани тушуниш учун унинг келиб чиқиши (генезиси)ни тушуниш керак, деган ёндошувдан узоқлаштиради. Соссюр наздида, лингвистика — белгилар ҳақидаги умумий фан, семиология (греч. semeion = белги)нинг таркибий қисмига айланади. XX асрнинг 30-йилларидан бошлаб, бу «структурализм»ни ижтимоий фанларга пайванд қилиш учун бир неча қизиқ урунишлар бўлди. (Масалан, Клод Леви-Стросс, Claude Levi-Strauss, 1908).

Қиёсий адабиётшунослик таркибида ҳам, муаллифнинг «ички кечинмалари» (тажрибаси)ни психологик таҳлил қилиш формалистик ёндошув билан алмаштирилди (XX асрнинг 20-йиллари охирларида Роман Осипович Якобсон (Roman Jakobson, 1896—1982) томонидан бошқарилган Прага мактаби мисол бўлиши мумкин). Историографиядаги француз «анналлар» мактабида ҳам худди шундай тамойил кузатилади (Марк Блок, Mark Bloch, 1886—1944, Льюсен Февр, Lucien Febvre, 1878—1956 ва бошқалар). Айни пайтда, гуманитар фанлар ижтимоий фанлардаги (Дюркгейм, Парсонс ва бошқалар) тузилмавий ва тизимли ёндошувлар томонидан мунозарага, чақириққа рўпара келадилар. Ҳозирги кунда гуманитар фанларга хос бўлган бир ёки алоҳида усул тўғрисида гапириш мумкин эмас. Ҳозирги гуманитар фанлар янги *методологик плюрализм* ва турли академик фанлар ўртасидаги эгилувчан чегарага эгалик билан характерланади.

Ҳозирги давр учун сезиларли институционал дифференцияланиш ҳам хос. Усиб бораётган ихтисослашувдан янги ўқув фанлари ва илмий муассасалардаги тадқиқот бўлимлари гувоҳлик беради. Аввалларн бир факультетга бирлаштирилган фанлар энди мустақил факультетларда ўқитилмоқда. Бугун кўпчилик университетларда гуманитар фанлар ижтимоий фанлардан, психология ва юриспруденциядан институционал ажратилган. Бу эса, гуманитар фанларнинг илмий ҳамжамиятдаги мавқеи ва уникаллиги ҳақидаги мунозарали масалаларни қўндаланг қилмоқда.

20-б о б. Гегель — тарих ва диалектика

Ҳаёти. Георг Вилгельм Фридрих Гегель (Georg Wilhelm Fridrich Hegel, 1770—1831) немис давлат хизматчиси оиласида туғилди. У теологияни Тюбинген шаҳридаги протестант семинариясида ўрганди. Унга бошқалар билан бир қаторда юнон антик даври (Аристотел), Руссо ва Кант катта ғоявий таъсир ўтказди. **Гегель** универсал фалсафий тизим яратишга ҳаракат қилди. Унинг асарларини тушуниш қийин бўлса ҳам, у ўзидан кейинги файласуфларга, (жумладан Марксга) катта таъсир ўтказди. Гегель ўрта синф вакили сифатида аввал ўқитувчи, кейин Нюрнбергда гимназия ректори ва ниҳоят Берлинда профессор (1818 йилдан) бўлиб турмуш кечирди.

Асарлари. Гегель асарлари жумласига *Руҳ феноменологияси* (Phenomenologie des Geistes 1807), *Мантиқ илми* (Wissenshaft der logik 1812—1816), Ҳуқуқ фалсафаси (Grundlinien der Philocofie des rechts) ва бошқалар киради

Рефлексия, диалектика ва тажриба

Гегель Маърифатчилик ва Романтизм ғоялари асосида вояга етди. Романтизм Маърифатчиликка қарши реакция сифатида майдонга чиққанини эслатиб ўтамиз. Ўз асарларида Гегель ўзи яшаган даврни ҳам, антик даврдаги Афина, Қуддус ва Римдаги тарихий воқеаларни ҳам қамраб олмоқчи бўлади. Гегель учун асос бўлиб тажриба орттириш жараёни (erfahrunqsprozes) сифатидаги тарихий рефлексия хизмат қилади. Гегель тафаккури учун фон бўлиб: сиёсий жиҳатдан Француз революцияси ва ундан кейин юз берган Реставрация даври, шунингдек, Германияни бирлаштириш учун қилинган ҳаракатлар; маданий жиҳатдан — «қадриятлар соҳаси» ҳисобланган фан, ҳуқуқ, ахлоқ ва санъатнинг дифференциялашиб бориши ва шунга мос тарзда университетларда академик фанларнинг кучайиб бораётган дифференциацияси (19-бобга қаранг) хизмат қилди.

Соддароқ қилиб айтсак, XVII аср давомида сиёсий тафаккур маркази Англия, XVIII асрнинг кўп қисмида Франция бўлган эса, XIX аср бошидан лидерлик Германияга ўтди. Аввало бу ҳақда Гегель-Маркс анъаналари гувоҳлик беради. Гегель фалсафасини талқин қилишдаги асосий масала қуйидагича. Унинг фалсафаси ўз ичига, жумладан, турли қадрият соҳалари дифференциялашаётгани нуқтаи назаридан ҳозирги дискурснинг ранг-баранглигини диққат марказида тутадиган, тарихий йўналтирилган тафаккур тарзими-йўқми? Ёки аксинча бу фалсафа муайян метафизик бирликни тиклашга интилишми? Бу фалсафа ўзи ҳукмларининг танқиди учун очиқ бўлган *изланишлар* жараёни сифатида қабул қилиниши керакми ёки у ўз фикрларининг умумаҳамиятлилигига даъво қиладими? Қисқа қилиб

айтганда, гап Гегелнинг шу «прогресс» ёки «Реставрация» тарафдори эканида, унинг янги тафаккурнинг олдинги қаторларидами ёки эскича фикр тарафдори эканида.

Биринчи қарашда Гегель фалсафаси содда қилиб қуйидагича тавсифланиши мумкин. Либерал файласуфлар ақлни анъанадан, индивидни жамиятдан юқори қўйишди. Консерватив реакция эса, бу муносабатларни тескарисига айлантирди ва анъанани ақлдан жамият (давлат)ни индивиддан устун қўйди. Гегель таъкидлашича, у либерализм ва консерватизмни диалектик синтез қилиш йўлини топди, бу синтез либерализмни ҳам, консерватизмни ҳам хусусий ҳақиқатлар сифатида сақлаб қолади.

Кейинроқ, Гегель фалсафасининг «сўл» талқинидан фойдаланиб, синтез деганда Гегель нимани назарда тутганини кўрамиз.

Айтишимиз мумкинки, Кант *ўзгармас* трансцендентал шартларни топдим, деб ўйлаганди. Идрокнинг икки шаклн, макон ва замон, шунингдек, категориялар, сабабият бундан истисно эмас, *ҳар доим ҳамма* субъектларга хос бўлган. Гегель эса, трансцендентал шартларнинг *кенгроқ* спектри мавжуд ва улар анчагина *ўзгарувчан* деб ҳисоблайди. *Бир* маданиятнинг трансцендентал шартлари ўз тарихининг муайян босқичида ўз тарихининг *бошқа* босқичида бўлган ўзга маданиятлар учун трансцендентал шарт бўла олмайди. Гегель таъкидлайдики, трансцендентал шартлар *тарих томонидан яратилади,* ва демак, улар *маданий жиҳатдан нисбийдир.* Қисқача айтганда, шундай трансцендентал шартлар мавжудки, улар барча одамлар учун универсал ҳисобланади. Бир маданиятда одамлар уларга эга бўлса, бошқасида унга эга бўлмайди.

Трацендентал шартларни биз (бу ўринда «биз» — индивидлар, синфлар ёки даврлар) нимага асосланиб гапирадиган нарсалар дейиш мумкин. Яна шуни ҳам айтиш мумкинки, Кант шундай трансцендентал шартлар билан шуғулландики, *биз* улардан *ҳеч қачон воз кеча олмаймиз* ва улар ҳақида *биз фақат гапиришимиз мумкин.* Ўз навбатида, Гегель шундай трансцендентал шартлар билан шуғулландики, биз улардан *воз кечишимиз* ва улар ҳақида *гапиришимиз мумкин.*

Кант аниқ ва ўзгармасликни излаётган пайтда, Гегель дунёга фундаментал ўзгарувчан қарашларнинг келиб чиқишини излар эди. Буни қуйидагича ифодалаш мумкин: Гегель тушунчасига кўра, конституциялаштирувчи нарса (трансцендентал шартлар), ўзи конституциялашади. Айнан тарих трансцендентал шартларни конституциялаштиради. Бошқача айтганда, Кант назарида, конституциялаштирувчи субъект ўзига хос тебранмас, ўзгармас ва тарихдан ташқаридаги асосдир. Гегель назарида эса, конституциялаштирувчининг ўзи тарих томонидан конституциялаштирилади ва шу сабабли тарих ўтмиш ҳодисаларининг пайдарпайлигигина эмас, балки бошқача ва улкан бир ҳодисага айланади.

Тарих фундаментал эпистемологик тушунчага айланади. Одамлар у билан ўзаро ички жиҳатдан боғланган ўз-ўзидан ривожланишнинг интерсубъектив жараёнига айланади.

Кант конституциялашувчи ва конституциялашган, трансцендентал ва эмпирикликни бир-бирига мутлақо қарши қўяди. Гегель назарида эса, бу муносабатлар анча ўзгарувчан. У таклиф қилаётган ёндошувларнинг ўзига хослиги улар тафаккуридаги фундаментал тафовутда ифодаланади. Кант кўпроқ *дуалистик қарама-қаршилик* атамалари ёрдамида фикр юритса, Гегель эса бу қарама-қаршиликларни *диалектик контекст*га жойлаштириб, ўзаро келиштиришга ҳаракат қилади. Гегель шу йўл билан, масалан, эмпирик феномен ва "нарса ўзида" орасидаги Кант дуализмини бартараф қилишга ҳаракат қилади. Бунда у "нарса ўзида" (*Ding an zich)* ғоясини рад этади ва одам билан дунё ўртасидаги ўзаро (интерсубъектив ва тарихий белгиланган) муносабатларни маъқуллайди.[268] Бу муносабатлар мавжуд бўлиб кўринаётган ва мавжуд бўлган (моҳиятнинг борлиғи) ўртасидаги доимий низога ишора қилади. Бу диалектик таранглик ва «кўриниш» ҳамда борлиқнинг бир-бирига ўтиши одам ва дунё муносабатлари ичида Гегель учун фундаменталлик касб этади.

Биз эпистемологик эмпирицизм ўзини-ўзи емириши[269], чунки у фақат эмпирик билан ва аналитик англаш мавжуд деб айтади, ўзи эса эмпирик ҳам, аналитик ҳам нарса эмаслигини эслатиб ўтдик. Бошқача айтганда, эмпирицизмнинг бу кўриниши биз мантиқ талабларидан келиб чиқиб унинг устида рефлексия бажаргач, рад этишимиз керак бўлган фалсафий позициядир. Ундай эмпирицизм устидан бажарилган рефлексия бизга

---

[268] Айни бир пайтнинг ўзида, одамнинг ўзи ва ўз-ўзини англаши бўлган бу муносабатнинг ривожланиши борган сари кўпроқ автономлашиш ва рационаллашишга олиб келади. Айни пайтда, одам ўзини-ўзи англаши (яъни одам «ўзига ўзи учун» эканлиги) аслида одам («одам ўзида») га аста-секин яқинлашиб боради. Чунки «ўзидаги» одам аста-секин ўзини долзарблаштиради (бу айни пайтда одамнинг ўзини-ўзи англаши ривожланиб боришини тақозо қилади).

[269] 10-бобга қаранг.

унинг чегараларини намоён этади. Худди шу тарзда трансцендентал шарт устида бажарилган ва биз воз кечишимиз мумкин бўлган *рефлексия*, ўз навбатида, унинг арзимас эканлигини кўрсатади ва бизни бу шартдан *узоққа* олиб кетади. Шу йўл билан рефлексия бизни ишончлироқ фалсафий позицияларга олиб чиқиб, ўзгаришлар *келтириб чиқариши* мумкин.

Гегелга кўра, тарих худди ана шундай рефлексияларнинг занжиридан иборат бўлиб, уни турли хил трансцендентал шартлар ҳар томонлама текширув ва танқиддан ўтказади. Бунинг натижасида инсон руҳи борган сари ҳақиқийроқ позицияларга силжиб яқинлашади (бундан Гегель тарихни фақат рефлексия деб билади, деган хулоса чиқмаслиги, уни фаолият ва тақдир демайди, дейиш мумкин эмас).

Шундай қилиб, Гегель назарида *трансцендентал фалсафа — бу рефлексия фалсафаси ва тарих фалсафасидир. Тарих замон оша бизни борган сайин аниқроқ фалсафий тасаввурларга етаклайдиган ички диалог.*

Эмпирицистик анъанага кўра, *тажриба* фақат *ҳиссий тажриба* сифатида тушунилади. Бироқ «тажриба» сўзи турлича қўлланиши мумкин. Кундалик нутқимизда, масалан, биз «диний тажриба», «жинсий тажриба», «иш тажрибаси» ва ҳоказолар тўғрисида гапирамиз. Бундай қўллашлар Локкнинг тажриба ҳақидаги ўзига хос «фотография» модели билан бир хил эмас. Муайян маънода тажриба ҳақидаги Гегель концепцияси тажриба ҳақидаги кундалик тушунчага яқинроқ. Гегель назарида пассив субъект ҳам, пассив объект ҳам йўқ.[270] Чунки инсон ва воқелик бир-бирини ўзаро конституциялаштиради. Бу жараёнда марказий ўринни тажриба эгаллайди.

Аниқ бир мисолни кўриб чиқайлик. Ҳозирги даврда инсоният «аёллар эмансипацияси» авжига чиққан замонни бошдан кечирмоқда. Аёллар ўзларининг эркаклар билан тенг эканлигини гўё қайтадан кўриб чиқмоқчилар. Улар ўзлари ва эркакларни бошқача идрок қилмоқдалар. Бу динамик жараён эркакларга ҳам таъсир ўтказмоқда, улар бир пайтнинг ўзида ўзларининг аввалги идентлигига онгли тарзда амал қилмоқдалар, улар ҳам ўзлари ва аёлларини янгича идрок қилмоқдалар. Бу жараён кўпинча оғриқли бўлиб, ўз ичига воқеликни идрок қилишнинг ўзгаришини ва воқеликнинг ўзгаришини ҳам қамраб олади. Эмансипация жараёнида биз аввалги тасаввурларимиз етарли бўлмаганини англай бошладик. Айни пайтда, бу биз эга бўлишимиз керак бўлган тажрибадир. Бу йўл (бизнинг ўз тажрибамиз) Илоҳий ёзув таъбири билан айтганда, «ҳақиқат ва ҳаётдир».

Гегелнинг *Руҳ феноменологияси* асари қуйидаги моделни қўллаб ёзилган. Йўл (онг руҳнинг ўзини-ўзи англаши сифатида) — жуда драматик, у икки даражада юз беради. Бир томон-

[270] Илк эмпирицизм объектни қотиб қолган ва статик воқелик деб тушунишга интилади. Гегель эса, субъект онгини ҳам, объектни ҳам ҳаракатга келтиради. Локк фикрича, биз дунёни гўёки фотоаппарат ёрдамида кўрамиз, Гегель эса, бизни биз ўзимиз қатнашчи бўлган "кинофильм" билан таъминлайди.

дан, гап индивид онгининг ҳиссий тажрибанинг энг оддий шаклидан (*ҳақиқийликни идрок қилиш, sinnliche GewBheit)* фалсафий билимга *(мутлақ билимга*) бориши ҳақида. Иккинчи томондан эса, антик Юнонистондан Наполеонгача бўлган даврда инсоният тарихининг шаклланиши кўзда тутилади. Руҳ феноменологияси фалсафий саёҳат (*Руҳ одиссеяси*) ҳақидаги қисса сифатида тавсифланиши мумкин. У бизга онгнинг тарихи ўзига англашга қараб саёҳат қилишининг баёнини беради. Гегель бу тарихий тажрибанинг турли босқичларига руҳ тараққиётининг босқичлари сифатида қарайди. Бу ҳозирги замон ўқувчисига ғалатироқ туюлиши мумкин. Лекин «руҳ» деганда, кундалик турмушда қўлланадиган давр руҳини тушунадиган бўлсак, бу ғалатилик бартараф қилинади. Инсон давр руҳига алоқадор ва уни ўзгартиради.

Гегель фикрича, ҳар бир индивид қисқартирилган ва концентрациялашган шаклда руҳ тараққиёти жараёнини бошдан кечириши керак. Бунда ҳар биримиз ўз тараққиётимизни эслаб кўришимиз мумкин. Биз кўпинча турли хил диний, сиёсий ва *экзистенциал* тангликларни енгиб ўтиб *пишганимиз* ҳақида гапирамиз. Уларни бошдан кечиргач, онгимизнинг бундан олдинги ҳолатидаги соддалик ва камчиликларни тушуниб олдинга силжишга мажбур бўламиз.[271] Шундай қилиб, индивиднинг шаклланиши унинг ривожланиш жараёни сифатида тушунилиши мумкин. Гегель фикрига кўра, бу ҳаёт жараёни ибтидо («ҳиссий аниқлик») ва интиҳодан баландроқда ёйилган. Унда биз орқага назар ташлаб ўзимиз босиб ўтган йўлни эслаймиз. Шу сабабдан "Руҳ *феноменологияси"* кўпинча *тарбиявий романга (Bildungsroman*) қиёсланади, бундай романга Гётенинг "*Вильгельм Мейстернинг дарбадарлик йиллари" (Wihelm Meisters Wanderjahre*, 1821—1829)асарини шунингдек, Генрих Ибсен драмасини (Henrik Ibsen, 1828—1906), Пер Гюнт (Peer Gynt, 1867) асарини ҳам эслаш мумкин. Бу асарлар ҳам индивиднинг ҳақиқий МЕНга саёҳати ҳақида, индивиднинг ўзини топишга интилиши ҳақида ҳикоя қилади. Гегель фикрича, ўзини топишга бундай ҳаракат аввало, танқидий-тарихий рефлексия орқали амалга оширилади. Феноменология, дейди Гегель, бу «жоннинг йўли» (дарбадарлиги) бўлиб, у ўз онгининг турли ҳолатлари (улар асосида биз фикр юритадиган ва ҳаракат қиладиган Кант тушунчасидаги турли ўзгарувчан трансцендентал шартлар мавжуд) камчилигини кўраётган индивид томонидан вужудга келадиган турли босқичлар орқали кўтарилади.

Тажрибанинг Гегелча концепциясини ўзимизнинг шахсий ҳаётимизга мурожаат қилиб ва фундаментал тассаввурларимизни нима учун ўзгартирганимизни ўйлаб кўриб тушунишимиз

---

[271] «Болаларнинг содда ишончи»дан рефлексив ва далилланган позитив ёки негатив эътиқодларга ўтиш билан қиёсланг.

мумкин. Кўпчилик одамлар бунга сабабни ҳозирги замонавий тажрибалар нуқтаи назаридан аввалгисининг камчиликлари мавжудлигида кўришади. Биз ўзимизнинг олдиндан кўра билмаслигимизни аниқроқ сеза бошлаймиз. Биз ўрганиб борамиз. Биз тажрибалироқ ва донороқ бўлиб борамиз. Шу билан бирга Гегелга асосланиб биз ҳозир «нисбий» *мутлақ* билимга эгамиз, лейишимиз мумкин. Яъни бизнинг ҳозирги билимларимиз ҳаётимизни баҳолаш учун андоза бўлиб хизмат қилади. Бунда биз ҳозирги ўй-фикрларимиз келажак тажрибамиз нуқтаи назаридан нотўғри бўлиши мумкинлигини афсус билан англаймиз.

Гегель "*Руҳ феноменологияси*"ни анъанавий эпистемологик назарияларнинг камчиликларини аниқлашдан бошлайди. Гегель фикрига кўра, эпистемологияда *дилемма* бор. У шундан иборатки, индивид билим эгаллашидан олдин билим деб нима ҳисобланиши мумкин ва нима ҳисобланиши мумкин эмаслигини аниқлаб олиши зарур (Масалан, эмпирицистлар фикрича, билим деб ҳисобланиши мумкин бўлган нарса ҳиссий тажриба орқали синаб кўрилиши керак). Гегель фикрича, бу шартни амалга ошириб бўлмайди. Ҳар бир эпистемологик нуқтаи назар билимни текширишни талаб қилар экан, ўзи ўзининг билим эканига даъво қилади. Айни пайтда, Гегелга кўра, билиш жараёни бошланмай туриб, билим излаш сувга тушмай туриб сузишга ўрганишга ҳаракат қилиш каби беъманиликдир!

Гегель бундай танқид Декартга ҳам, рационализмга ҳам тааллуқли деб ҳисобларди. Агар Декарт аниқ ва равшан ғоялар асосида ўзининг мавжудлиги ва «фикрловчи мавжудот эканлиги» (res cogetans) ҳақидаги хулосага келса, у ўзининг услубий шубҳасига *қадар* ўз томонидан билинадиган нарсалар аниқ ва равшан бўлиши керак, деган хулосага келади. Бу эса, *мантиқий доира*га ўхшайди.

Бу дилеммани четлаб ўтиш мақсадида Гегель билишни *феномен* сифатида баён қилади, яъни билиш қандай *пайдо бўлишини* кўрсатади. Гегель «феноменология» деб тушунадиган нарса, яъни билишни у қандай бўлса шундайлигича баён қилиш худди шудир! Бу билишни муайян идеал ёки моделга мос тарзда *баён қилиш эмас.*

Фалсафа оддий билишнинг энг содда шакллари (масалан, столни «шу ерда» ва «ҳозир» идрок қилишимиз)дан бошланиши керак. Бизнинг одатдаги дунёмиз фалсафанинг бошланғич нуқтаси бўлиши керак (Гуссерлдаги «ҳаёт дунёси» тушунчасига қаранг, 29-боб).

Бироқ Гегель фақат баён қилиш билан чекланмайди. Билишнинг турли шакллари ўртасидаги ўтишларни билиш ҳам унинг учун муҳим. Гегель учун яна билишнинг муайян шакли қандай емирилаётгани ва «*имманент* танқид» ёрдамида у ўзининг чегарасидан ташқарига ишора қилишини кўрсатиш ҳам Гегель учун муҳим. Ҳар қандай ёшда ҳар қандай индивид муай-

ян *моментлар*да «асосларнинг зил кетишини» бошдан кечиради. Унинг онгида онгнинг муайян ҳолати ва бу ҳолатдаги камчиликлар ўртасида муайян таранглик бўлади (ёки биз ўзимизни «ким деб ўйлашимиз» ва биз «ҳақиқатда ким эканимиз» ўртасидаги таранглик). Гуноҳсизлик ҳолати емирилади ва «салбийлик кучи» иш бошлайди. Салбийлик кучи ҳар қандай нуқтаи назар билан бу камчиликларни сезган заҳоти келишни инкор қиладиган диалектик тарангликдир. Бу куч танқидий ва инкор этувчи куч бўлиб, айни пайтда, у вазиятни янгича ва аниқроқ тушунишни келтириб чиқаради. У Гётенинг Фаустдаги (1808 — биринчи, 1832 — иккинчи қисм) ўзи ҳақида қуйидагиларни баён қиладиган Мефистофелга ўхшайди:

> Ёмонлик изловчи доимо, лекин
> фақат яхшилик яратувчи
> абадият кучининг бўлагиман мен.
> ...Мен барчани инкор қиламан
> ва моҳиятим менинг шундадир...[272]

Бироқ нарсаларни бевосита ва содда тушунишимиз ёлғонми? Гегель бундай фикр юритмайди. Муайян маънода биз кўп ҳолларда бевосита юз бераётган ва ишлаётган нарсаларга тўла ишонишимиз мумкин. Мен компьютер олдида ўтирганимни биламан. Буни ўз кўзим билан кўриб турган бўлсам, қандай қилиб шубҳаланишим мумкин. Бу ўринда муҳими шундаки, Гегель тажриба алоҳида нарсаларни бевосита пассив идрок қилиш сифатида баён этиш мумкин эмаслигини таъкидлайди. Бевосита мавжуд бўлиб туюлган нарсалар тил орқали воситаланган. Агар бизда компьютер ҳақида тушунча бўлмаса, биз компьютерни кўраяпман, деб айта оламизми, яъни биз компьютер нима эканлигини билмасдан туриб, у нима учун қўлланиши ҳақида тушунчага эга бўлмасдан уни идрок эта оламизми?

Бу Гегелнинг муҳим қоидаларидан бири. Эмпирицистик «қабул қилинаётган муайянлик» устидан ўтказилган танқидий рефлексия онгнинг бу шакли камчиликларини бизга кўрсатиб беради. Онгнинг бу шаклини имманент (ички) таҳлил қилиш орқали биз уни камчиликларини кўра оламиз. Биз «бевосита берилган нарса» тил ва меҳнат туфайли билвосита бўлганини кўрамиз (компьютер муайян иқтисодий шароитларда ишлаб чиқарилган предмет ва ҳ.к.). Компьютер тушунчаси фақатгина муайян тил — маданият ҳамжамиятида мазмунга эга ва унинг ўзи ҳам тажрибанинг шартига айланади. Шундай қилиб, оддий ҳиссий идрок ўзи қабул қилинмайдиган бутунликни тақозо қилади. Ҳиссий муайянлик демак, «ноҳақиқий» нарса эмас, бироқ у ўзидан ташқаридаги нарсага ишора қилади. Шунинг учун Гегель, фикрига кўра, ҳақиқат олдиндан берилган нарса эмас, у

---

[272] Шеърий парча таржимаси китоб таржимонлариники.

ърб этилган ва биз тайёр ҳолда олиб чўнтагимизга солиб кетадиган танга эмас, балки ҳаракатчан ўзгарувчан жараёндир.

Бу бизни Гегелнинг бошқа яна бир марказий тушунчаси: Мавҳум тафаккурга яқинлаштиради. Оддий нуқтда мавҳум сўзи тасаввур қилиш қийин бўлган («ҳаддан ташқари умумлашган» ёки «кўргазмалиликдан йироқ») нарсани билдиради. Биз кўпинча файласуфларни мавҳум фикр юритишда айблаймиз. Бироқ Гегель фикрича, мавҳум фикр юритиш айнан «соғлом фикр» юритиш (оддий инсон ақли) бўлиб, у бир тушунчани иккинчисидан абстрактлаштириб ажратади. Гегель назарида, фақатгина бир нарсанинг иккинчи нарсага *муносабати* уни тушунарли қилиши мумкин. Аслида «соғлом фикр» абстракт фикр юритади, чунки у бир-бирини кўрсатувчи, бир-бири билан ичкарилан боғланган ҳодисаларни бир-бири билан иҳоталайди (Маркс таълимотидаги меҳнат ва капиталнинг ўзаро алоқадорлиги билан қиёсланг).

Индивидга бевосита тугал ва ёт ташқи дунё қарама-қарши туради. Инсоннинг «табиий» нуқтаи назаридан жамият ва ижтимоий институтларнинг мавжудлиги индивид фаолиятига боғлиқ эмас. Бироқ Гегель таълимотини давом эттирилса, барча нарса ҳамжамият томонидан конституциялаштирилиши аниқ бўлиб қолади. Бизнинг дунёмиз ўлик нарсалардан эмас, инсониятнинг ўз фаолияти маҳсулларидан ташкил топган. Дунё бизнинг ўз фаолиятимиз натижаси эканини англашимиз билан биз ана шу маҳсулот учун биргаликда масъул бўлиб қоламиз. Шу ўринда, Гегель ўзимиз яратган воқеликка муносабатимиз ҳақида бир нечта мисоллар келтиради. Эҳтимол, кўпчилик қуйидаги тавсифларда ўзини таниб олар. «Ажойиб кўнгил» *(die schone Seele)* — бу ўзини ташқи дунёдан иҳоталайдиган ва мавжуд ёмонликлар олдида жудаям аъло бўлган индивид. «*Фариб онг» (das ungluckiche Bewubtsein)* — бу ўз идеалларини ҳаётга тадбиқ эта олмаётган, муваффақиятсизликка учраётган индивид. Гегель томонидан мана шундай кайфиятдаги одамларни тавсифлаш худди яхши романчининг ҳикоясига ўхшайди. Бу персонажлар бизларнинг ўз-ўзимиз ва ўз ҳаёт усулимизни яхшироқ англашга ёрдам беради. Шундай персонажлар томонидан дунёга «иккига айрилган» муносабатларнинг камчилигини кўрсатгандан кейин, дунё қандай бўлса, ўшандай тушуниш қанақа бўлишини тушунтириб бериш қолади. Бу эса, мавжуд борлиқ билан келишишни тақозо қилади, лекин бу мавжуд тартиблар (status quo) оқил эканини англатмайди. Биз мавжуд тартиб нима учун шундайлигини тушунганимизда ва унинг бошқача бўлиши мумкин эмаслигини англаганимизда оқилона фикр юритамиз. Бироқ ҳар доим ҳамма нарсага салбийлик кучи аралашгани туфайли ҳар доим келишишни талаб қиладиган «иккига айрилиш» юз беради.

Гегель феноменологияси — бу *руҳ Одиссеяси (Odyssee des Geistes)*.

Унда руҳнинг борлиқни айнан билиш боши берк кўчасида ва тентираб юришлар орқали руҳнинг уйга қайтиши баён қилинган. Лекин бу Гегель барча индивидлар ёки даврлар ўзларининг дунё тўғрисидаги фундаментал тасаввурларидан воз кечади, дегани эмас. Бу тасаввурларнинг баъзилари ўтмишнинг иркит сарқитларига айланиб қолади. Бошқалари эса, тарих остоналарида қурбон қилинади ва улар инсониятнинг ўзини-ўзи билиши учун «сақланиб қолмайди».

Турли трансцендентал шартлар устида ўтказилган танқидий рефлексия эмпирицизмни кўриб ўтганда хулоса чиқариш мумкин бўлганидек, *соф назарий* эмас. Бу рефлексия борлиғимизнинг асосини ташкил қилувчи амалий усулга ҳам қўлланилиши мумкин. Демак, у *сиёсий ҳаракат акти* ҳам бўлиши мумкин.

Рефлексияни олға силжишнинг сиёсий воситаси сифатида биз таклиф қилган талқин XVIII аср маърифатчилик фалсафаси билан бир қатор умумий хусусиятларга эга. Биз ҳақиқатга интилганимиз сари, дунё олдинга силжийди, бироқ маърифатчи файласуфлар ҳақиқатни (маърифатни) асосан илмий билим деб қабул қилган эдилар. Гегель фикрича эса, фалсафий ҳақиқат (маърифат) мавжуд, бироқ етарли бўлмаган трансцендентал шартлар устида бизнинг рефлексияга асосланади. Кейинроқ биз (Хабермасга ўхшаган) сўл гегелчилар мана шу ҳолатга алоҳида эътибор қаратганини кўрамиз. Эмансипация, озодлик ҳақида гапиришар экан, булар индивиднинг индивид устидаги чегара бўлган (либералистлар тушунишича) жамият ва анъаналардан озод бўлишини назарда тутмайдилар. Сўл гегелчилар озодликни танқидий рефлексия ёрдамида (мафкурани танқид қилиб) ижтимоий норационалликдан халос бўлиш ва рационалроқ жамиятга қараб юриш деб биладилар. Улар етарли бўлмаган трансцендентал шартларни адекватроқ асослар фойдасига инкор қиладилар.

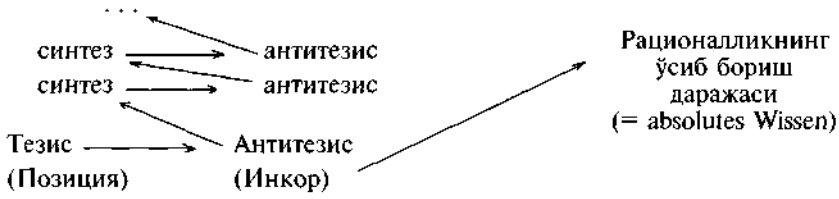
Гегелнинг эмансипацияловчи рефлексияга нуқтаи назарига кўра, тарих бир-биридан иҳоталанган ҳодисалар йиғиндиси эмас. Тарих — бу инсоният энг адекват таянчни пайпаслаб топишга хизмат қиладиган рефлексия жараёни. Аристотель, инсон ўзини ҳақиқатдан ким эканлигини фақат қобилиятларини оилада, манзилгоҳда, шаҳар-давлатда рўёбга чиқарар экан, биринчи марта аниқлайди, деган эди. Худди шу сингари Гегель фикрича ҳам инсоният одамларнинг ким эканини ва улар қандай қобилиятга эга эканини фақатгина инсоният борлиқнинг турли усулларини бошдан кечириб ва ўзгартиргандан кейингина биринчи бор англайди. Инсонлар биринчи марта ўзларининг кимлигини борлиқнинг турли усулларини бошдан кечириб ва инсоният босиб ўтган йўлга назар ташлагандан кейингина англайдилар. Бошқача қилиб айтганда, тарих бу инсоннинг ўзи ўзи бўлишига кўмаклашадиган, ўзини ретроспектив англайдиган жараён. Мана шу жараёнда барча трасцендентал шартлар (борлиқ усул-

лари) «бошдан кечирилади» ва тузатилади. Тарих борган сари равшанлашиб борадиган ўз-ўзини англашга етаклайди.

Шундай қилиб, тарих одам учун чет нарса эмас ва уни четдан туриб ўрганиб бўлмайди. У ҳар доим *тарихий* шаклланган шароитлар *асосида* кузатиш олиб боради. Одамлар яшаётган ва фикр юритаётган шароитда ўз-ўзини ривожлантириш тарихий жараённинг натижасидир. Гегель, шундай қилиб, кўпинча радикал эмпирицизмга хос бўлган тарихда четда турувчи установкадан йироқлашади.

Бироқ, биз билишимиз мумкин бўлганидек, бизнинг дунёга қараш усулимиз тўғри, узил-кесил олдиндан белгиланган шартларни бера оладими? Бу ўринда Гегелни икки хил талқин қилиш мумкин: бир томондан, у ҳақиқатан ҳам олдиндан яратилган тушунчалар мавжуд бўлиб, улар тўғри ва узил-кесил нуқтаи назарни ташкил қилади (*мутлақ билим* = Гегель фалсафаси), иккинчи томондан эса, у биз доимо тўғрироқ бўлган билимга яқинлашиб борамиз, мутлақ тўғри билимга эса эришиб бўлмайди, дейди. Биринчи талқин ўз-ўзини ривожлантиришнинг тарихий жараёнини узил-кесил якунлаш ғоясидан фойдаланди.[273] Ҳар қандай ҳолатда ҳам, Гегель тирик бўлганда бизнинг ҳозирги позициямиз олдингиларга қараганда синтез ҳисобланади. Ва демак биз уларни баҳолашга лаёқатлимиз, деган бўлар эдик.

Тарихан шакллантирувчи жараённи олға силжитувчи бу рефлексия диалектика деб аталадиган муайян қонунларга бўйсунади. Дарсликларда кўпинча Гегель диалектикасини тезисни антитезисга айлантирилиши ва тезис ҳамда антитезисни синтезга, яъни юқорироқ даражадаги тезисга ўтиши деб талқин қилинади. Бу синтез, ўз навбатида, янги антитезисни келтириб чиқаради.



[273] Изоҳ бериш билан бирга шуни айтиш керакки, Гегель эмпириклик билан трансценденталлик ўртасидан қатъий четара ўтказмас экан, биз қуйидагини баён қилишимиз мумкин. Бу узил-кесил позиция мутлақ билим инсон эмпирик маънода ҳамма нарса ҳақида ҳамма нарсани билади, дегани эмас, балки инсоният билишнинг эҳтимолий трансцендентал уфқларнинг барчасини кўриб чиқиш қобилиятига эга бўлди ва ҳозир у билишнинг энг адекват уфқи ичида турибди. «Ўнг» гегелчилик атамаси («сўл» гегелчилик атамасига қарама-қарши) шундай нуқтаи назарни белгилаш учун ишлатиладики, унга кўра муайян маънода тарих Гегель давридаги фуқаролик жамияти кўринишида ўзининг такомилига етди. Бутун эҳтимол, тарих албатта ўз якунига етади, деган нуқтаи назар билан уйғунликни (ва мутлақ билимни) излаш тарихнинг доимий вазифасидир, деган қараш ўртасида тафовут ўтказиш самарали рокдир.

Диалектика сўзи юнон фалсафасида вужудга келганини эслайлик. *Dialego* сўзи — *муҳокама қилиш, мунозара юритиш, баҳслашиш* маъноларини билдиради.[274] Диалектика деб, қатнашчилар мунозара ёрдамида ҳақиқатга яқинроқ бўлган нуқтаи назарга келишини таъминловчи фалсафий суҳбат тушунилган. Бироқ Гегель учун диалектика назарий мулоҳазаларга ҳам ва муайян тарихий жараёнларга ҳам тааллуқлидир. Назарий диалектика тушунча ва нуқтаи назарлар «ўзларини четга олганда» (яъни ўзларининг, чекланганлиги ва унчалик тўғри эмаслигини аниқлашганда) майдонга келади ва адекватроқ тушунча ва нуқтаи назарларни кўрсатиб беради. Тарихан диалектика билувчи Руҳнинг трансцендентал уфқлар давлат тимсолида ўзининг кульминациясига эришганда майдонга келади.

Буларнинг бари, асосан, тўғри. Лекин диалектика деганда Гегель нимани назарда тутганини билиш учун диалектик билишни эмпирик билишдан ва соф таҳлилий билишдан фарқлаш лозим (гарчи бундай фарқлаш соддалаштириш бўлса ҳам). Диалектик ўтишларни билиш эмпирик билиш ҳам, дедуктив билиш ҳам эмас. Диалектик ўтишларни билиш фундаментал шартлар (масалан, сиёсий назариянинг асосий тушунчалари) ноадекват ва тўла эмаслигини англашдан бошланади. Диалектика ёрдамида биз тажриба ва дедуктив далилларга асосланиб, бирор нарсани ҳақиқий ёки ёлғон эканлигини тасдиқламаймиз ҳам, инкор этмаймиз ҳам, лекин одамлар муайян позиция етарли эмаслигига қўшилсалар керак ва у бошқа, мукаммалроқ нуқтаи назарга ишора қилади, деб айтамиз.

Шу маънода, диалектика аввал ўрганиб, кейин уни амалда қўллайдиган метод эмас. Диалектик тафаккур, таъбир жоиз бўлса, *предметга йўналтирилган* тафаккурдир. Предметнинг ўзидаги нуқсонлар (масалан, радикал эмпирицизм) бизни яна ҳам ҳақиқийроқ позицияларга эришишга ундайди. Биз хулоса чиқаришнинг дедуктив қоидалари ёки гипотетик-дедуктив усулларига эмас, балки «предмет»га амал қиламиз. Шунинг учун ҳам, биз формал методология ёрдамида диалектик фикр юритишга ўргана олмаймиз. Диалектик фикр юритишга фақатгина муайян предметлар тўғрисида диалектик ўйлабгина ўрганиш мумкин. Демак, диалектикага киришнинг ягона йўли — муайян диалектик таҳлиллар, Суқротгача бўлган фалсафадаги турли авлодлар ўртасидаги ички ўзгаришлар ҳақида баён қилганларимиз диалектик талқинга мисол бўла олади[275]. Шунинг учун ҳам, биз тезис, антитезис ва синтез тўғрисида формал фикр юритиш ўрнига диалектик тафаккурнинг ана шу конкрет мисолига мурожаат қиламиз. Баён қилинганларни бошқа мисол ёрдамида аниқлаш-

---

[274] Юнон тилида *Dialego* сўзи икки ўзакдан ташкил топган: *Dia* = орқали, ёрдамида *ва logos* = сўз/ақл/муҳокама.

[275] 1-бобга қаранг.

га ҳаракат қиламиз. Агар биз *кўрмоқ* тушунчаси ҳақида ўйласак, маълум бўладики, кўрмоқ ҳар доим фақатгина *бирор нарсани* кўрмоқ шаклида намоён бўлади. *Биз кўраётган нарса* доимо муайян *фон*да кўринади. Биз муайян фонда муайян нарсани кўрганимизда шу нарсага *муайян позициядан* қараймиз. Бошқача айтганда, «кўрмоқ» тушунчаси у ёки бу тарзда бошқа ўзи зарурий тарзда боғлиқ бўлган тушунчаларга ишора қилади. Фақат шунда, яъни ана шу ўзаро боғлиқ тушунчаларни англай бошлаганимизда бизнинг феномен — кўрмоқ ҳақиқатда қандай бўлишини англай бошлаймиз. Бизнинг билишимизни кузатиш ва экспериментлар олға силжитмайди. Таъриф ва аксиомалардан бошланадиган дедуктив логика ҳам ҳаракатлантирувчи куч эмас. «Предметнинг ўзи» билишни олға силжитади. Бизнинг мисолимизда предмет «*кўрмоқ*» *тушунчаси* эди. Бу тушунча бизни бошқа — у тақозо қиладиган тушунчалар ҳақида ўйлашга мажбур қилди. Шундай қилиб биз, «мазмунли» мантиқ тўғрисида сўз юритишимиз мумкин. Биз предметга тайёр усул ва таърифлар билан ёндошмаймиз. Предметнинг ўзи, мазмуни фикрга ва «таърифга» йўл очади, очганда ҳам адекват тушунчага йўл очади.

Фикрнинг бундай ривожланиши ҳар томонламароқ тушунчаларни ишлаб чиқиш кераклигини белгилайди. Бизнинг тушунчамиз ҳар томонлама бўлгани сари ҳақиқийроқ бўла олади. «Ҳақиқат — бу бутунлик» (Афлотун ва Спиноза қарашларига ҳам мурожаат қилинг).

Биз *ҳаракат* тушунчасини олсак ҳам, худди шундай хулосага келишимиз мумкин эди. У бизни *ҳаракатланувчи шахс, ният*, рўёбга чиқариш *воситаси* кабиларга йўналтиради. Бундай тафаккур усули, яъни диалектика биз у ёки бу даражада норефлексив фикр юритадиган концептуал тўрни англашга имкон беради. У бизга ҳодисалар кундалик дунёмизда қандай бўлса, ўшандайлигича кўриш имконини беради. Диалектика мисолида, биз кузатиш ва гипотетик-дедуктив усулда иш юритадиган ижтимоий фанларга қарши турадиган билиш шаклини кўрамиз.

Шундай қилиб, Гегель рефлектив форматив жараённинг ҳаракатлантирувчи кучига ўтмишда ҳукмрон бўлган олдинги нуқтаи назарларнинг камчиликларини бартараф қилишга интилиш, деб қарайди. Рефлексия ҳаракатлантирувчи куч, чунки у инкор қилади. У «камчиликлар»ни гўёки излаб топади ва уларни бартараф қилишга эҳтиёж яратади.

Гегель диалектикасида бартараф қилиш (aufheben) бир неча маъноларга эга. Улардан бири мавжуд нуқтаи назарнинг камчиликларини *йўқотиш* билан боғлиқ. Иккинчиси, унинг камчиликлардан ҳоли бўлган асноларини *сақлаб қолиш* билан боғлиқ. Ниҳоят, учинчи маъно — юқорироқ нуқтаи назарга кўтарилиш билан боғлиқ.

Демак, камчиликли нуқтаи назарни диалектик бартараф

қилиш уни негатив йўқотишни эмас, балки бошқа юқорироқ нуқтаи назар ичида танқидий сақлаб қолишни билдиради.

Гегель терминологиясида «салбий» фикрлаш нимани билдиради: билдирилган нуқтаи назарнинг камчиликларини олдинга, кўпроқ билиш мақсадида ҳаракат қилиш учун «камчиликларини» исташ ва топиш. «Ижобий» фикрлаш баён қилинган нуқтаи назар ҳақида тўла ва етарли деб фикр юритишни билдиради. *Салбий* фикр юритиш танқидий ва прогрессив фикр юритишни билдиради.

Шундай қилиб, трансцендентал шартлар устидан бажариладиган танқидий рефлексия бизни олға, ҳақиқийроқ, трансценденталроқ шартлар томон етаклайдиган диалектик бартараф қилиш асносини ташкил қилади. У инсон ўзини намоён қиладиган тарихий форматив жараённи очиб беради. Бу жараённинг мақсади ҳар бир эҳтимолий трансцендентал шартни тўла билишдир. Бу мақсадга эришгандан кейин одамлар ўзлари ва дунёни мукаммал рационал билиш лаёқатига эга бўлади. Чунки улар бутун *тоталликни*, яъни таянч шартларнинг барчаси тоталлигини билиш имконига эга бўлади.

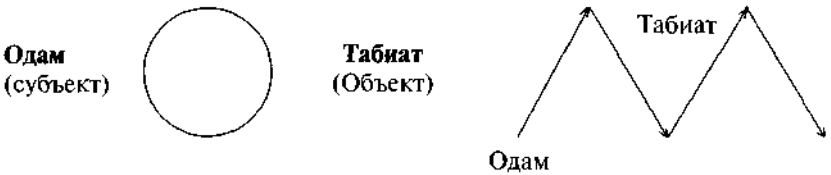
Тоталлик (тоталликни очиш сифатида) шаклидаги тарихий билиш ва ўзи-ўзини билиш Гегель томонидан *Руҳ (Geist)* ёрдамида тутиб қолинади. Гегель таълимотига кўра, Руҳ, айни пайтда, турли субъектларнинг интерсубъектив жамоа бирлигини ва субъект ҳамда объектнинг етакчи бирлигини ҳам англатади. Буларнинг бари тарихий билиш жараёни бўлиб, ўзини таниш унинг тузилмаси ҳисобланади. Ўзаро таъсир қилувчи турли субъектлар ва уларнинг объект билан фаолияти воситасига Руҳ ўзини ўзини-ўзи идрок қилувчи ва ўзини-ўзи танувчи интерсубъективлик сифатида топади, у субъектлардан ажратилган эмас ва ўзини улар орқали рўёбга чиқаради. Руҳга тааллуқли бўлган ўзини-ўзи тўла англаш, шундай қилиб, мутлақ билишдир. Бундай фалсафий билиш принципиал бошқа нарсани эмас, айнан ўзини ўзи таниш мавқеига эга (Руҳ бирор нарсага, масалан, табиатга қарама- қарши маънодаги руҳ эмас). Гегель фикрича, Руҳ олий тамойил бўлиб, унда тарих, интерсубъективлик, фаолият, билиш, ўзини таниш ва ўзини идрок қилиш (ўзини тажриба қилиш)ни ягоналикка келтириладиган олий тамойилдир. Руҳ, айни пайтда, ҳам манба, ҳам асос. Шундай қилиб, руҳ ҳақидаги тасаввурдан фойдаланиб, Гегель Кантнинг фалсафий уфқи доирасидан четга чиқди.

Хўжайин ва қул — тан олиниш ва ижтимоий идентлик учун кураш

Гегель учун тарихий форматив жараён «мияда» кечадиган назарий жараён эмас. Гегелнинг *хўжайин* ва *қул* назарияси у ўзи ривожланиш тарихий жараёнининг кечишини қандай тасаввур қилганини кўрсатиб беради.

Икки одам бир-бирининг рўпарасида турганида муайян таранглик пайдо бўлади, чунки улардан ҳар бири рақиби уни вазиятнинг хўжайин деб эътироф этишини, яъни у ўзи ва рақибини қандай белгиласа, шундай эътироф этилишини хоҳ-

лайди. Шу андозадан келиб чиққан Гегель тарихий жараённи қуйидагича тушунтиради: эътироф этилиши учун олиб борилаётган бу курашда рақиблардан бири иккинчисига бўйсундирилади. Оқибатда, «хўжайин» ва унга тобеъ «қул» мавжуд бўлган вазият вужудга келади. Хўжайин қулни ўзи учун ишлашга мажбур қилади. Бунинг натижасида, ўзаро ривожланиш вужудга келади. Унда одам (қул) табиатга ишлов беради ва маданийлашган табиат, ўз навбатида, одамни ўзгартиради. Қул томонидан далага ишлов бериш натижасида ортиқча моддий неъматлар пайдо бўлади, улар янги самаралироқ меҳнат усуллари ва яхшироқ қуроллар яратиш учун асос бўлади. Бу эса, ўз навбатида, табиатни янада маданийлаштиришга олиб келади ва ҳоказо.



Ўзаро маданийлаштириш

Ўзаро форматив жараён

Биз одам (субъект) ва табиат (объект) ўртасида юз берадиган диалектик форматив жараён ҳақида гаплашамиз. Бу жараёнда «қул» воқеликка яқинроқ жойлашган ва демак, у кўпроқ ўрганади (Гегель фикрича, айнан «қул» олим бўлади), «хўжайин» эса, зарурий катализатор вазифасини бажаради. Шу йўл билан, деб ўйлайди Гегель, Кантдаги объектни ҳеч қачон субъект била олмаслигига *(Ding an sich)* асосланган субъект ва объект ўртасидаги статик тафовут бартараф қилинади.

Хўжайин — қул муносабатлари бу икки субъект ўртасида динамик ўзаро таъсир юз бергани учун, айни пайтда, *диалектик* алоқа ҳисобланади. Хўжайин шунинг учун ҳам хўжайинки, қул (ва хўжайиннинг ўзи) уни хўжайин сифатида тан олади. Демак, қул хўжайин (ва қулнинг ўзи) уни қул деб эътироф қилганлари учун ҳам қулдир.

Бундай ёндошув, кейинчароқ, экзистенциалистлар Сартр[276] ва мустамлака мамлакатларининг озодлик учун кураши идеологларидан бири Франц Фанон (Frantz Fanon, 1925—1965)[277] томонидан ишлаб чиқилган сиёсий ҳокимиятнинг социологик моделини ифода қилади. Масалан, оқ танли одам қора танли одамнинг «қуйи табиати» ҳақида фикр юритар экан, ўзига хос *хўжайин-қул* ўйинида у «хўжайин» сифатида талқин қилиниши

---

[276] *Қараш ҳақидаги* Сартр назариясига мурожаат қилинг, *le regard* унинг *Letre et le neant*, Paris, 1943. (Борлиқ ва ҳеч нарса).

[277] *F.Fanon*. The Wretched of yhe Earth (1968). New York, 1991.

мумкин. Оқ танли одам, биринчидан, ўзини олий, қора танлини эса, паст даражадаги, деб *белгилайди* ва иккинчидан, қора танли одамларни *мана шу таърифга бўйсунишга мажбур қилади.* Бунда оқ танли одам қора танли одамнинг паст даражада эканининг табиийлигини таъкидлаётганини яширади ва қора танлини бунга ишонишга мажбур қилиб, бу ижтимоий ўйиндаги ҳал қилувчи юришни амалга оширади.

Халос бўлиш учун ҳам, ана шу икки қадамни босиб ўтиш керак. Қора танли одам шахсан ўзи гап унинг табиатида эмас, балки ижтимоий тарих ҳақида кетаётганига ишонч ҳосил қилиши лозим. У яна ўзига ва оқ танли одамга бўлган қарашини қайта кўриб чиқишга ўрганиши лозим. Ниҳоят, қора танли одам оқ танлини ўзини ва оқ танлини мана шундай қайта кўришни қабул қилишга мажбур қилиши лозим. Қора танли одам бу фикрга у билан бошқа одам ҳам қўшилмаса, ўзини ҳурмат қилиш туйғусини қайта тиклай олмайди.

Ҳозирги жамиятнинг турли поғоналарида мана шундай *хўжайин-қул* ўйини ўйналаётганини тасаввур қилиш қийин эмас (аввалроқ биз эркаклар ва аёллар ўртасидаги муносабат ҳақида гапириб ўтган эдик). Хўжайин ва қул назарияси қандай қилиб мутафаккир Гегель муайян сиёсий муаммоларни кўтараётганини кўрсатади. Бундан ташқари, бу назария Гегель қандай қилиб индивидни ўз-ўзига етарли сифатида олиб қарашдан воз кечаётганини намойиш қилади. Биз бизни ўзимиз ва бошқалар қандай қабул қилса, ўшамиз. Одамнинг ким экани кўп жиҳатдан унинг бошқа одамлар ва бошқа гуруҳлар томонидан қандай таърифланишига боғлиқ.

Айтилганлар биз Кант асарларида[278] ва Сартрнинг илк асарларида кўришга мойил бўлганимиз — индивиднинг ўзини-ўзи белгилаш индивидуалистик назариясига зид келади. Бу назарияга кўра, индивид тўла ва бутунича ўзини-ўзи тушуниш учун маъсул. Бу идеал талаблар билан мос равишда яшамайдиган «оммага» биз Кьеркегор ва ёш Сартрда кўришимиз мумкин бўлган оммага нафрат билан биргаликда кечувчи насиҳатгўй қаҳрамонликка олиб келиши мумкин.

Гегель француз революциясига фавқулодда муҳим ҳодиса сифатида қараган эди. Унинг нуқтаи назарини равшанлаштириш учун хўжайин ва қул назариясини қўллаш мумкин. Революциядан олдин хожа исрофгар ва паразит синф деб қаралган бўлса, қул — ғайратли, лекин сиёсий жиҳатдан ҳуқуқсиз буржуазия эди. Революция жараёнида қул, яъни серғайрат синф ролидаги буржуазия ўйин қоидаларини янгидан белгилаб чиқди. Революция ва унинг шиорларидан сўнг ўзаро, лекин тенгсиз эътироф (хўжайин ва қул) тенглик (эркин ва оқил тенг ҳуқуқли томонлар)ка асосланган ўзаро эътироф фойдасига бартараф

[278] 18-боб.

қилинди. Шундай қилиб, фуқаролик жамиятида Маърифатчилик[279] олға сурган индивид автономияси ғояси рўёбга чиқди.

Анъана ва ақл — универсаллик ва хусусий индивидуаллик ўртасидаги таранглик

Биз, тарих Гегель учун тарангликка тўла жараён бўлиб, у билишнинг борган сари бойроқ ва адекватроқ уфқларига етакланишини айтиб ўтдик. Билишнинг ҳар бир шундай алоҳида уфқи фақат алоҳида индивид учун эмас, балки бутун тегишли давр учун умумаҳамиятли. Билишнинг ўзгарувчан уфқлари ҳар бир алоҳида маданият ва давр учун интерсубъектив ва умумийдир. Билишнинг ана шундай интерсубъектив уфқларини Гегель "давр руҳи" деб атайди. *(Zaitgesit)*.

Бундан иккита муҳим сиёсий хулоса келиб чиқади:

1. *Индивид ҳамжамиятнинг органик таркибий қисмидир*, яъни у мазкур тарихий даврда мавжуд бўлган ҳамжамиятнинг узвий бўлаги ҳисобланади. Бу билишнинг тарихий социологик нуқтаи назаридан келиб чиқади: улар хусусий индивидуал эмас, балки интерсубъективдирлар. Бундан ташқари бу *тарихан яратилган ва тарихан ўзгарувчан*дир. Гегелни тушуниш учун *тил*ни кўриб чиқайлик. Тил[280] хусусий индивидуал мулк эмас. У — умумий мулк. Алоҳида одам тилни ярата олмайди, бироқ ўзи умумий тил ичидан «ўсиб чиқади» ва, шу тарзда, ўзини ва дунёни шу тил ичида туриб тушунишга ўрганиб боради. Тил тарихан ўзгарувчан бўлиб, тарихий ривожланиш жараёнида яратилади. Масалан, ҳозирги сиёсий назариянинг асосий тушунчалари антик Афинада мавжуд бўлган тушунчаларга мос келмайди. Бироқ бизнинг асосий сиёсий тушунчаларимиз олдинги бутун тарихий-сиёсий тараққиёт билан майдонга чиқади.

2. *Анъана оқилдир*. Бу биз қабул қилган нуқтаи назардан келиб чиқади, унга кўра ҳар бир давр давомида тарих ёки анъана яратадиган билишнинг трансцендентал уфқлари томонидан оқиллик мезонлари белгиланади. Муайян давр мобайнида мавжуд бўладиган умумий тарихан яратилган билиш уфқи ўзида англанган ва англанмаганлик, рационаллик ва иррационаллик мезонларини қамраб олади. Биз яна тил тўғрисида ўйлаб кўришимиз мумкин. Муайян маънода биз ўзимиз ҳам тил ҳисобланамиз, яъни ҳозирги кунда кўпроқ учрайдиган тил (таянч

---

[279] Муайян ҳамжамиятда (Гетель давридаги Пруссияда) оқилликнинг мавжудлиги ҳақидаги нуқтаи назар ўнг гегелчилик деб аталиши мумкин. Унинг зидди, сўл гегелчилик бўлиб у оқиллик деб фақат ҳали воқеликка тадбиқ этилмаган мавжуд ва тан олинган ғоя сифатидаги актуалликни эътироф этади. Бу ғояни рўёбга чиқариш эса узлуксиз вазифа ҳисобланади.

[280] «Тил» атамаси билан биз товуш тўлқинлари ва матбаа белгилари сифатидаги тилни эмас, ичида биз мулоқот қиладиган билишнинг умумий уфқини белгилаймиз.

тушунчадир). Биз антик юнонларнинг асосий тушунчаларига тил муаммосисиз қайта олмаймиз ёки бўлмаса ҳали мавжуд бўлмаган келажакдаги тилга ҳам кира олмаймиз. Биз, албатта, бугунги билишимизнинг асосини шакллантирувчи таянч тушунчалардан баъзиларини ўзгартиришимиз мумкин. Худди шундай ҳол бадиий адабиёт ва фанда юз беради. (Ньютон ва Эйнштейннинг илмдаги тўнтаришлари билан қиёсланг). Бироқ, ҳаттоки, мавжуд билиш уфқини фаол ўзгартираётган ва кенгайтираётганлар ҳам анъана ёрдамида ўзлари мерос қилиб олган билиш уфқининг ичидан бошлашлари керак.

Тарихни бундай тасаввур қилиш ҳам *релятивистик,* ҳам *абсолютистик* характерга эга. У релятивистик, чунки вақт ўтиши билан оқиллик ва нооқиллик мезонлари ўзгариб боришини эътироф этади. Милоддан аввалги IV асрда Афина учун оқил ҳисобланган нарса бугун биз учун ҳам оқил бўлиши шарт эмас. У абсолютистик, чунки ўзининг нисбийлигини тадбиқ этмайди, балки билишнинг аввалги ва нисбий уфқларини қамраб олувчи узил-кесил уфқи эканига даъво қилади. Гегель ўзининг фалсафасини нисбий эмас, балки, шу маънода, мутлақ деб ҳисоблардики, у гўё «объектив ҳақиқат» эди.

Гегель билан тарих алоҳида муҳим аҳамият касб этади. Антик юнонлар, асосан, нотарихий фикр юритардилар, Ренессанс ва ундан кейинги файласуфлар энг аввало, янги табииётшунослик билан шуғулландилар. Бироқ Маърифатчиликдан кейин одам ўзига янгичароқ муаммоли муносабатда бўла бошлади. Тарих ҳам сиёсий тарих, ҳам маданий тарих сифатида диққат марказига ўтди (19-бобга қаранг). XIX аср ўрталарида (Кант ва Маркс сингари олимларда) тарихга бўлган қизиқиш кунниинг долзарб муаммолари билан қўшилиб кета бошлади. Натижада, табииётшунослик илҳом бахш этган ижтимоий тадқиқотларга мухолифатда бўлган тарихга йўналтирилган ижтимоий тадқиқотлар вужудга келди.[281]

Гегель индивидуализмдан ҳам, коллективизмдан ҳам узоқ-

---

[281] Биз юқорида, Гегель тарих олдинга қараб силжийди, деб ўйларди, дедик. Бироқ унинг бу масаладаги қарашлари ундан олдинги Маърифатчилик файласуфлари ва ундан кейинги дарвинистларнинг тараққиёт бўлган ишончидан фарқ қилади. Гегель баъзи файласуф маърифатчилар каби, тарихни ривожи одам томонидан кўпроқ ҳажмдаги эмпирик билим ва яхшироқ технологик имкониятларни эгаллашдан иборат, деб ўйламасди. Гегель наздида, «тараққиёт» (агар бу сўзни ишлатишимиз мумкин бўлса), аввало, тарих бойроқ ва адекватроқ билиш уфқини яратишда. Тарихнинг мақсади оқилликнинг ўсишида. Биз, Гегель талқинида, «тараққиёт» эмпирик фактларнинг кўпроқ миқдори ёки табиат устидан технологик ҳукмронликни кучайиши эмас, адекватроқ трансцендентал шартларнинг ривожланишини билдиради, дейишимиз мумкин. Лекин биз яна Гегель эмпериклик билан трансценденталлик ўртасида мутлақ чегара қўймаганлигини ва тарих фақатгина юз берётган нарса деб ҳисобламаганини эсга олишимиз лозим. Дарвинчиларга кўра, «тараққиёт» табиий танланиш ва мутация орқали рўёбга чиқади. Гегелга кўра эса, тараққиёт одамлар меҳнат ва рефлексия туфайли ақлли бўлишлари натижасида бошланадиган форматив жараённи ўз ортидан эргаштиради. Айнан шунинг учун ҳам, антик юнонлар одамсимон маймунлардан кўра муҳимроқдир.

лашади. Бу позицияларнинг ҳар иккиси ҳам *абстракциядир.*[282] Ҳар икки позиция ҳам ёлғон билан иш кўради. Индивидуализм — атомистик, нотарихий, ўзига етарли индивид билан; коллективизм — ўзида яшаётган одамлардан ажралган, мустақил нарса сифатида вужудга келадиган давлат билан, Одам ва давлат ички жиҳатдан боғланган. Одам биринчи маротаба *«ахлоқий» (Sittlich) ҳамжамиятда* юз берадиган ўзини ўзи рўёбга чиқариш орқали ўзлигига эришади. Ахлоқий ҳамжамият деганда Гегель давлатни тушунади. Бироқ одам, «давлат»нинг органик бўлаги бўлишдан аввал, оила ва ижтимоий гуруҳларга ўхшаш кичикроқ тузилмаларда яшаши керак. Давлат ҳам, ўз навбатида, шартномага асосан *«яратилмайди»*, балки тарихдан *«ўсиб чиқади»*. Шундай қилиб, Гегель тушунишича, «давлат» одамларни бир-бирига боғловчи муайян ришталарнинг ташувчисидир. Айнан ана шу ришталар туфайли давлат ахлоқий ҳамжамият бўлади, одам эса ўзини одам сифатида рўёбга чиқара олади. Бу ришталар, Гегель фикрича, фойда ва лаззатга йўналтирилган индивидуалистик ҳисоб-китоблар асосидаги ҳар қандай битимлардан муҳим. Гегель, давлат ўз-ўзидан қадрли эмас ва алоҳида одам учун ички маънога ҳам эга эмас, у одамлар томонидан ўрнатилган конвенсия (ижтимоий шартнома назарияси) деган тасаввурларни инкор қилади.

Демак, Гегель учун *эрк* ўз моҳиятига кўра, *ижобий эркдир.* Эрк тарихий ҳамжамиятни англаш ва, шу билан, шу ҳамжамиятдаги ролини рўёбга чиқаришдир. «Давлатнинг зўрлигини» тақозо қилувчи салбий эрк Гегель учун тасаввур ҳам қилиб бўлмайдиган нарса, чунки «давлат» одамдан бошқа нарса эмас. У одамни мажбур қилишга лаёқатли бўлган ташқи нарса эмас. «Давлат» — бу ахлоқий ҳамжамият, унинг органик бўлаклари эса инсоний мавжудотлар. «Давлат»нинг иродаси — бу демак, одамнинг иродаси. Мажбур қилишга бу ерда ўрин йўқ. (Акс ҳолда, одам ёки давлат билан нормал бўлмаган ҳодиса юз беради.)

Сиёсий идеал сифатида, Гегель монархияни афзал кўради. Лекин шундай «монархия»ники, унда қирол фақат номинал раҳбар бўлиб, давлатни оқил ҳукумат амалдорлари ва ассамблея вакиллари бошқаради (Гегель «бир одам — бир овоз» тамойили ёки ҳудудий тамойилни эмас, манфаатлар ваколатини қўллаб-қувватлайди).

Бундан ташқари, Гегель *хусусий мулкни* инсон *ўзини ифода эта оладиган* восита сифатида ҳимоя қилишини ҳам айтиб ўтиш лозим. Одамлар фақат «ўз ичида» яшай олмайди, улар ўзларини ифодалаш учун ўзларини «тан олиш» воситасига эга бўлишлари

---

[282] 16-боб билан қиёсланг. Гегелни «коллективчи» сифатида талқин қилиш унчалик ғайри одатий эмас. Масалан, либерал доираларда кўпинча коллективизм («давлат индивиддан устун») ва Гегелнинг диалектик нуқтаи назари («одам — бу ахлоқий ҳамжамият бўлган давлатнинг органик бўлаги») ўртасида умуман эга олинмайди.

керак. Демак, *ҳар бир одам нимагадир* эга бўлиши керак. Бироқ Гегель фикрига кўра, иқтисодий нотенглик, норозилик ва сиёсий беқарорликни чиқармас экан, баъзилар кўп нарсага, баъзилар оз нарсага эга бўлиши аҳамият касб этади.

Капитализм, бюрократия ва давлат

Ҳуқуқ фалсафасида Гегель бошланғич нуқта сифатида *мулк*ни олади. Мулк индивид онги томонидан ўзи бажарган нарсага нисбатан ўзини ўзи англаш сифатида тушунилар экан, мулк деганда *индивидуал* ёки *хусусий мулк* тушунилади. Инсоннинг моҳияти ўзини ўзи эрк сифатида намоён қилишда экан, индивид иродаси ташқи нарсаларга эгалик қилишни ва уларга ўз таъсирини ўтказишни тақозо қилади. Шу маънода мулкка эгалик қилиш индивиднинг ўз иродасини намоён қилиш ва унинг идентлигини шакллантириш эҳтиёжига асосланади.

Мулк — бу хусусий мулк. Мулк индивид билан боғланган. Гегель ҳеч қачон мулкнинг хусусий индивидуал характерга эга эканлигини инкор қилмас эди, у индивидни мустақил омил сифатида ҳам рад этмайди. Шундай қилиб, Гегель ҳеч қачон индивидни бекор қилмайди.[283]

Мулк ҳақидаги шу тушунчани бошланғич нуқта сифатида олар экан, Гегель, кейин *мавҳум ҳуқуқни* ривожлантиради. *Ҳуқуқ соҳасида*ги бу "тезис"га кейин "антитезис" сифатида *ахлоқийлик* қарши қўйилади ва, ўз навбатида, бу синтез *ахлоқ (die Sittlichkeit)*ка олиб келади. Шу маънода ахлоқ ҳуқуқ ва ҳулқни юқорироқ синтезда бирлаштириб, ўзаро боғлаши керак.

Гегель энг кичик ҳужайра индивид ижтимоийлашадиган (ва индивидуаллашадиган), ва уни жамият ва анъаналарга олиб кирадиган оиладан бошлайди. Гегель ўз даврининг бош муаммоси деб индивидуал эркни ижтимоий ҳамкорлик билан келиштириш деб тушунган эди. Унинг оила фалсафаси қуйидагича тушунилиши мумкин. Оила буржуа жамиятидаги индивидуализмга қарама-қарши зарурий посанги сифатида мавжуд. Ота, она, болалардан ташкил топадиган ва оилавий мулк асосида ўзининг мавжудлигини таъминлайдиган нуклеар оиланинг асосий қадриятлари севги ва ўзаро ёрдамдир.

Севги эркак ва аёлнинг ўзаро муҳаббатига асосланади. Улардан ҳар бирининг идентлиги иккинчиси билан белгиланади. Улардан ҳар бирининг ким экани иккинчиси туфайлидир. Шундай қилиб, улардан ҳар бирининг идентлиги якка индивиднинг атрибути эмас, балки икки индивиднинг ўзаро алоқасига асосланади. Шунинг учун ҳам, никоҳ фақат ташқи расмиятчилик эмас, худди севги севишдан устунроқ ва аҳамиятлироқ бўлгани

---

[283] См. *J.Ritter.* Person und Eigentum in Metaphysik und Politik. Frankfurt am Main, 1969.

каби. Ижтимоий тан олинган никоҳ институти доирасида эркак ва аёлнинг ўзаро эътироф этиши севги ва романтик саргузаштлар шаклидаги эркни ўзаро идентлик ва ижтимоий эътироф этиш билан бирга келиштиради.

Аёл оилада хотин ва она сифатидаги моҳиятини намоён қилади. Эркак оиладан ташқаридаги фаолиятда ҳам иштирок этади. Шу орқали у оила ва никоҳдан ташқаридаги ижтимоий идентликнинг бир қисмига эга бўлади. Гегель эркакка оиланинг отаси ва ишлаб чиқариш соҳасида фаолият юритувчи сифатида икки томонлама ролни мансуб деб билади. Аёл функциялари эса, фақат оила билан боғлиқ. Бу ҳолат Гегель қарашларига ўша даврдаги буржуа оиласи анъаналарининг қанчалик таъсир ўтказганини кўрсатиб туради. Шундай қилиб, айтиш мумкинки, эркак ва аёлни у турлича идрок қилади. Гегель жинсларнинг тенг ҳуқуқлилиги ғоясининг назариётчиси эмас.

Оилада эркак ва аёл ўзаро алоқадорлигининг мақсади боланинг туғилиши. Ўз болалари орқали ота-оналар ўзларининг ноёблиги ва ўзларининг айнанлигини тан оладилар. Оила болани тарбиялаши керак. Тарбиядан мақсад эса, болани вояга етказиш, шундан кейин бола ўзини вояга етказган оилани ташлаб ўз оиласини қуради.

Оила биргаликда ҳаёт кечириш, бола туғиш ва тарбиялаш учун, дейди Гегель, оилавий бойликка эга. Бу ўринда, у буржуа оиласининг алоҳида типини назарда тутган бўлиши керак. (У буни сезгани учун бўлса керак, оиланинг бошқа, заминдорлар синфига алоқадор типи тўғрисида ҳам сўз юритади. Бу ўринда, оиланинг олий мақсади ерга эгаликни сақлаб қолиш. Шундай қилиб, ерга эркин эгалик қилаётган оила эмас, балки ер оила аъзоларига "эгалик қилади!)"

Шундай қилиб, Гегелнинг оилага қарашлари оила институтини икки ўзига етарли индивиднинг ташқи шартномаси деб қаровчи *ҳуқуқий истиқболдан* четга чиқади.[284] Кант томонидан никоҳни бирларининг жинсий аъзоларидан фойдаланиш ва жинсий эҳтиёжни қондириш учун тузилган шартнома, деб берилган таърифга мурожаат қилар экан, Гегель уни қуйидагича шарҳлайди: "Никоҳни шартнома билан изоҳлаб бўлмайди", мана шундай шармандаларча изоҳ Кант томонидан унинг *Хулқ-атвор метафизикасида* берилган."[285] Ҳуқуқ фалсафасида Гегель никоҳ тўғрисида шундай дейди: "Оила руҳнинг *бевосита субъстанционаллиги* сифатида, ўзининг тарифи сифатида ўзини ҳис қилувчи ягона руҳ *муҳаббатга* эга"[286]. (Ўзининг бетакрор

---

[284] Оилага бундай нуқтаи назарни Локкнинг позицияси билан қиёсланг. Бошқарув ҳақида икки трактат, §§ 78, 81.

[285] *Гегель.* Философия права, § 75. Перевод с немецкого Б.Столпнера и м. Левиной. – М.Ю 1990. –С129.

[286] Гегель. §158, Оила. 208-б.

услуби билан давом этар экан, у яна шундай дейди: "Оила ичидаги кайфият ўзининг индивидуаллигини ўзида ва ўзи учун ўзининг моҳиятида ўзи учун шахс сифатида эмас, ана шу бирликнинг аъзоси сифатида ўзини намоён қилишни мана шу бирликда англашда"[287]).

Шуни ҳам айтиш керакки, Аристотель ҳам, Гегель ҳам (Афлотунга қарама-қарши) оилани ижтимоийлашувнинг асоси, деб ҳисоблайдилар. Бироқ оилани Гегелча тушуниш Аристотель тушунишига солиштирганда биологикликдан кўра кўпроқ ижтимоий-психологикликка мойиллиги кўзга ташланади.

Бошланғич нуқта бўлган оиладан Гегель асосини *эҳтиёжлар тизими (das System der Bedurfnisse)* ташкил қиладиган *фуқаролик жамиятига* ўтади. Фуқаролик жамияти, деганда эса Гегель инглиз сиёсий иқтисодчиларидан ва ўз тажрибасида ўрганган шаклдаги бозор иқтисодини тушунар эди.

Гегель бу тизим тадрижининг ички мантиқини алоҳида ажратади. Унда ҳаракатлар бир-бирини асослайди. Гарчи индивидлар бир-бирини тўла тушуниш асосида ҳаракат қилмасалар ҳам, бу тизим бутунлик сифатида юқорироқ тартибдаги ўз мустақил мантиқи асосида ҳаракатланади. Шу ўринда, Гегель "ақлнинг айёрлиги"ни кўради. Бу тизимда ҳаракатланаётган индивидлар учун унинг ривожланиш йўналиши ва мантиқини билишга зарурат йўқ. Бундай ёндошув Гегелнинг ҳақиқий социологик ўткир зеҳнидан далолат беради: кўп индивидлар ўзаро таъсирга киришганда шундай натижалар (ва шундай тузилмалар) вужудга келиши мумкинки, улар иштирок этувчи шахслардан бирортасининг ҳам хаёлига келмаган бўлиши мумкин.

Гегель *laissez faire* (радикал) капитализмга хос бўлган *кризислар назариясига* жуда яқин келади. Ўз ҳолига ташлаб қўйилган капиталистик тизим экспансиялар, капитални концентрациялаш, аҳоли кенг қатламларининг қашшоқлашуви ва синфий қутблашув орқали империализмга боради (§§ 243—248), лекин шу пайтда *корпорациялар* ва *полиция* аралашиб тартибга туширилган ўзаро мустақил боғланган ҳамжамият ёки Гегель иборасига кўра "давлат"ни ўрнатадилар. Бошқача қилиб айтганда, Гегель *laissez faire* (радикал) либераллардан ҳам, марксчилардан ҳам фарқ қилиб учинчи йўлни белгилайди. Унинг фикрига кўра, капитализм кенгайиб борадиган тизим бўлиб, агар уни либераллар таъбири билан айтганда, ўз ҳолига ташлаб қўйилса, яшаб кета олмайди. Марксчилар ўйлаганидек, капитализм инқилоб йўли билан ҳам "бартараф" қилинмайди. Гегель,

---

[287] Оригинални ўқиш осон, деб ҳисоблайдиганлар учун қуйида немисча аслиятни келтирамиз. "*Die Familie hat als die unmittelbare Substantialitat des Geistes, seine sich empfindende Eineit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so dab die Besinnung ist, das Selbstbewubtsein seiner Individualitat in dieser Einheit als anund fus sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in iht nicht als eine Person fur sich, sondern als Mitglied zu sein*".

давлат хизматчилари, бюрократия бозор иқтисодиётини бошқара оладилар, деб ҳисобларди. Улар капитализмни ўзини-ўзи емириш тамойилларидан ҳимоялаб туришлари керак. Гегелнинг бу ҳақидаги мулоҳазалари ҳозирги замонавий давлат томонидан тартибга солиб қўйиладиган корпоратив капитализмни эслатади. Давлат маъмурияти (ва корпоратив ташкилотлар) айни бир пайтда, капитализмга йўл очишлари ва уни тартибга солиб туришлари керак (анахроник ҳисобланадиган сиёсий атамалардан фойдаланса, Гегелни биринчи социал-демократ дейиш мумкин эди). Корпорациялар ва давлатнинг аралашуви, деб ҳисоблар эди Гегель, капитализм учун зарур. Бу уни капитализм ўзи мавжуд бўлиши мумкин, ҳукуматнинг аралашуви эса, қабоҳат деб ҳисоблайдиган либералларга қарши қўяди.[288] Гегель, шунингдек, капитализм ривожланишини давлат ва корпорациялар тартибга солишлари мумкин деб ҳисоблайди. Бу эса уни давлат ва корпорацияларда капитализмга хизмат кўрсатувчи ўзларининг сиёсий тамойилларига кўра бошқариш лаёқатига эга бўлмаган пассив институтлар деб ҳисобловчи марксистларга қарши қўяди.

Бу ўринда Гегель вазиятдан чиқишнинг назарий йўлини кўрсатади холос ва ҳозирги иқтисодчилар ва сиёсий арбоблар ўрнига амалий муаммоларни ҳал қилмайди. Шунингдек, Гегель барча назарий муаммоларни, масалан, давлат ва индивиднинг ўзаро алоқаларига тааллуқли бўлган муаммоларни узил-кесил ҳал қилди, деб бўлмайди.

Ўзининг эҳтиёжлар тизими, яъни тартибга солинмаган хусусий манфаатларга асосланган бозор иқтисодиёти тушунчасидан келиб чиққан Гегель Кантнинг очиқ оммавий мунозаралар универсал ҳақиқатга олиб келади, деган ишончига қўшилмайди. Сиёсий муҳокамаларда қатнашаётган фуқаролар универсал ҳақиқатга "бутун ҳақиқий манзарани" тушунишга кела олмайдилар. Муҳокама, албатта, шахсий фикр ва адашишларни бартараф қилишда фойдали восита. У фуқароларни ўқитиш воситаси сифатида ҳам фойдали. Бироқ фуқаролар ўртасидаги оммавий мунозаралар уларнинг жамият ва тарихда эгаллаб турган ижтимоий мавқеига боғлиқ тарзда ҳар доим чекланган бўлади. Бу ўринда ақл ҳали универсал ҳодиса эмас. Умумий, объектив ҳақиқат инсоният тарихида биринчи марта жамият ичидаги гуруҳда эмас, давлатда топилади. Бироқ Гегелнинг фикрича, маърифатли ва эркин мансабдор шахслар ҳақиқатни ҳам, умумий манфаатни ҳам ифодалаш салоҳиятига эга. Гегелнинг Минерва донолигининг ўзига хос ретроспектив ифодасига ўхшаш назарияси бу ҳақиқат нима эканлигини тушунтириб беради.

Гегель таълимоти — бу ўзгаришлар фалсафаси. Француз революцияси ва бошқа кўплаб драматик воқеаларга замондош

---

[288] Давлат ва капитализм қисмидаги Кейнс нуқтаи назарига қаранг, 17-боб.

бўлган Гегель тарихга "сакраб юрувчи" ва ўзига ром этувчи форматив жараён сифатида қарашга ўрганган. Биз тарихий ўзгаришларни кейинроқ нималар юз бергани ҳақида ўйлабгина тушунишимиз мумкин. Донолик — кун ботиш олдидаги ғираширакдай, деган гап мансуб.

Гегель қарашларининг танқиди

Гегель фалсафаси шаънига кўпгина танқидий фикрлар айтилган. Биз уларнинг баъзиларини қисқача эслаб ўтамиз ва Гегелга мойил танқидчилар нуқтаи назаридан уларга қандай жавоб бериш мумкинлигини ҳам кўриб ўтамиз.

Гегель тизимида индивид ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас.

Бу танбеҳни, бошқалар қатори, Кьеркегор ҳам олға сурган эди. У индивидни уникаллик индивид универсаллиги — давлат ва тарих томонидан ютиб юбориладиган фалсафий тизимдан ҳимоя қилган эди.

Умуман, Гегель фалсафасида индивид ахлоқ ва динга ўхшаб тизимга (ижтимоий бутунликка) бўйсундирилган. Масалан, Гегель шахс тарихга аралашади, деб ҳисобламас эди: тарих йирик арбоблар томонидан яратилмайди. Аксинча, биз йирик деб ҳисоблайдиган шахслардан, кўпинча, уларнинг ўзи буни англамайди, тарих фойдаланади. Наполеон ўзини Европани бирлаштиришга ҳаракат қилаяпман, деб ҳисобларди. Лекин тарих ундан янги миллатчиликни қўллаб-қувватлаш учун фойдаланди ("Ақлнинг айёрлиги"). Тарих замондошлар ўзлари нима қилаётганликларини тушунадиларми ёки тушунмайдиларми — бундан қатъий назар, ўзининг объектив оқил қадамлари билан ҳаракатланиб тураверади. Тарихнинг ўз мантиқи бор ва у иштирокчи тарихий персонажлар томонидан нотўғри талқин қилиниши мумкин.

Биринчи қарашда Кьеркегорнинг эътирози тўғрига ўхшайди. Бизнинг ҳар биримизда чуқур шахсийлик, масалан, ўлимдан қўрқиш ва ўз ўлимини англаш бор. Улар қандай шаклда бўлиши тарихан ва ижтимоий жиҳатдан белгиланган бўлиши мумкин, лекин бу менинг ўлимим ва бу менинг онгим экани белгиланмайди. Шу маънода, ахлоқ ва дин Гегель тизимида ўзига лойиқ ўринни эгалламаган. Айтиш мумкинки, индивид ўзининг ахлоқий ва диний муаммолари билан бу тизимда муносиб жой олмайди.

Бироқ Гегель, эҳтимол, "Кьеркегорнинг индивид"и *(hin enkelte), мавҳумликдир.* Муайян одам ҳар доим муайян тарихий ва ижтимоий ўзаро боғлиқликларга алоқадор бўлади. Шунинг учун биз уларнинг аҳамиятини таъкидлаймиз. Фақатгина инсон ўзини намоён қиладиган барча алоқадорликларни тушунгандагина биз уни аниқ тушуниш имконига эга бўламиз. Ўзаро алоқаларнинг *тоталлиги муайян ва ҳақиқийдир.* Қисм ёки жиҳат

бизга ҳар доим мавҳум, қисман ҳақиқий манзарани яратиб беради.

Бундан ташқари, "тоталлик", бутунлик — *жараён*дир. Билишнинг трансцендентал уфқлари тарихан эволюцияда. ҳақиқат статик тушунчалар ёрдамида билиниши мумкин эмас. Биз ҳақиқатни — муайян ўзаро алоқаларнинг тоталлигини — орқага диалектик тарангликлар ва сакрашлар мавжуд бўлган бутун тарихий жараёнга назар ташлабгина билишимиз мумкин.

Индивидуализмга қарши бундай фалсафий далиллар билан бирга Гегель сиёсий далилларга ҳам эга бўлган. Модернизациялашиш учун Германия бирлашишга эҳтиёж сезади ва бу даврда индивидуализм минтақавий сепаратизмга синоним сифатида қабул қилинади. Гегель индивидуализмга қарши чиқди, чунки у Германиянинг бирлашиши тарафдори эди. Шу момент бошқа бир стандарт эътироз билан боғлиқ. *Гегель фалсафаси тоталитардир.*

Ҳозир немис тарихидаги сўнгги бир ярим аср таъсирида Гегелни немис давлатини кучайтириш мақсадида Германиянинг бирлашишига интилишини қўллагани учун танқид қилиш осон. Лекин бундай хулоса чиқариш анахронизм бўларди. Унинг даврида сиёсий жиҳатдан онгли немис фуқаролари учун давлатни кучайтиришга интилиш ақлли иш эди. Гегель баъзан, ўзини ҳамма нарсани биладиган деб ҳисобласа ҳам, биз уни бизнинг асримиздаги немис фожеаларини билиши кераклиги ва демак, улар учун маъсулиятга ҳам шерик деб айта олмаймиз. Бунинг устига тадқиқотлар шуни кўрсатмоқдаки, цензура туфайли баён қилинганлар Гегелнинг ўз қарашларига тўла мос келмайди. Хос доираларда Гегель анча либерал қарашларни баён қилган.[289]

Гегелнинг тоталитаризмга муносабати масаласига келсак, айтиш мумкинки, биз, масалан, ҳуқуқ фалсафасида учратадиган "расмий" Гегель ўз замонасидаги (тахминан 1820-йиллар) Прусс давлатини қўллаб-қувватлайди. Гегель томонидан ошкора баён қилинган идеал авторитар, лекин тоталитар ва фашистик эмас.[290] У *конституциявий* кучли ҳукуматни қўллаб-қувватлайди ва диктатор ўзининг инжиқликлари асосида бошқариши мумкин деган қарашга қатъий қарши чиқади. Гегель қонун ва ҳуқуқ асосида бошқариладиган давлат тарафдори ва у иррационалликдан нафратланади, фашистлар эса, конституциядан ташқари бошқарув ва иррационалликни *(Blut und Boden)* кўкларга кўтариб мақтайдилар. Баъзи радикаллар негатив пичинг билан

---

[289] Бу ўринда биз қуйидаги ишларни назарда тутамиз: *K.-H.Ilting"a* в Hegel"s Political Philosophy. Problems and Perpectives. Ed. by Z.Pelczynsynski. –London, 1971.

[290] Маркузе (*H.Marcuse.* Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. – New York, 1960) айтадики, Гегель ҳуқуққа мос тарзда бошқариладиган конституциявий давлатни қўллагани учун ҳам фашизмдан йироқдир.

Гегелни *"консерватив"* дейишади. Бироқ "консерватор" сўзи бир неча ҳам ижобий, ҳам салбий маъноларга эга.[291] Улардан қайси бирини танлаш эгаллаган мавқега боғлиқ.

Агар биз *"консерватор"* деганда, "*status qvo* сақланиши тарафдорлари"ни тушунсак, унда Гегель консерватор эмас. Гегелга кўра, биз бошқарувнинг мавжуд шаклларини ҳар доим "сақлаб қола олмаймиз". Чунки барча мавжуд нарсалар тарихий ўзгаришларни бошидан кечиради. Шундай қилиб, Гегель *статик* консерватизмга очиқ мухолифатда бўлди.

Тарихий ўзгаришлар сифат сакрашлари йўли билан амалга оширилади. Шу нуқтаи назардан қаралганда, Гегель "тўла радикал" сифатида намоён бўлади: ўзгаришлар муқаррар ва натижалари узоққа кетувчи ўтишлар ёрдамида амалга оширилади.

Айни пайтда, Гегель барча муҳим нарсалар юқорироқ даражадаги синтез шаклида сақланиб қолади, дейди. Зарурий сифат сакрашлари ҳар доим юқорироқ даражада тезисни ҳам, антитезисни ҳам сақлаб қоладиган синтезга олиб боради. Шундай қилиб, мавжуд шакллар сақланиб қолади, бунда олдин "мавжуд бўлган" янги, кенг ўзаро алоқага жойлаштирилишига диққатни қаратиш лозим.

Гегель таълимотини радикал ёки консерватив руҳда умумий талқин қилишда, ҳамма нарса биз янги синтез йўналишига нимани таъкидлаётганимизга боғлиқ: инкорними ёки сақлаб қолишними?"[292]

Гегель тарихга ўта оптимистик муносабатда бўлади.

Гегелнинг диалектик назарияси тарихий оптимизмни кафолатлайди. Тарих олдинги даврлардаги энг яхши жиҳатларни сақлаб қолади. Аслида шундайми? Биз бизнинг даврimиз ўтмишдан энг яхши нарсаларни синтез қилган деб ишонч билан айта оламизми? Барча ўзгаришлар юқорироқ даражага олиб борадими? Унда кўпчилик ўзгаришлар турли гуруҳлар ва маданиятлар ўртасидаги низолар натижасида келиб чиқишини ва бу жараёнда бири йўқотиб иккинчилари топишини қандай изоҳлаш керак ва Гегель фалсафаси тарихий ғолибларни легитимлаштириш эмасми, бу легитимлаштириш сиёсий "калтабинлик" бўлмайдими?

Бунга жавобан шуни айтиш мумкинки, биз ҳамма нарсани қамраб олувчи ва унда ҳеч нарса йўқолмайдиган синтезга *бугун* эришмоқчи эмасмиз. Бунга тарихнинг *пировардида* эришиш мумкин. Бироқ бу ваъда диалектик инкорнинг бутун назариясини мавҳум ва спекулятив, худди, "охирида ҳаммаси яхши бўлади" деб соддадиллик билан умид қилиш каби ҳодисага айлантириб беради.

Бундан ташқари, эътироз билдириш мумкинки, нимани сақ-

---

[291] 16-бобга қаранг.

[292] Шу бобнинг "*Рефлексия, диалектика, тажриба*" бўлимига қаранг.

қаб қолиш лозимлигини *биз эмас, тарих* ҳал қилади. Алоҳида бир гуруҳ йўқотиш деб нарса, аслида тарих нуқтаи назаридан нейтрал ёки ижобий ҳодиса бўлиши мумкин. Бироқ бу жавоб яхшилик ва ёмонлик муаммосини оппортунистик ҳал қилишга яқинроқ. Нима бўлган бўлса, ҳаммаси яхшиликка! Бундай ёндошувда яхшилик ўзи нима экани ва тарих қайси томонга ҳаракатлантираётганини аниқлаш қийин.

Гегель фалсафасида ахлоққа ўрин йўқ.

Гегель таъкидлашича, адолатлилик ва тўғрилик мезонлари тарих бизни доимо таъминлаб турадиган тушуниш уфқлари доирасида жойлашган. Табиий объектив ҳуқуқ мавжуд эмас. Ким енгса, ўша ҳақ. Бу эса, Гегель фалсафасида ахлоққа ўрин йўқлигини билдиради.

Бу далилга қарши эътироз билдириб айтиш мумкинки, Гегелга кўра, тарихнинг мақсади оқил ва эркин жамият. Бу мақсад объектив ва тарихдан ташқарида.

Бироқ бу аксилдалил ишончни тўла таъминлай олмаслиги мумкин, чунки мақсад келажакнинг бир қисми, ҳар бир индивид эса, дунёга ўзига хос нуқтаи назар билан қараши керак.

Муайян маънода, ахлоқ Гегель тафаккурида муҳим ўрин тутади, яъни у мавҳум ҳуқуқ, *ахлоқийлик* ва *ахлоқ* ўртасида аниқ чегара қўяди *(die Sittlichkeit)*[293]. Биринчи икки соҳа Кант томонидан юридик ва ахлоқийликни қарама-қарши қўйишга мос келади. Бироқ бу ўринда, бошқа жойлардаги каби Гегель дуалистик тафаккурни танқид қилади. *Абстракт ҳуқуқ* ва абстракт *ахлоқийлик* аслида айнан *ахлоқда* бир-бирига қўшилган. Ахлоқ бу муайян оилавий, табақавий, давлат алоқалари бўлиб, уларда мавҳум ҳуқуқ ва ахлоқийлик бириккан. Шундай қилиб, Гегель тафаккурида марказий ўринни эгаллайдиган ахлоқ унга тескари ҳолатни тиклаб қўйиш нотўғри эканини кўрсатади.

Ниҳоят, энг "қатъий" эътироз қуйидагича ифодаланади:

Гегель диалектикаси – бу беъманилик.

Гегель диалектика деб айтадиган нарса аслида, эмпирик фан (психология) ва квазимантиқнинг бетартиб қоришмаси.[294] Бу радикал эмпирицизм руҳидаги далил: эмпирик фан ва дедуктив мантиқдан бошқа тадқиқотнинг қонуний усуллари йўқ. Лекин бу — эмпирицизмнинг ўзи муаммоларга тўла деганидир.

Шундай қилиб, биз диалектика трансцендентал фалсафанинг "юмшатилиши" сифатида тушунилиши мумкинлигини кўрсатмоқчи бўлдик. Лекин бу Гегель фалсафаси муаммосиз ва бехато, дегани эмас.

---

[293] *Ҳуқуқ фалсафасига* қаранг.

[294] Афтидан Гегель ана шундай эмпиристик танқид қилишга ҳам тарафдор. *(A History of Political Theory. 3 rd. edition.* –London, 1963) Эҳтимол, у трансцендентал фалсафа билан ҳеч қачон шуғулланмаганлиги учундир (бу муаллиф жумладан Кантни ҳам эслан чиқариб юборади).

21-б о б. Маркс — ишлаб чиқарувчи кучлар ва синфий кураш

Ҳаёти. Карл Маркс (Karl Marx, 1818—1885) келиб чиқиши яҳудий бўлган бой немис адвокатининг ўғли эди. Ёшлигида Маркс юнон материализмини қизиқиб ўрганди. Унинг докторлик диссертацияси Демокрит ва Эпикур таълимотига бағишланган эди. Унга ўша даврдаги сўл гегелчилик катта таъсир ўтказди.

Бир мунча вақт у либерал «Рейн газетаси» (Rheinische Zeitung)да журналист бўлиб ишлади. 1843 йилда Пруссия ҳукумати бу газетани тақиқлаб қўйганидан кейин, Маркс Парижга кетди ва у ерда француз социалистлари билан алоқа ўрнатди. Францияда у Фридрих Энгельс (Friedrich Engels, 1820—1895) билан учрашди, улар ўртасида бутун умр давом этган дўстлик ва яқин ҳамкорлик вужудга келди. Энгельс, Маркс Британия иқтисодий назарияси билан, шунингдек, Англиядаги иқтисодий ва ижтимоий шароит билан танишди (Энгельс узоқ вақт Манчестердаги фабриканинг эгаси бўлган эди).

Бирмунча вақт ўтгандан кейин Маркс ўзининг сиёсий фаолияти учун Франциядан чиқариб юборилди ва Брюсселга борди. Коммунистлар иттифоқи тузилиши муносабати билан Маркс ва Энгельс унинг фаолият дастури бўлган *«Коммунистик Манифест»*ни *(Die Kommunistische Manifest,* 1848) ёзишди.

1848 йил Революцияси вақтида Маркс Рейн вилоятига қайтиб келди, бироқ революция мағлубиятга учрагандан кейин Лондонга кетиб қолди ва умрининг қолган қисмини, асосан, шу ерда ўтказди.

1864 йилда у мақсади бутун дунё пролетарларининг манфаатини ифода қилиш бўлган *Халқаро ишчилар ҳамдўстлиги (Биринчи Интернационал)*ни тузишда фаол иштирок этди. 1871 йилда Париж Коммунаси мағлубиятга учрагандан сўнг Биринчи Интернационал тарқатиб юборилди. Ўшандан кейин Маркс асосий эътиборини илмий тадқиқотларга қаратди ва сиёсатда фаол иштирок этмади.

Асарлари. Унинг асарлари орасида энг машҳурлари қуйидагилардир: *"Иқтисодий-фалсафий қўлёзмалар" (Ökonomisch-Philosophische Maniskripte,* 1844—45*), "Немис мафкураси" (Die Deutsche Ideologie,* 1845-1846*), "Сиёсий иқтисод танқидига кириш" (Grundresse der Kritik der Politischen Ökonomie,* 1859*)* ва *"Капитал" (Das Kapital,* 1867*).*

Диалектика ва бегоналашув

Маркс дунёни *изоҳлаш*нинг ўзидан қониқмасди, у дунёни *ўзгартириш*ни истарди. Шунинг учун Маркс сиёсий *назария*ни сиёсий *фаолият*нинг бир қисми деб биларди. Сиёсий назария ҳақиқатни идрок қилиш эмас. Сиёсий назария — ижтимоий ўзгартиришларни амалга ошириш ёки уларга қарши сиёсий курашлар қуролидир.

Марксниг илмий тадқиқотлари соф фалсафий бўлмасдан, тарих, социология, иқтисодий назария ва фалсафани ҳам қамраб олади. Фалсафий таҳлил, эмпирик изланишлар ва долзарб сиёсий муаммолар ўртасидаги чегаралар Маркс учун ўзгарув-

чан ҳисобланади. Гегелчи сифатида у фалсафани алоҳида *ажратиб олишни* истамасди. Воқеликда иқтисодиёт фани, социология, тарих ва фалсафа бир-бирига қўшилиб кетган.

Маркс таълимотига кўра, сиёсий иқтисод — капиталистик ишлаб чиқариш усули ҳақидаги илмий назария — фавқулодда муҳим фандир. Тарихнинг умумий фалсафаси иқтисодий қонунларнинг ўзаро боғлиқлиги назарияси, тафаккур усуллари ва институтлари билан бирга сиёсий иқтисодга қўшилган. Биз марксизмни, биринчидан, тарихий, ижтимоий ва фалсафий масалаларни тушунтиришга даъво қилувчи назария экани, иккинчидан, бу тушунтириш шундай тушунтиришки, унга бирорта ҳам фалсафа ёлғиз ўзи лаёқатли эмаслигини назарда тутишимиз керак. Айнан сиёсий иқтисод фан сифатида фалсафага ҳам, фалсафа тарихига ҳам янги нуқтаи назарни таъминловчи асос ҳисобланади. Бироқ биз аввало, Гегелдан Марксга ўтишнинг фақат фалсафий жиҳатларини баён қиламиз. Бундай ўтишнинг босқичлари Маркс томонидан диалектиканинг ва бегоналашув концепциясининг ривожланиши; у томонидан базис ва устқурма асосида таклиф қилинган тарихни тушуниш ва, шунингдек, сиёсий иқтисоднинг фойда назарияси ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш муносабатлари концепцияси сифатида ишланиши ҳисобланади.

Марксни кўпинча Гегель фалсафасининг давомчиси сифатида билишади. Гегель назарида, дунё тарихий жараён бўлиб, унинг асосида *ғоялар* ривожи ётади. Маркс ўз таълимотида Гегелнинг дунё диалектик тарихий жараён эканлиги ҳақидаги тасаввурини сақлаб қолади, бироқ унинг ўзагини *моддий турмуш*нинг ривожи ташкил қилади, дейди.

Гегелни «идеалист», Марксни эса «материалист» деб тасвирлаш — масалани соддалаштиришдир. Биз юқорида, Гегелнинг ижтимоий ва моддий омилларни тадқиқ этганини баён қилган эдик.[295] Биз, шунингдек, Маркс ҳам онтологик маънода материалист бўлмаганини кўрамиз.

Гегель асарларида тарих «бошида» идеализм туради ва Маркс уни «оёққа» (материализм) қўйди деганда, тарих оёғи билан юриши, лекин боши билан ўйлаши кераклигини қўшиб қўйиш лозим эди. Бошқача айтганда, бу ўринда биз «ёки-ёки» типидаги эмас, «у ҳам — бу ҳам» типидаги вазиятни учратамиз. Бу ўринда охиргиси тарихда ҳам моддий-иқтисодий, ҳам маданий-интеллектуал омиллар роль ўйнашини назарда тутади. Диалектиклар сифатида, Гегель ҳам, Маркс ҳам шу фикрга қўшилишади. Айни пайтда, Гегель маданий интеллектуал омилга (=*Geist руҳ*) Марксдан кўра кўпроқ урғу берса, Маркс моддий-иқтисодий жиҳатларни Гегелдан кўра кўпроқ тартиблайди.

Мана шу изоҳни назарда тутиб, биз Гегель «диалектик идеализми» ва Марксниng «диалектик материализми» ҳақида сўз юритишимиз мумкин.[296]

---

[295] Масалан, 20-бобга қаранг.

[296] *Диалектик материализм* ибораси Маркс томонидан таклиф қилинмаган. Шарқий Европанинг собиқ социалистик мамлакатларида расмий марксизмни кўпинча *диалектик* ва *тарихий материализм,* деб аташади. Бу асосан, Маркс, Ленин ва Энгельс қоидаларининг шўроларча талқини эди.

Биз диалектика ҳақида кўп гапирмаймиз, чунки бу масала Гегель муносабати билан муҳокама қилинди.[297] Диалектика ҳар *доим тадқиқот предмети билан белгиланган* туфайли Маркс диалектикасининг баёни ҳам айни пайтда унинг «материализми»нинг баёни бўлади.

Гегель фалсафаси муносабати билан биз кўриб чиққан диалектиканинг асосий қоидаларини қисқача таърифлаймиз.

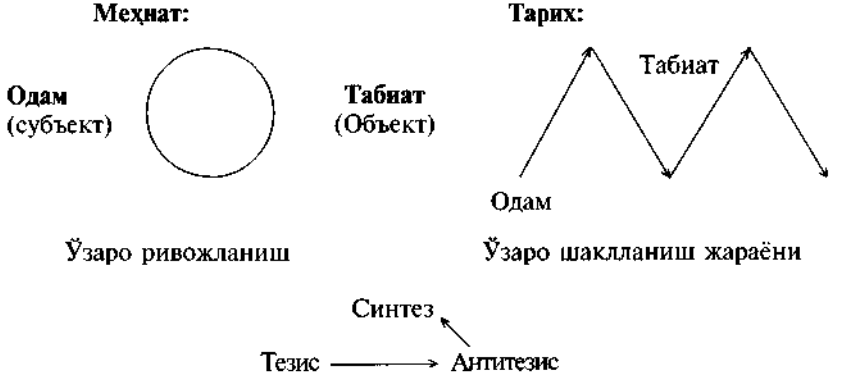
1) Ривожланишни диалектик *бартараф қилиш* деб, яъни антитезис тезисни бартараф қилади, шаклида тасаввур қилишимиз мумкин. Бу бартараф қилиш қуйидагича тушунилади:

Бартараф қилиш.

1. Инкор
2. Сақлаш.
3. Юқорироқ даражага кўтариш.

2) Меҳнат жараёни мутаносиб тарзда инсон ва табиатнинг ўзаро ўзгариши сифатида олинади.

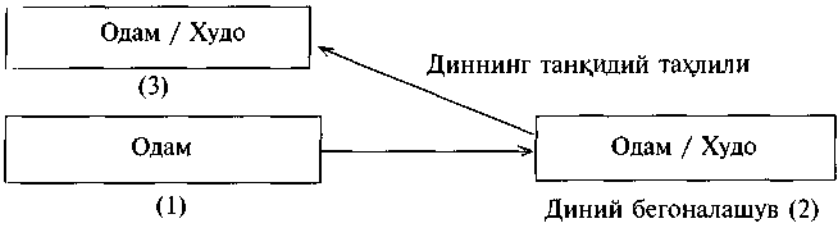
3) Тарих табиат ва одамнинг ўзаро шаклланиш жараёни сифатида талқин қилинади:



Бу диалектика равшанроқ бўлиши учун Маркснинг *бегоналашув (Entfremdung)* назариясини қисқача баён қиламиз. Бу назарияни Маркс Гегелнинг кучли таъсири остида ишлаб чиққан эди.

Бу назариянинг ғоясини Маркс *динни* танқид қилишда қуйидаги диалектик тафаккур усулидан фойдаланган сўл гегелчи Людвиг Фейербахдан (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872) олган эди.

[297] Масалан, 20-бобда.



1. Аввал одамлар бегуноҳ бўлиб, ўзаро уйғунликда яшайдилар.

2. Вақт ўтиши билан одамлар Худо тимсолини яратадилар. Бунда улар Худони одам яратганини англамайдилар. Улар бу Худони ўзларидан *фарқ қилувчи,* таҳдид солувчи ва жазоловчи ташқи куч сифатида тушунадилар. Аслида, Фейербахнинг фикрига кўра, бу Худо инсон атрибутларининг ташқи манифестацияси ҳисобланади. Худо одамни яратмади, балки одам Худони яратди.

Одам энди ўзи ва аслида ўзининг ташқи ифодаси бўлган ташқи куч ўртасида гўё иккига бўлинади. Мана шу *иккига бўлиниш — бегоналашув*дир: одам ўзининг бўлагига ёки ўзига *бегона бўлиб қолади.*

Мана шундай бегоналашган ҳолатда ҳам одам Худони *мустақил куч* сифатида, ўзини эса *кучсиз*, деб идрок этади. Инсон ўзи томонидан яратилган Худо тимсолининг қулига айланади. Одам ўзи яратганнинг таҳдиди ва танқидига учрайди.

3. Мана шу бегоналашувни бартараф қилиш учун инсон ўзи билан Худо ўртасидаги ҳақиқий муносабатларни билиши керак. У ташқи куч, деб тасаввур қилаётган Худо, унинг ўзи яратган нарсадан бошқа нарса эмас.

Фейербах бу бегоналашувни бартараф қилиш учун динни танқидий таҳлил қилиш кифоя қилади, деб ҳисоблар эди. Агар одамлар ўзлари билан худо ўртасидаги ҳақиқий муносабатни англашса, улар динга ишонмай қўядилар. Энди улар оғриқли икки қисмга бўлиниш ҳолатида яшамайдилар, ўзлари билан ўзлари, ўзлари яратган нарса билан ярашиб оладилар.

Бизнинг мақсадимиз Фейербах атеизмининг ҳақиқийлигини баҳолаш эмас (Худонинг мавжудлигига қарши далиллар келтиришда бу атеизм эътирозлардан холи бўлолмайди). Биз учун муҳими бегуноҳлик ҳолатини (бартараф қилишни) ҳам қамраб оладиган диалектик схема бўлиб, динни танқид қилиш шу бегоналашувни енгиб ўтиш воситасидир. Шундай қилиб, биз яна уйғунликка, лекин юқорироқ даражадаги уйғунликка келамиз, чунки одамлар мана шу жараёнлар ёрдамида ўзлари ҳақида биринчи уйғунлик ҳолатида билмаган нарсаларни билиб оладилар.[298]

---

[298] Мана шу схемани ота-онасига қарши чиқаётган ўспиринниинг хулқ-атворига тадбиқ қилиб кўринг.

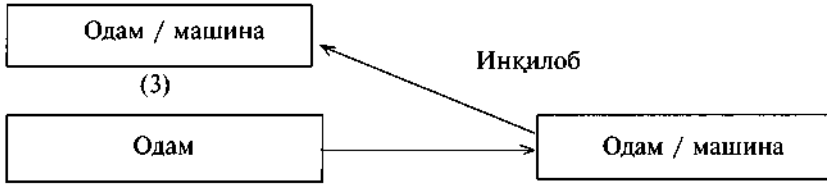
Маркс ана шу диалектик схемани қурол қилиб олади. Лекин у сўл гегелчи Фейербах сингари, назарий танқиднинг ўзи кифоя, деб ўйламайди. Одамлар чидаб бўлмас моддий шароитларда яшаб, диний таскинга эҳтиёж сезар эканлар, ҳеч қандай назарий далиллар диний, бегоналашув ҳиссини бартараф эта олмайди.[299] Диний бегоналашувни бартараф қилиш *иқтисодий* бегоналашувни бекор қилишни тақозо этади.

Бу ўринда биз «материализм» ҳақидаги Маркс версиясига дуч келамиз. Диний бегоналашув сиёсий ва ижтимоий бегоналашувга асосланади, улар эса, ўз навбатида, иқтисодий бегоналашувга асосланади. Шу маънода иқтисодий («моддий») омил маънавий омилдан *устунлик* қилади.

Маркс:

Диний даража
Сиёсий ва ижтимоий даража
Иқтисодий даража

Маркс одамнинг диний асосда бегоналашуви ҳақидаги ғояни қабул қилади. Бироқ, бегоналашувнинг бу тури Маркс учун энг муҳим нарса эмас. Диний бегоналашув — бу капиталистик жамиятда мавжуд бўлган умумий бегоналашувнинг фақат бир жиҳати, холос.



Меҳнат (тарих) капиталистик жамиятда бегоналашувни майдонга келтиради.

Ҳайвонларга қарама-қарши ўлароқ одамлар яшаш учун ишлашлари ва маҳсулот ишлаб чиқаришлари зарур. Уларнинг меҳнати қўшимча маҳсулотни яратади.[300] Шунинг учун одам ва табиат муносабати диалектик ўзаро алоқада бўлиб, ундаги томонларнинг ҳар бири иккинчисини ўзгартиради. Тарих айнан ана шундай ривожланишнинг орқага қайтмас диалектик жараёни бўлиб, унда табиат одамнинг меҳнати туфайли ўзгариб

---

[299] Қаранг. Психологик таҳлил: баъзан психиатрнинг сўзлари ёрдам бермайди ва муаммони ҳал қилиш учун муҳитни ўзгартириш ёки медикаментлар билан даволашни қўллаш керак.

[300] Қуйироқда «Ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш муносабатлари»га боғлиқ бобга қаранг.

боради, одамнинг борлиғи эса, тайёрланган маҳсулотлар орқали бавоситалашиб боради.

Капиталистик жамият табиатни анча ўзгартириб юборди. Одамлар ўзларини фабрикалар ва шаҳарлар билан ўраб олдилар. Бироқ энг радикал иккига бўлиниш капиталистлар ва пролетарлар, шунингдек, инсон ва унинг меҳнати маҳсулотлари орасида юз берди. Одам энди ўзи яратган нарсаларнинг хўжайини бўлмай қолди. Энди улар унинг кўз ўнгида мустақил куч сифатида намоён бўлиб, уни ишлаб чиқариш учун меҳнат қилишга мажбур эта бошлади. Капиталист капитални инвестиция қилиши ва рақобат олиб бориши зарур, ишчилар эса, ҳалокат ёқасида турмуш кечирадилар. Машиналар ва уларнинг ривожланиши одамнинг келажагини белгилайди, аксинча эмас.

Шу ўринда биз муҳим қоидага етиб келдик. Ўз давридаги (XIX аср ўрталаридаги) капиталистик жамиятда одамнинг деградациялашуви Маркснинг ғазабини келтиради. Шунинг учун ҳам муҳими, у деградацияни капиталистга ҳам, ишчига ҳам алоқадор деб ҳисоблайди. Уларнинг ҳар иккиси иқтисодий тизим томонидан қулга айлантирилган. Деградация фақат ишчининг эмас, балки умуман *инсоннинг моддий қашшоқлашувида* ифодаланади. Одам ташқи кучлар ўзини эркин ва ижодий мавжудот сифатида англашга ҳалақит бераётган буюмлашувга ва меҳнат жараёнининг босимига бўйсунади. Одамлар машина сифатида иш бажаришга ва ўзлари томонидан яратилган, бироқ энди ўзлари эгалик қила олмайдиган кучларга бўйсунишлари керак. Одамлар — капиталистлар ҳам, ишчилар ҳам мана шу буюмлашган дунё томонидан шакллантирилади. Улар ўзларини капиталистик жамиятда ҳаракат қилаётган «ўзгартирилган» табиатга нисбатан *ожиз* деб сезадилар. Одамлар ўзлари ва дўстларини «нарсалар»: ишчи кучи, хизматчи, рақобатчи сифатида кўра билади.[301]

Шундай қилиб, бегоналашув ишчиларнинг моддий қашшоқлашувига ва капиталист ҳамда ишчининг инсоний деградациясига тааллуқлидир.

Бугун баъзиларнинг айтишича[302], собиқ мустамлакаларда кўпчилик одамлар моддий қашшоқликда яшашига қарамасдан, Шимолий Америка ва Европада моддий истеъмол даражасининг ўсиши асосий тамойил бўлиб қолмоқда. Бироқ бунда инсоннинг бегоналашув даражаси ўсиб бормоқда: тараққиёт ва инсон ҳамда инсоний муносабатларнинг «буюмлашуви» олдида ожизлик ҳисси кучайиб боради.[303] Шунинг учун Маркснинг илк асарларида асосланган бегоналашув концепциясининг буюмлашув жараёнларининг экзистенциалистик культурологик танқид билан қўшилиши юз бермоқда. Айни пайтда, бир қатор

---

[301] Бўлмоқ ёки эга бўлмоқ (to be ва to have) ҳақидаги экзистенциалистик мунозараларга қаранг.

[302] XX асрнинг 60-йилларида «Ёш Маркс» атрофидаги мунозараларга қаранг. (Шунингдек, юқоридаги тўртинчи изоҳга қаранг).

[303] Қаранг: *Gabriel Marcel.* Esquisse d"une phenomenologie l" avoir. — Paris. 1935.

муаллифлар «ёш» ва «етук» Марксни фарқлаш кераклигини уқтирмоқдалар. Бегоналашув муаммолари устида ишлар экан, Маркс Гегель, Фейербах ва бошқалар томонидан яратилган фалсафий уфқнинг таъсир доирасида эди. ҳақиқий Маркс эса, оригинал олим сифатида фақат сўнгги асарларида, айниқса, капитализм таҳлил қилинган "*Капитал*"да намоён бўлади[304].

Маркс шу маънода «материалистки», у ўз таълимотида диний ва маънавий ҳаётни белгилашда иқтисодиётга ҳал қилувчи ўрин ажратади. Бироқ у *моддий қадриятлар*, пул ва буюмга *эгалик қилиш*ни *идеал* сифатида кўрадиган маънодаги материалист эмас. Аксинча, «эгалик»ка интилишни у деградация деб ҳисоблайди.[305] Бу ўринда Маркс Аристотелнинг мумтоз идеалини қабул қилади, унга кўра, инсон онгли, эркин ва ижодкор мавжудотдир: кучсизлик ва буюмлашув ана шу фундаментал инсоний атрибутларни бузади.

«Материалист» тушунчасининг маъноларидан бири инсонни доимо ва аввало, ўз моддий манфаатидан келиб чиқадиган мавжудот *сифатида* талқин қилиш билан боғлиқ.[306] Маркс бундай маънодаги материалист эмас. Аксинча, у инсоннинг бундай хулқ-атворини тарихнинг капиталистик босқичи учун хос, дейди.

Диалектик «триада»га қайтамиз. Шундай қилиб, капитализм даврида бегоналашув — *антитезис* сифатида намоён бўлади. Ўзларининг моддий аҳволи ёмонлашгани — капитализмнинг бўҳрони сабабли, ишчилар революцияни келтириб чиқарадилар. Улар ўз меҳнатларининг маҳсулотларини, шунингдек, машина ва фабрикаларни ўзларига бўйсундириб, ўзларининг инсоний мавқеини тиклайдилар. Буни амалга ошириб, улар ўзларини маҳсулотларда таниб оладилар ва улар билан яраша-дилар. Фейербах ҳам, инсон ўзининг илоҳий атрибутлари билан келишади, деб худди шундай ўйлаган эди.

Бегоналашув революция оқибатида бартараф қилинди. Одамлар онгли, эркин ва ижодкор бўлиб қолдилар. Кучсизлик ва буюмлашув йўқ қилинади. Инсон иқтисодиётни ўз назоратига олади ва шу йўл билан ўзини рўёбга чиқариш имконига эга бўлади.

---

[304] Масалан, структуралист марксистлар (Альтюссер ва бошқалар) томонидан югославиялик Праксис гуруҳи «гуманистик марксизмининг» танқид қилинишига қаранг.

[305] Ёш Маркснинг ишларига, масалан: *Иқтисодий-фалсафий қўлёзмаларига* (1844), Шунингдек, *E.Fromm.* Marx"s Concept of Man. New York, 1961 асарига ҳам қаранг.

[306] Ёш Маркснинг ишларига қаранг. Маркс фикрича, капитализм шароитида моддий манфаат асосий рағбатлантирувчи омилга айланади. Ҳақиқатан, пролетарлар очдан ўлмаслик учун курашишган, капиталистлар эса, бозордан йўқ бўлиб кетмаслик учун фойда яратишга ва капитал киритишга мажбур. Капитализмда ҳар бир киши тириклар орасида қолиш учун «пулни кўпайтириши» керак. Капиталист ва истеъмолчидаги буюмлашув ва очкўзлик тизимнинг қисмлари ҳисобланади. Маркс иқтисодиёт ижтимоий тараққиётнинг ҳал қилувчи омили деб ўйлаган эди. (Коммунизмгача бўлган барча жамиятларда). Бироқ муаммо шундаки, биз айни бир вақтда иқтисод макро даражада (жамият учун) ривожланишнинг ҳал қилувчи омили ва микро даражада (индивид учун) моддий манфаатдорлик асосий мотив эмас, деб айта оламизми?

Шундай қилиб, Маркс тарихни олға қараб, силлиқ ва бир маромда ривожланади, деб ҳисобламаган. Тарих олдинга сифат сакрашлари бўлган инқилоблар ёрдамида силжийди. Ўзгаришлар эса бетартибгача вазият анча ёмонлашади. Бироқ охир-оқибат трансформация юқорироқ тартибдаги синтез билан якунланади. Масалан, пролетар революцияси капитализм даврида юз бераётган кризислар туфайли амалга оширилади. У капитализм томонидан ривожлантирилган ишлаб чиқариш қобилиятини янги босқичга кўтаради, чунки саноат ишлаб чиқариши инсон назоратида бўлади. Капитализм шароитида ҳар бир одам ўзининг шахсий нуқтаи назаридан келиб чиқиб, оқилона ҳаракат қилади. Бироқ Марксга кўра, бутун тизим анархик тарзда фаолият юритади ва натижада ўзини емириб ташлайди. Индивидуал ҳаракатларнинг йиғиндиси кўзда тутилмаган натижаларга олиб келади. Шундай қилиб, капиталистик тизим, ҳеч бир одам олдиндан била олмайдиган ички мантиққа эга. Бироқ революциялар, шахс ва социум рационал маърифийлашган ва рационал бошқариладиган бўлиб қоладилар.

«Материализм»

Биз Маркснинг «моддий фойда — *идеалдир*» (*этик материализм*) дейдиган «материалист» эмаслигини айтиб ўтдик. У «барча мавжуд нарсалар моддий заррачалардан тузилган ва механик қонунларга бўйсунади» (*механистик-атомистик материализм*) дейдиган материалистлар тоифасидан ҳам эмас. Механистик материализм Маркснинг икки асосий қоидасига зид: 1) Барча ўзгаришлар ҳам *механистик эмас*. Ижтимоий-тарихий ўзгаришлар *диалектик хусусиятга эга*. 2) Олам — бу фақат ўзидан кичкроқ ажралиб чиқувчи кичик атомларгина эмас. Ижтимоий-тарихий воқелик ижтимоий мулоқот шакллари билан характерланади.

Марксни аввало, «иқтисодий моддий омиллар тарихий жараённи ҳаракатга келтирувчи куч» (тарихий материализм) мазмунидаги фикри учун материалист ҳисоблашади.

Маркс табиат фалсафаси билан махсус шуғулланмаган. «Марксча» табиат фалсафаси, асосан, Энгельсга тегишлидир.[307] Маркс ўз «материализми» тўғрисида гапирганда, аввало, у кўпроқ тарихий материализмни назарда тутади.

Афтидан, Маркс табиатни Аристотель тушунгани каби тушунади. Табиат қуйи шакллардан (тошлар, лой ва бошқалар) ва борлиқнинг олий шакли бўлган инсонгача иерархия ҳолида

---

[307] Энгельс «Табиат диалектикаси» деган мунозарали тушунчани киритди. Неомарксистик доираларда (масалан, Хабермас) у кўпинча жамият ва табиат ўртасидаги тафовутни йўққа чиқарадиган вульгар материализм ифодаси сифатида талқин этилади. Бироқ «табиат диалектикаси» тушунчасига Гегель ғоялари асосида фойдали мазмун ҳам берилиши мумкин, лекин бунинг учун айни пайтда Гегель идеализмини ҳам қабул қилиш керак.

тартибга солинган. Борлиқнинг турли шакллари ўртасида сифат сакрашлари юз беради. Масалан, одам ҳайвонлардан сифат жиҳатдан фарқ қилади ва улардан устун туради. Маркс «одам моддий», демайди, у онг «асосан», майда моддий зарраларнинг йиғиндиси, ҳам демайди. Маркс инсондан *юқори* бўлган борлиқ шакллари мавжудлигини ҳам эътироф этмайди. (Лекин бу атеистик хулоса деярли Аристотель фалсафасидан мантиқан қай даражада келиб чиқиши — бошқа масала).

Маркс Аристотелнинг одамга ҳамжамиятдаги одам, сифатидаги қарашига қўшилади. Одам айнан ҳамжамиятда ўзини турли ижтимоий гуруҳларда рўёбга чиқариш орқали биринчи бор ўзининг ким эканини кўрсатишга қодир бўлади. Бироқ Маркс учун меҳнат — бу *форматив* жараён. Бу билан у меҳнатга Аристотелдан кўра ижобийроқ баҳо беради. Меҳнат воситасида, дейди Маркс, ижтимоий институтлар шундай *ўзгариб кетадики*, янги тарихий босқичларда инсоннинг бошқа жиҳатлари рўёбга чиқиши мумкин. Капитализм даврида яшаётган одамлар шаҳар — давлатда яшаган одамларга нисбатан *бошқа* сифатларини намоён қилиши мумкин. Тарих — бу *форматив жараён* бўлиб, унинг воситасида *инсоният* ўзини рўёбга чиқаради.

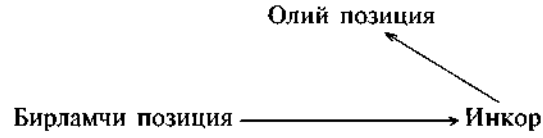
(Тушунарли тарихий сабабларга кўра, бундай нуқтаи назар Аристотелнинг фалсафий қарашига кирмаган эди.) Тарихни ўрганар эканмиз, биз инсоният ва ўзимиз билан танишамиз. Тарих шундай шаклланиш жараёники, унда одам одамга айланади ва тарихий жараёнларни бошқарадиган диалектика қонунлари, — дейди Маркс, — юқорида санаб ўтилган маъноларнинг сўнггисидагидай «материалистик» бўлиши керак. Бу «тарихий материализм»дан нима келиб чиқишини кўриб ўтамиз.

Тарихий материализм

Маркс, тарихий форматив жараёнда ҳал қилувчи ролни иқтисодий омиллар ўйнайди, деб ҳисобларди. Тарих — бу иқтисод тарихи, меҳнат тарихи. Иқтисодий турмушдаги сифат ўзгаришлари тарихни олдинга қараб бораётган, орқага қайтариб бўлмайдиган жараёнга айлантиради.

Бу орқага қайтмайдиган форматив жараён қуйидаги иқтисодий босқичлардан ўтади:

Бир иқтисодий босқичдан иккинчисига ўтиш сифат жиҳатдан сакраш бўлиб, иқтисоднинг муайян тўйиниш нуқтасига етиб бориши билан амалга ошади. Бундай сифат сакрашлари диалектик тарзда юз бериб, унда бир босқич юқорироқ босқич томонидан «инкор» ва «бартараф» қилинади.



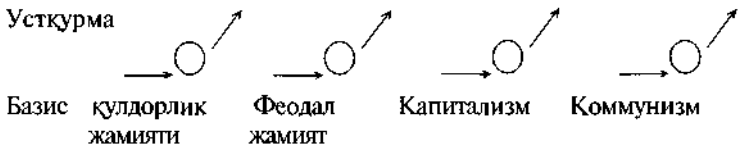
Биз шунинг учун ҳам, юқори позиция ва тараққиёт тўғрисида гапира оламизки, инкор, худди бир қиролни тахтдан тушириб ўрнига бошқасини ўтказгандай, бир иқтисодий тизимни бошқасига шунчаки алмаштириб қўймайди. Инкор бу ерда олиб ташлаш бўлиб, унда муҳим жиҳатлар ўртасида рационалроқ ўзаро алоқа ўрнатилади. Демак, тарих ҳеч нарса «йўқотмайди».

Гегелга ўхшаб Маркс ҳам, бир иқтисодий тизимнинг иккинчиси томонидан олиб ташланиши шу маънода заруран амалга ошириладики, меҳнат ва иқтисод охир-оқибат тегишли ўзгаришларни, бу ҳақда алоҳида инсон нима деб ўйлаши ёки фараз қилишидан қатъий назар, келтириб чиқаради. Бу жараёнга индивидлар ҳеч қачон ўзларининг субъектив инжиқликлари билан таъсир ўтказа олмайдилар. У, гарчи одамлар ўзларининг унда иштирок этаётганларини англамасалар ҳам, (Маркс томонидан тарихий диалектика қонунлари кашф этилгунга қадар) давом этаверади.

Маркс учун, Гегель учун бўлгани каби руҳ *(der Geist)* эмас, иқтисод фундаментал ҳисобланади. Муайян маънода бизнинг фикрларимиз иқтисодий моддий шароитларнинг инъикоси ҳисобланади. Шунинг учун иқтисодий моддий омиллар *базис* дейилади, дин, фалсафа, этика, адабиёт ва бошқаларга ўхшаш маданий феноменлар *устқурма* дейилади.

Ўзининг ашаддий кўринишидан тарихий материализм қуйидаги қоидаларни келтириб чиқаради: 1) Тарихни ҳаракатга келтирувчи куч устқурма эмас, базисдир. 2) Базис устқурмани белгилайди, унинг аксича эмас.

Шундай қилиб, қуйидаги схема вужудга келади:



Мана шундай ашаддий шаклда тушуниладиган тарихий материализм иқтисодий *детерминизм*га айланади. Тарихнинг бориши ҳам, одамларнинг фикрлари ҳам, иқтисодий-моддий ҳолатлар билан белгиланади. Айтиш мумкинки, одамлар эркин фикр юрита олмайдилар, фикрлари эса, воқеаларга таъсир ўтказа олмайди.

Бундай ашаддий кўринишдаги иқтисодий детерминизм номаъқул бўлиб қолади.

а) У мустақил рационалликдан воз кечишни тақозо қилади. Бизнинг фикрларимиз ҳар доим рационал *мулоҳазалар* билан эмас, иқтисодий сабаблар билан белгиланади. Биз ўзимиз ҳақиқий деб ҳисоблаган нарса тўғрисида эмас, нимани *фикрлаш лозим* бўлса, ўша ҳақда фикр юритамиз. Бироқ бундай назария ўзига ўзи қарши чиқади, чунки унинг ўзи ҳам баъзи иқтисодий сабабларнинг натижаси бўлиб чиқади. Унда бу назарияни ҳақиқий, деб бўлмайди, чунки бугунги шароит ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлган Марксниng фикрларини белгилаган шароитларидан фарқ қилган.

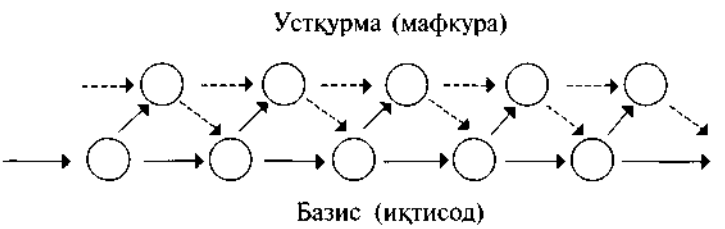
б) Бу иқтисодий детерминизм диалектик хусусиятга эга эмас, чунки у икки хил ҳодиса ҳисобланган иқтисод ва тафаккур ўртасида қатъий чегара қўяди ва ўзи кейин, улардан бири иккинчисини белгилайди, деб айтади. Икки *мустақил* ҳодисанинг бундай *кескин дуализми* диалектикага зиддир. Диалектик тафаккурнинг асос қоидаларидан бири шундаки, бир ҳодиса (иқтисод) нисбатан иҳоталанган ҳодиса сифатида англаниши *мумкин эмас*. Иқтисод жамиятнинг бир қисмидир. Иқтисодий детерминизм иқтисод ва тафаккурнинг нодиалектик қарама-қаршилигини тақозо қилар экан, Маркс бу омилларнинг ўзаро алоқадорлигига аниқ ишора қилган эди, демак, унга бундай иқтисодий детерминизмни тиркаш асосли эмас.

в) Маркс асарларида шундай қоидалар борки, бу қоидалар унинг иқтисодий детерминист[308] бўлмаганини тасдиқлайди. Гар-

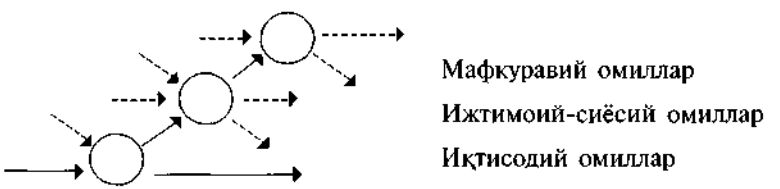
[308] *"Немис идеологияси" бўлимига* қаранг.

ши, у баъзи ўринларда кўп маъноли ибораларни қўллаган бўлса ҳам.

Шундай қилиб, биз базис устқурмани белгилайди, деган ибора вулгар марксизмга тааллуқли, дейишимиз мумкин. Демак, Маркснинг тарихий материализмини қуйидагича талқин қилишга асос бор: иқтисод ва тафаккур бир-бирини ўзаро белгилайди, бироқ иқтисод ҳал қилувчи роль ўйнайди.



Бундан ташқари, биз бу схемани унга иқтисодий ва концептуал омилларга қўшимча *ижтимоий-сиёсий* омилларни киритиб, тўлдиришимиз мумкин.



Бу — тарихнинг Марксча материалистик концепциясининг содда, лекин қабул қилса бўладиган талқини. Бироқ у бир маъноли эмас.[309] Биз санаб ўтилган барча омиллар ўз ролини ўйнайди, лекин ҳал қилувчи роль ёки устиворликка иқтисод эга, десак, нимага эришамиз? Бу ҳолатни қуйидаги методологик қоида сифатида талқин қилиш мумкин: «Иқтисодий тушунтиришларни изланг!», *Ижтимоий-тарихий бутунликнинг ичида* асосий урғуни иқтисодий омилларга беринг! Бундай талқин бирмунча қатъийроқ, лекин Маркс ундан ҳам кўпроқ нарсани айтмоқчи бўлган эди. Биз буни қуйидагича талқин қилишимиз мумкин: «Устқурма базисга шу маънода таъсир ўтказадики, у базис учун зарур, лекин унга ўзгаришлар йўналишини белгилаб бера олмайди». Бу ўринда устқурма давлат, мафкура, тафаккур экани тасдиқланади ва *бутуннинг зарурий қисми* сифатида англанади, бироқ *ўзгаришлар,* ривожланишнинг янги йўна-

---

[309] Масалан, "*Сиёсий иқтисодни танқидга сўзбоши*" билан қиёсланг. Шу масала юзасидан мунозаралар муносабати билан масалан, А.Деборин (1881-1963) ва Н.Бухарин (1888—1938) in Konteversen *uber dialektischen und mechanistischen* Materialismus. Hrsg. Von O.Nedt. Frankfurt am Main, 1969. — позициясига қаранг.

лишлари базис томонидан белгиланади. Ёки биз, «устқурма базисга хизмат кўрсатишдан ташқари ҳам мавжуд бўлиши мумкин, лекин у ўзини ўзи ривожлантира олмайди», дейишимиз ҳам мумкин. Бу, албатта, соддалаштирилган талқин. Бундай талқин устқурма — давлатга, сиёсий омилларга, ҳодисаларга фақат мавжуд тамойилларни ўз тарихига эга бўлмасдан қўллайдиган ўзига хос инерт масса сифатида таъсир ўтказиш қобилиятини беради. Лекин янгилаш, у ёки бу маънода вужудга келтириш қобилияти фақат базисга тааллуқлидир.

Иқтисод ва тафаккур ўзаро алоқадорлигини кўриб чиқишда Маркс фикрича, иқтисод *меҳнатга* асосланади[310]. Меҳнат қуруқ табиий жараён бўлмасдан у ижтимоий, инсоний хусусиятга эга. У одамнинг ўзига хос фаолияти бўлиб, унинг ёрдамида инсон воқелик билан ўзаро таъсиротга киришади. Меҳнат ёрдамида биз буюмларни ва бавосита ўзимизни ҳам билиб оламиз. Меҳнат янги маҳсулотлар ва янги ижтимоий шароитларни вужудга келтиргани сабабли, биз бу тарихий жараён ёрдамида ўзимиз ва дунё ҳақида кўпроқ нарса билиб оламиз. Шундай қилиб, Маркс назарида меҳнат асосий *эпистемологик* тушунчадир. Айнан меҳнат *фаолияти* туфайли биз *билувчиларга* айланамиз. Бундай қараш классик эмпирицистлар томонидан таклиф қилинган ва индивид атрофида марказлашган одамни оптик тимсолларни заиф идрок қиладиган энг содда фотокамерага ўхшатадиган билиш моделига зид келади.

Агар меҳнат ва билиш ўзаро алоқадорлигининг шундай эпистемологик талқини тўғри бўлса, у биринчидан, базис ва устқурмани бир-бирига кескин қарши қўйишга ва мана шундай ажратишга асосланган иқтисодий детерминизмга зид яна бир далилдир. Меҳнат ва билиш диалектик жараённинг икки томонидир. Шунинг учун ҳам, меҳнат билишни белгилайди, дейиш нотўғри бўлади.

Энди марксистлар ҳимоя қилиши мумкин бўлган икки позициянинг турли *сиёсий оқибатлари*ни кўриб ўтиш мумкин. Биринчиси — бу қатъий иқтисодий детерминизмни ҳимоя қилиш, иккинчиси, устқурмага базисга фаол таъсир ўтказиш қобилиятини тиркаш. Биринчи позиция сиёсий пассивликка олиб боради. «Шароит етилгунча биз кутиб туришимиз керак». Иккинчи позиция эса, сиёсий фаолликни тақозо қилади.

Бундан ташқари, агар устқурма базис ва иқтисодий шароитлар томонидан яратилади, деб ўйласак, рақиблар билан *мунозара*га киришиш бефойда, чунки уларнинг нуқтаи назари далилларни ўзгартириш имконига эга бўлмаган моддий шароитлар билан белгиланган. Фақат моддий шароитнинг ўзгари-

---

[310] Бу ўринда меҳнат Маркс томонидан нотарихий (антропологик) фаолият сифатида эмас, муайян тузум белгилаган ва алоҳида ижтимоий формацияга киритилган жараён сифатида қаралади.

ши нуқтаи назарнинг ўзгаришига олиб келиши мумкин. Шундай қилиб, компания хўжайини билан баҳслашиб ўтирманг. Унинг мулкини мусодара қилинг ва ўзини жисмоний меҳнат билан шуғулланишга мажбур этинг. Фақат шундан кейингина у билан гаплашиб кўриш мумкин.

Бу яна сиёсий битимларга ҳам ишониш мумкин эмаслигини англатади. Чунки ҳамма нарсани битимлар эмас, иқтисодий куч ҳал этади.

Бу яна *парламент*га жиддий муносабатда бўлиш мумкин эмаслигини билдиради. Ҳокимият «парламентдан ташқарида» жойлашган, чунки у иқтисодий кучга асосланади. Парламент — бу бор-йўғи ҳукмрон иқтисодий муносабат ва шароитларнинг сиёсий ифодаси.

Шундай қилиб, на мунозаралар, на одамларнинг субъектив фикрлари, на парламент тизими аҳамиятга молик. Бу омилларнинг барчаси, асосан, базиснинг пассив инъикосидир. (Жон Стюарт Миллнинг бундай нуқтаи назарига қарши қаратилган ва биз қандай қилиб эркин фикр алмашиш йўли билан ҳақиқийроқ фикрга келишимиз мумкинлиги ҳақидаги қарашларга эътибор беринг) (Эрк тўғрисида).

Бошқача айтганда, радикал иқтисодий детерминизмни танлашнинг нохуш сиёсий оқибатлари шундоққина кўзга ташланади. Шунинг учун айтиш мумкинки, оқилона мувозанатни излаш муаммоси вужудга келади. Радикал иқтисодий детерминизм муаммоли бўлса ҳам, лекин иқтисодий-моддий шароитларнинг билиш шаклларига ўтказадиган таъсири ҳақидаги тасаввурларида жон бор. (Бироқ ана шу оқилона мувозанатнинг мезони қаерда, деган саволга жавоб топиш қийин ва мунозарали).

Қўшимча қиймат ва эксплуатация

Марксниг мумтоз либералист иқтисодчилар (Смит ва Рикардо)га қарши асосий далилларидан бири уларни *мавҳум*, атомистик фикр юритишда айблаш эди. Улар, асосан, тарихдан четда турган индивид тушунчалари ва нотарихий қонунлар асосида фикр юритишади. Бу иқтисодчилар иқтисод қандай қилиб *жамият* ва *тарих*да мавжудлигини нотўғри тушунишади.

Эркин тарзда бу далилни қуйидагича баён қилиш мумкин: Биз *талаб* ва *таклифга* асосланган нархни аниқлашимиз мумкин, айни пайтда, *талаб* эҳтиёж билан белгиланган. Бу ерда эҳтиёж харид қобилиятини билдиради. Бироқ биз камбағаллигимиз туфайли сотиб ололмаганлигимиз учун бирор товарга, масалан, озиқ-овқатга кучли зарурат сезишимиз мумкин. (Ҳозирги дунёда жуда кенг тарқалган вазият) Бу ҳолда бизнинг эҳтиёжимиз талабга айланмайди. Иккинчи томондан саккиз яшар

қизнинг бюстгалтер сотиб олишга бўлган «харид қобилияти» талаб сифатида ҳисобга ўтади, гарчи у бундай товарга эҳтиёж сезмаса ҳам.

Эҳтиёжлар ва, айниқса, харид қобилияти нотарихий эмас. Биз улар ким томонидан ва қандай шакллантирилади, деган масала устида бош қотиришимиз керак. Шундай ҳолатларни кўздан қочириш вулгар иқтисодий назария билан шуғулланишимизни англатади. Марксистик адабиётдаги умумий ўрин («Капитал»нинг иккинчи нашрига Энгельснинг сўзбошисига қаранг) вулгар иқтисодий назария ва мумтоз иқтисодиёт фани ёки сиёсий иқтисоднинг буюк назариётчиларини фарқлашда. Маркс ҳеч қачон Смит ва Рикардодан жуда кўп нарса ўрганганини яширмаган. Марксистик адабиётда инглиз сиёсий иқтисодини марксизмнинг уч манбаидан бири сифатида талқин қилинади. Улар қуйидагилар: 1) Немис идеалистик фалсафаси (Гегель), диалектика, инкор, бутунлик ва ҳоказо тушунчалар билан бирга; 2) Француз социализми (Сен Симон, Фурье ва бошқалар), буржуазия, ишчилар синфи, революциялар ва бошқа тушунчалар билан; 3) Инглиз сиёсий иқтисоди (Смит, Рикардо), айрибошлаш қиймати, эҳтиёж қиймати, капитал, ишлаб чиқариш, тақсимот ва бошқа тушунчалар[31].

Унда Марксниng мумтоз сиёсий иқтисод назариясига қўшган ҳиссаси нимадан иборат? Маркс ўзи энг муҳим хизматларидан бири деб *меҳнат* ва *ишчи кучи* ўртасидаги тафовутни аниқлашни кўрсатган эди. *Ишчи кучи* қийматга, яъни ишчи кучини ишлаб чиқариш учун зарур бўлган эҳтиёж предметлари қийматига эга бўлган товар. Ишчи кучидан фойдаланиш бу *қийматни* яратадиган *меҳнат*. Кейинроқ биз бу ғоялар ижтимоий ва сиёсий шароитларни ифодалаши ва, айни пайтда, Маркс томонидан капитализмни танқид қилиш учун асос бўлганини кўриб ўтамиз.

Бир томондан, ўзи қондирилаётган эҳтиёжни назарда тутиб, товар эҳтиёж қиймати сифатида рўёбга чиқса, иккинчи томондан у харид қиймати. Бозор ёрдамида айнан харид қиймати белгиланади. Капитализм шароитида ҳамма нарса, жумладан, *ишчи кучи* ҳам *товар*га айланади. Мана шу ҳамма нарсани қамраб олувчи товар бозорида фақат буюмни буюмга эмас, балки ишчи кучини иш ҳақига ҳам айирбош қиламиз. Кўпинча ишчи ўз кучидан бошқа ҳеч нарсага эга бўлмайди ва уни харид қилмоқчи бўлганга, яъни иш ўринлари ва ишлаб чиқариш воситалари эгасига сотади. Ишчи кучининг нархи — шу ишчининг иш ҳақи. Биз буюмни буюмга, масалан, бир қоп тузни

---

[31] Маркс таълимотида бу тушунча янгича талқин қилинди. (Ғарб ижтимоий фалсафаси вакиллари томонидан Маркс ва марксизмнинг асосий тушунчаларини алқин қилиш ҳақида Қаранг: *A. Dictionary of Marxist Thought.* Ed. by T.Bottomore. –Oxford, 1983- *B.K.*)

иккита эчки терисига айирбош қилсак, унда қиймат ўсмайди.[112] Бу ўринда, ҳар икки иштирокчи ҳам, қанча берса, шунча олади, ёки улардан бири иккинчиси ҳисобига кўпроқ олади, лекин барибир қиймат ўсмайди. Унда қандай қилиб *қийматнинг ўсишини тушунтириш* мумкин? Баъзи мутафаккирлар меҳнат тақсимотига ёки ихтисослашишга ишора қилишса, бошқалари янги ер участкалари ва захираларидан фойдаланишни кўрсатади. Маркс учун *қийматнинг меҳнат* жараёнида *яратилиши* бирламчи нуқта бўлиб ҳисобланади. Бошқача қилиб айтганда, бозор иқтисодий шароитида товар ҳисобланган ишчи кучи ноёб хусусиятга эга. Бу товарни истеъмол қилиш жараёнида қийматнинг ўсиши юз беради.

Ишчилар томонидан яратилган қийматлар кейинчалик нима бўлади? Ишлаб чиқариш харажатлари қопланиб, ишчи ўз кучини тиклаш учун зарур бўлган иш ҳақини олгач, муайян қўшимча қиймат, яъни ишчи меҳнатининг ҳақ тўланмаган қисми қолади. Бу қўшимча қиймат ишчи кучини сотиб олган шахс томонидан фойда сифатида ўзлаштирилади. Қўшимча қиймат ҳақ тўланмаган меҳнат сифатида уни яратмаган одамга ўтар экан, Маркс фикрича, ишчилар, турмуш даражасидан қатъи назар, капиталистлар томонидан *доимо эксплуатация қилинади*. Капиталистик тизим қўшимча қийматни ўзлаштиришга асосланган. Эксплуатация мутлақ ёки нисбий қашшоқланишдан бошқа нарса эмас. Бозорда ишчи кучини сотиб оладиганлар ўзаро рақобат қилишади. Банкротлик хавфи уларни ҳаддан ташқари кўп истеъмол қилишдан тийилиш ва капитални ишчи кучининг бошқа харидорларига нисбатан рақобатбардошликни кучайтириш мақсадида технология сингари соҳаларга капиталнни реинвестиция қилишга мажбур этади. Демак, рақобат туфайли қўшимча қийматнинг бир қисми реинвестиция қилинади (капиталга ўтказилади) ва, шундай қилиб, капиталистик тизимнинг экспансияси учун асос таъминланади.

Шундай қилиб, биз энди қўшимча қиймат қандай қилиб Марксннинг капиталистик жамият назариясидаги асосий тушунчага айланғани ва, айни пайтда, бу тушунча жамиятда юз бераётган объектив эксплуатацияга ишора қилаётганини кўрдик. Ишчи кучи товар ҳисобланади. Ишлаб чиқариш воситасига эга бўлганлар бу товарни сотиб олади. Меҳнат жараёнида бу товар қўшимча қийматни яратади ва у ишчи кучини сотиб олган шахс томонидан фойда сифатида ўзлаштирилади. Фойда ишчи-

---

[112] Бироқ (мақсади эҳтиёжларни қондириш бўлган) савдонинг бутун *моҳияти* шундаки, буюмлар *турли эҳтиёж қийматига* эга ва савдода иштирок этган киши ўз эҳтиёжларини унда иштирок этмаган кишига қараганда кўпроқ қондиради. Масалан, ҳар икки иштирокчи муайян миқдордаги туз ва муайян миқдордаги гўштга эга бўлишдан фақат тузга ёки фақат гўштга эга бўлгандан кўра манфаатдорроқ. Демак, фақат тузга эга бўлган ҳам, фақат гўштга эга бўлган ҳам, бир-бирига ўзлари эга бўлган нарсанинг бир қисмини сотишдан манфаатдор.

ни эксплуатация қилиш натижасидир. Рақобат туфайли фойданинг бир қисми капиталга ётқизилиши керак. Умуман, бу жараён ўзини-ўзи қўллаб туради: янги ишчи кучлари сотиб олиш, янада ўсган қўшимча қиймат, янги капитал ётқизиш ва ҳ.к. Пуллар кўпаймоқда! Бошқача айтганда, улар капитал ҳисобланади. Кенгайиб борадиган иқтисодий тизим вужудга келади ва у хусусий тадбиркорлик даражасида «фойданинг оқилона мулоҳазалари»га амал қилади, бироқ бутун иқтисодиёт даражасида сиёсий жиҳатдан бошқарилмайди. Бу тизим, яъни капитализм ўзини ўзи емириб боради. У ўз ичида ҳал қилиш мумкин бўлмаган тангликларга олиб келади. Ягона йўл бошқа тизимни киритишдир.[313]

Ишчи кучи, қиймат, қўшимча қиймат ва бошқалар ҳақидаги марксча тушунчалар капиталистик иқтисодиётни ўз ичида объектив зиддиятларга эга бўлган ҳамма нарсани қамраб олувчи ижтимоий амалиёт сифатида тушунишга олиб келади. Шундан келиб чиқиб, Маркс ўз давридаги иқтисодчиларга қараганда адекватроқ тушунчалар ишлаб чиқишга ҳаракат қилади. (Лекин шундай савол туғилади: Микродаражада Марксниng тушунчалари таклиф ва талаб тушунчалари каби операционал бўла оладими?) Жамият қанчалик *ихтисослашиб боргани сари* (бу нарса, жумладан, кўп сонли жамоат ва аралаш секторларнинг пайдо бўлиши, таълим ва технологияларга ижтимоий ва хусусий харажатлар туфайли ёлланма хизматчилар ишлаб чиқариш унумдорлигининг ошишида кўринади), конкрет вазиятларда улар яратган қўшимча қиймат миқдорини аниқлаш шунчалик *қийинлашиб* боради. Масалан, биз унумдор ва унумсиз меҳнат ўртасидаги тафавут, яъни капиталист учун фойда келтирадиган ва келтирмайдиган меҳнат ўртасидаги тафовут муаммосига дуч келамиз. Фойда келтирмайдиган меҳнат, масалан, жамият ҳақ тўлаётган олимлар, ўқитувчилар, шунингдек, уй бекаларининг меҳнати.

Ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш муносабатлари

Маркс базиснинг уч жиҳатини фарқлайди: ишлаб чиқарувчи кучлар, ишлаб чиқариш муносабатлари ва табиий шароитлар.

Қисқа айтганда, ишлаб чиқарувчи кучлар — бу (билим ва малакаларга эга бўлган) ишчи кучи ва ишлаб чиқариш воситалари (технология ва меҳнат қуроллари) бўлиб, улар инсон ва табиатнинг бир-бирини ўзаро ривожлантиришида намоён бўлади.

---

[313] Марксниng "Қиймат назарияси"га қаранг: масалан, W.Becker. Kritik der Marxschen Wertlehre. — Hamburg, 1972.

Ишлаб чиқариш муносабатлари — ташкилий шакл, аввало, ишлаб чиқариш воситаларига мулкчилик муносабатлари[314].

Табиий шарт-шароитлар — табиат инъом этган табиий заҳиралар. Биз Маркс, базис ва иқтисодни тарихни ҳаракатга келтирувчи ҳал қилувчи куч, деб билганини айтиб ўтдик. Шу фикрни янада аниқроқ ифодалаймиз. Ҳақиқий ҳаракатлантирувчи куч бу ишлаб чиқарувчи кучдир. Бироқ инсон ва табиатнинг ишлаб чиқарувчи кучлар билан боғланган ўзаро таъсири муайян ташкилий шакл (мулк шакли) ичида юз беради. Муайян нуқтагача ишлаб чиқарувчи кучлар эркин ёки бўлмаса, мавжуд ишлаб чиқариш муносабатларининг қаршилигисиз ривожланиб боради. Бироқ эртами-кечми ишлаб чиқариш муносабатлари ишлаб чиқарувчи кучларнинг кейинги тараққиётига тўсиқ бўла бошлайди. Оқибатда, улар ўртасида туранглик келиб чиқади: мавжуд мулкчилик муносабатлари ишлаб чиқарувчи кучларнинг кейинги ривожига тўсқинлик қила бошлайди. Ишлаб чиқарувчи кучларда юз берган ўзгаришлар янги ва уларнинг талабига тўлароқ жавоб берадиган ишлаб чиқариш муносабатларини талаб қила бошлайди. Революция юз беради. Янги ишлаб чиқариш муносабатлари ўрнатилгандан кейин ишлаб чиқарувчи кучлар бу янги ишлаб чиқариш муносабатлари тўсиқ бўлмагунча ривожланаверади. Янги революция юз беради.

Бошқача айтганда, ишлаб чиқарувчи кучлар ривожланади. Улар билан ҳукмрон ишлаб чиқариш муносабатлари ўртасида конфликт юзага келади. Бу туранглик янги ва яхшироқ ишлаб чиқариш муносабати ўрнатилиши билан бартараф этилади. Синфлар ҳақидаги Марксча тушунча ишлаб чиқариш муносабатлари тушунчаси билан боғлиқ. *Синф* ишлаб чиқариш воситалари (хом ашё ва ишлаб чиқариш қуроллари)га муносабат орқали белгиланади. Ишлаб чиқариш воситасига эга бўлганлар бундай воситага *эга бўлмаганларга* нисбатан *синфий мухолифатда* бўлади.

Бу жуда муҳим қоида, чунки баъзилар ишлаб чиқариш воситасига эга бўлмаганларнинг юқори даражада истеъмол қилаётганларига ишора қилиб, Марксча синфлар тушунчасини бекор қилдик, деб ўйлашади. Лекин синфларни Марксча тушуниш истеъмолга, субъектив тажрибага ва инсон ҳуқуқларига ҳеч мурожаат қилмайди. У, аввало, ишлаб чиқариш воситала-

---

[314] Ишлаб чиқариш муносабатлари (мулкчилик муносабатлари)ни тўла моддий деб бўлмайди. Мулкчилик муносабатлари қисман юридик муносабатлар ҳисобланади. Агар одамлар мулк тушунчасига хос тарзда эга бўлмаганларида, мулк феноменининг мавжудлиги гумон бўларди. Масалан, одамларда ҳурмат тушунчаси бўлмаганда шляпани бироз бошдан кўтариб қўйиш таниш билан саломлашишни англатмасди. Худди шундай бировнинг велосипедини олиш агар одамлар мулк тушунчасига эга бўлмаганларида уни ўғирлашни англатмасди. Биз тушунишни устқурманинг компоненти сифатида базисдан ажрата олмаймиз: муайян тушуниш ва муайян мотивациясиз иқтисод бўлиши мумкин эмас. Демак, диалектик бутунлик моддий базис ва пассив устқурмага кескин бўлинишдан кўра, анча фундаментальроқ.

рига нисбатан мулкчилик муносабатларига асосланади. Маркс фикрича, ишлаб чиқариш воситаларига бир гуруҳ одамлар эгалик қилиб, бошқалари эгалик қилмас экан, синфий мухолифат ва синфий низолар мавжуд бўлаверади.

Юқорида айтилганлар, эҳтиёж маҳсулотларини яхшироқ тақсим қилиш ёки юқорироқ турмуш даражаси синфий тафовутларни бекор қилишни англатмайди (Шу нуқтадан Марксизм социал-демократиядан фарқлана бошлайди). Кўпчилик ишчилар шахсий автомобиль, уй, телевизорларга эгалик қилишса, яъни юқори даражадаги истеъмолга эришса ҳам барибир, Маркс фикрича, улар капиталистларга мухолифатда бўлади. Чунки улар ишлаб чиқариш воситаларига эга эмас.

Мухолифатнинг ишлаб чиқариш воситаларини назорат қилишга боғлиқ бўлмаган турли хиллари мавжуд. Улар таъбир жоиз бўлса, мухолифатнинг «юмшоқ» турлари ҳисобланади. Синфий мухолифатни эса, шу маънода бартараф этиб бўлмайдики, уни фақат мулкчилик муносабатларида ўзгаришлар қилиб, яъни революциялар ёрдамида тугатиш мумкин. Ишлаб чиқариш воситаларига эга бўлганлар эса, бундай ўзгаришларга қарши бўлгани учун революциялар зўрлик йўли билан амалга оширилади. Бироқ зўрлик революцияларнинг муқаррар шарти эмас.

Жамият тараққиётининг капиталистик босқичида икки синф мавжуд: ишлаб чиқаришнинг капиталистик воситаларига эга бўлган капиталистлар ва бу воситалардан маҳрум этилган пролетарлар.

Марксга кўра, капитализм ички тангликлардан азобланади, пролетариат эса қашшоқлашади.[315] Ўрта синфнинг қуйи қатламлари ҳам, капиталнинг озчилик қўлида концентрациялашуви сабабли пролетариат сафига қўшилиб туради. Йирик компаниялар ортиқча маҳсулот ишлаб чиқаради. Токи пролетариат саноат ишлаб чиқариш устидан назоратни ўз қўлига олмагунча, вазият борган сари ёмонлашиб бораверади. Айни пайтда, халқаро иқтисод ҳам унинг сиёсий назорати остида бўлади ва инсоннинг ҳақиқий эҳтиёжларини қондиришга хизмат қилади. Шундай қилиб, ишчилар синфининг тарихий миссияси революцияни амалга ошириш ва синфсиз жамият қуришдан иборат.

Маркс қарашларини танқид

Олдинги бобларда биз муайян талқинлар асосида Марксниинг бир қатор асосий ғояларини кўриб чиқдик. Энди уларга танқидий ёндошувнинг баъзи жиҳатлари тўғрисида тўхталиб ўтамиз.

---

[315] Маркс фикрига кўра, капитализм фойда меъёрининг пасайишига нисбатан тугма тамойилга эга. (Қаранг: Масалан, *J.Elster.* Making Sense of Marx. — Cambridge, 1985. Pp. 155—161.)

Маркс шубҳасиз, сиёсатга ҳам сиёсий мунозараларга ҳам ниг кўп таъсир ўтказган сиёсий назариётчилардан биридир. Унинг ғояларига турли «манфаат гуруҳлари» нуқтаи назаридан баҳо бериш мумкин. Ғоялари Марксникичалик бузиб талқин қилинган сиёсий назариётчилар камдан-кам. Шунингдек, камдан-кам сиёсий назариётчилар Марксчалик ҳурмат қозона олган.

Ишонч билан айтиш мумкинки, Маркс ҳеч бўлмаганда икки соҳада пионер эди. Биринчидан, у хусусий-капиталистик муносабатлар оқибатида *инсоннинг деградациялашувини* (бегоналашуви/ қашшоқлашуви)ни англади. Иккинчидан, у шу касалликнинг давосини *капитализмнинг таянч тузилмаларини* таҳлил қилишдан ахтарди. Инсон деградациялашуви ва иқтисодий қонунларнинг Маркс томонидан таҳлил қилиниши хатолардан холими-йўқми экани ва унинг бугунги кунда қай даражада тадбиқ қилиш мумкинлиги масаланинг бошқа томони.

Маркс таълимотига қарши умумий далилларга қисқа назар ташлаймиз.

Маркс таъкидлашича, барча ижтимоий назариялар мафкура (онгнинг синфий манфаат туфайли деформациялашган шакли)нинг ифодасидир. Лекин Маркс ўзи айтаётган мана шу гаплар ҳам назария бўлгани учун унинг таърифи ўзининг оёғига болта уради.

Маркс назариясининг ўзига референтлигини қайд қилувчи бу далил турли шаклларда учрайди, улар афтидан, иқтисодий детерминизмга бориб тақалади. Бироқ, биз юқорида Марксга иқтисодий детерминизмнинг радикал вариантини тиркаш нотўғри бўлишини кўрсатиб ўтдик.[316]

Маркс назарияси эмпирик эмас.

Маркс назарияси ҳам эмпирик, ҳам фалсафий хусусиятга эга. Бу назариянинг эмпирик *қисми* етарли даражада эмпирик эмаслиги тўғрисида далиллар баён қилиниши мумкин. Уларни, агар Маркс баён қилган фикрларнинг *ҳаммаси* ҳақиқий, деб ҳисобга олинмаса, жиддий, деб бўлмайди.

Лекин баъзан шундай эътирозлар эмпирицистлар манзилгоҳидан ҳам қулоққа чалиниб қолади.[317] Диалектика гўё қуруқ сафсата ва биз келажакни башорат қила олмаймиз. (Юм ва Поппернинг келажакни башорат қилиш мумкин эмаслиги тўғрисидаги далиллари билан қиёсланг). Юқорида биз эмпирицизм, трансцендентал фалсафа ва диалектика ҳақида баён қилган фикрларимиз бу далилнинг муаммоли эканини кўрсатади.

Бутун диалектикага нисбатан салбий позицияга ўтмасдан айтиш мумкинки, Маркс ва марксизм улар баён қилаётган

---

[316] «*Тарихий материализм*» бобига қаранг.

[317] Қаранг: *К.Поппер.* Открытое общество и его враги. -М.,1992

фикр *қачон* фалсафий, *қачон* илмий нуқтаи назардан эмпирик эканини тушунтирмайдилар. Бу — жуда муҳим ҳолат. Агар Марксниng масалан, «капитализм кризислари борган сари кескинлашиб боради», деган фикри, воқеликда нима бўлаётганидан қатъий назар, ҳар доим ҳақиқий бўлса, унда бу фикр эмпирик бўла олмаслиги равшанлашади, чунки эмпирик фикрлар амалда юз бераётган воқеалар асносида фальсификация ёки верификация қилиниши мумкин. Агар бу фикр фалсафий бўлса, у ҳеч бўлмаганда муайян даражада фалсафий «ҳа» — «йўқ» қабилидаги далиллар томонидан ўтказиладиган муқобил муҳокамага бош бериши керак. Ҳар қандай ҳолатда ҳам Маркс назарияси бенуқсон ҳақиқат бўла олмайди. (Шу ҳолат, назарий қарашлар синфий мансублик билан белгиланади, деган тезисни муаммоли қилиб қўяди. Лекин биз бу тезис ўзининг ашаддий кўринишида асоссиз бўлиб қолишини кўрсатиб ўтдик).

Баъзи олимлар марксизмни «илмий социализм» сифатида олиб қаралса, жаҳллари чиқади ёки ўзларини йўқотиб қўйишади. Инглиззабон мамлакатларда *фан* сўзи фалсафани эмас, эмпирик табиий фанларни англатади. Бироқ марксизмда бу сўз немис (Гегель) талқинида ишлатилади, унга кўра, фалсафага ҳам фан *(vissenchaft)* сифатида қаралади.

Марксниng баъзи башоратлари нотўғри чиқди.

Бу ҳолатни ҳам кўриб чиқайлик.

Маркс капитализм синфий тафовутларнинг кучайишига олиб келади, деб башорат қилган эди. (Муаллифлар *зиддият* ва *қарама-қаршилик* атамаларини қўллашдан қочадилар.) Озчилик капиталистлар ва жисмоний йўқ бўлиш ёқасида турган, борган сари кўпайиб бораётган пролетарлар вужудга келиши керак.

Бироқ ҳозирги кунда АҚШ ва Шимоли-ғарбий Европа ишчиларининг кўпи шундай истеъмол даражасига эгаки, у Марксниng қашшоқлашув назариясига сира тўғри келмайди. Иккинчи томондан, бугунги кунда ёмон овқатланадиган, тўйиб овқат емайдиган ва оч юрган жуда кўп одамлар мавжуд. (Келажак истиқболларини баҳолар экан, Ленин, *империалистик* ва мустамлака мамлакатлар ўртасидаги тафовутга алоҳида урғу берган эди).

Синфларни Марксча тушуниш истеъмол билан эмас, ишлаб чиқариш воситалари, мулкчилик билан боғлиқ. Шунинг учун Марксниng қашшоқлашув назарияси қисман инкор этилса ҳам, ундан ҳаттоки, шахсий истеъмол даражаси юқори бўлган мамлакатларда ҳам «пролетарлашув» юз бермаяпти, деган хулоса чиқмайди. Тадқиқотлар кўрсатишича, йирик халқаро корпорациялар фаолияти натижасида майда корхоналар кўпинча ёпилиб қолмоқда. Шунингдек, «хизматчилар», яъни ишлаб чиқариш воситаларига эга бўлмаган шахсларнинг сони ҳам ортиб

бормоқда.[318] Лекин Маркс таърифидаги «ишчилар синфи» қай даражада синфсиз оқилона ва инсонпарвар жамиятга олиб борувчи жаҳон революциясини амалга оширишга интилиши (ва имкониятга эга бўлиши), юмшоқ қилиб айтганда, очиқ қолмоқда.

Баъзи олимлар Маркс назарияси нотўғри, чунки революция капитализм энг ривожланган мамлакатда эмас, ривожланмаган Россияда юз берди, дейишади. Бу эътирозга Ленин, капитализмни халқаро тизим сифатида олиб қараш керак, деб жавоб берди. Халқаро миқёсда, гарчи бу Россияга тааллуқли бўлмаса ҳам, капитализм жуда етилган эди. Революция капитализм энг кучсиз бўлган мамлакат, яъни Россияда юз берди.[319]

Ҳозирги даврда синф тушунчаси, демак, синфий кураш тушунчаси ҳам муммолидир.

Синф тушунчаси *ишлаб чиқариш воситаларига мулкчилик* муносабатлари билан таърифланар экан, ҳозирги капитализмда ҳам бир қатор муаммолар пайдо бўлади.

Масалан, бизнес билан шуғулланаётган шахслар бизнеснинг эгаси бўлмаслиги ҳам мумкин. Бизнесда банд бўлганлар унда ҳеч қандай шахсий «мулкчилик манфаатдорлиги»га эга бўлмасликлари мумкин. Улар бизнес билан мулкни мерос қилиб олганликлари учун эмас, ўзларининг тайёргарлиги ва малакаси туфайли ёлланганликлари учун шуғулланаётган бўлишлари мумкин.

Улар фойда даражасига автоматик тарзда мос келадиган эмас, нисбатан қатъий маош олишлари мумкин. Демак, формал жиҳатдан ишлаб чиқариш воситаларига эгалик қилувчи капиталистлар бу воситалардан қандай фойдаланишни ҳал қиладиган шахслар дейиш муаммоли бўлади. Ҳеч бўлмаганда, ишлаб чиқариш воситаларига формал эгалик ва улардан амалда фойдаланишни фарқлаш лозим. Бунга яна шуни қўшимча қилиш мумкинки, бу функциялар бугун кўпинча икки гуруҳ ўртасида тақсимланган бўлса ҳам, уларнинг ҳар иккиси ҳам капитализм доирасида ҳаракат қилади.

Ҳозирги капитализм соғлом бозор тизими эмас, чунки унда кўп ҳолларда монополиялар ва давлат аралашуви мавжуд. Ҳатто-ки, тадбиркорлар «банкротлик» тамойилига қай даражада мос

---

[318] Агар биз синфларни марксча тушунишни «сақлаб қолмоқчи» бўлсак, яъни уни ишлаб чиқариш воситаларидан мулкчилик муносабатлари билан чекласак, қуйидаги кар-шилар намоён бўлади: синфларни бундай тушуниш етарли мазмунга эгами? Чунки унга кўра, Детройтдаги автомобиль заводининг ишчиси ҳам, Керала штатидаги хизматкор аёл ҳам «пролетарий» ҳисобланишади. Бу ўринда биз улар орасидаги мафкуравий ишлов каби омиллар билан изоҳлаб бўлмайдиган жиддий тафовутни эътибордан четда қолдирмаяпмизми? Бу тафовутлар муайян моддий тузилмалардан — масалан, истеъмол ва захирадан фойдаланишнинг турли даражаларида намоён бўлади.

[319] Қаранг: Письма к Вере Засулич. *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Сочинения. Издания Т.19-С. 250–251.; Т.35. – С136–137. К. Маркс ва Ф. Энгельс асарларидан иқтибос олинганида, ундан кейин мана шу нашрга мурожаат қилинади.

ҳаракат қилаётганликлари тўғрисида шубҳа билдиришлари ҳам мумкин. Хусусий корхоналарга банкротлик таҳдид солганда, корхона маъмурияти кўпинча сиёсий арбобларга мурожаат қилиб, ишчи ўринларни қисқариш вақти тугади, деб тушунтиради. Солиқ имтиёзлари, субсидиялар ва бошқалар каби турли ҳукумат дастурлари кўринишида иқтисодий қўллаб-қувватлаш шундай қилиб, бизнеснинг ҳаётий лаёқатини сақлаш учун олиб борилаётган ўйиннинг таркибий қисмига айланади. Яна шуни ҳам қўшиб қўйиш мумкинки, бизнесменлар ўртасидаги шахсий алоқалар тизими фақат рақобат ва монополизациядан иборат бўлмаган иқтисодий муносабатларнинг муҳим омили ҳисобланади.

Бу эса, ишлаб чиқариш воситаларига эгалик қилиши зарур бўлмаган ва иш ҳақи ҳажми фойданинг ўзгаришига боғлиқ бўлмаган менеджер «капиталистик тизимнинг» қоидаларига ҳар доим ҳам итоат қилиши шарт эмаслигини билдиради. Демак, хўжайинлар ва бошқарувчилар капиталистлар синфини ташкил қилади, чунки улар капиталистик тамойиллар асосида фаолият юритишади, дейиш муаммоли бўлиб қолади. Бу фикр қайси маънода ҳақиқий ёки нотўғри эканини белгилашдан олдин, унга аниқлик киритиб ва конкретлаштириб олиниши керак.

Агар синфий мансублик *фойдани* ким олаётгани асосида белгиланмаса, биз бошқа муаммоларга дуч келамиз.

Ишчи қўшимча қиймат яратади, капиталист фойда олади. Унда жамоат секторида маош олиб капиталистга ишламаётган, яъни фойдани бевосита яратмаётганлар билан нима қилиш керак? Ишлаб чиқаришда банд бўлмаган ишчи кучининг бундай гуруҳи «давлат ташкил қилган» жамият вужудга келиши муносабати билан сезиларли даражада кўпайди. Мудофаа, таълим, фан, бошқарув, соғлиқни сақлаш ва бошқа соҳаларда банд бўлган давлат хизматчилари ҳам шу гуруҳга киради. Уларни қайси синфга киритиш мумкин? Улар орасида иш ҳақи ҳажми, маълумот даражасида ва установкаларда катта фарқ мавжуд. Улар учун умумийлик шундаки, уларнинг барчаси у ёки бу усулда тизимнинг фаолият юритишида ёрдам беришади. Айтиш мумкинки, улар фойдани яратадиган ишчилар учун энг самарали ишлаб чиқаришни таъминлайдилар.

Хулоса қилиб сўраш мумкинки, фойда тўлалигича ишчиларни эксплуатация қилиш ҳисобига олинадими ёки эҳтимол ҳаддан ташқари фойданинг бир қисми табиий захираларни аёвсиз эксплуатация қилиш, яъни улардан беаёв ва компенсациясиз фойдаланиш ҳисобига олинадими? Бундай «ҳаддан ташқари фойда» ишчиларга уларнинг иш ҳақини ошириш сифатида фойда келтириши мумкин. (Нефть қазиб олувчи Кувайт сингари мамлакатда иш ҳақи даражасига қаранг). Бундай вазиятда, иш ҳақи олувчи ишчи ва хизматчилар ҳамда фойда олувчи капиталистлар бир хил ҳолатда бўлади.

Биз юқорида Маркс таълимоти билан боғлиқ бир қатор

муаммоларни кўрсатиб ўтдик. Муаммони ҳақиқий ҳал қилиш учун илмий тадқиқ этишни тақозо этади. Биз ўқувчига эслатиб қўймоқчимизки, синф ва синфий кураш типи тушунчаси унчалик аниқ ва ўз-ўзидан равшан эмас. Бу «синфлар» ва «синфий кураш» мавжуд эмас, деган фикрни билдирмайди, балки бу сўзлар нимани англатишини ва ҳар бир алоҳида ҳолатда бу тушунчалардан фойдаланиш самарадорлигини тушунтириш зарурлигини билдиради.[320]

Маркс табиий омилларнинг аҳамиятини эътибордан четда қолдиради.

Ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш муносабатлари ўртасида ўзаро алоқадорлик Маркс учун биринчи даражали аҳамият касб этади. У, афтидан, табиий омилларга алоҳида аҳамият бермайди. Уларга хомашё, иқлим, ҳаво, сув ва бошқаларни киритиш мумкин. Улар, албатта, иқтисодиёт учун зарур. Бироқ Маркс уларни доимий, ўзгармас, яъни одамга кам зарар етказиши мумкин бўлган омиллар сифатида олиб қараган эди. Маркс даври учун бундай тасаввурлар асосли эди. Шунинг учун ҳам Маркс башоратида бу соҳаларда кутилиши мумкин бўлган жиддий ўзгаришларга ишора ҳам йўқ. Маркс, капитализм бошқа ҳодисалар қатори ортиқча ишлаб чиқариш оқибатида «портлаб кетади», деган эди. Капитализмнинг инқирози революцияга олиб келди. Чунки капитализм ортиқча ишлаб чиқаришнинг олдини олиш учун ҳаддан ташқари иррационал. Бунда Маркс ноҳақ бўлиб чиқди. Ҳозирги кунгача капитализм кўп мамлакатларда истеъмолчилар жамиятларини тузиш йўли билан ана шундай кризисларни четлаб ўтишга муваффақ бўлмоқда.[321]

Айни пайтда, Шарқий Европа социалистик мамлакатлари иқтисодий муаммоларни оқилона ва самарали усул билан еча олмаслиги маълум бўлиб қолди. Польшада ва собиқ Чехословакияда атроф муҳитни ифлослантириш бунинг аянчли мисолидир. Шундай қилиб, экологик танглик капитализмнинг ички муаммоси эмас. Собиқ социалистик давлатлардаги қатъий бошқарув усули «табиий шароитлар» марксизм учун унинг қадрдон заминида ҳам қийинчиликлар туғдирганини кўрсатади.

---

[320] Синф тушунчаси ва унинг сиёсий фактларга муносабати ҳақида батафсилроқ Қаранг: *N.Poulantzas.* Political Power and Social Classes. London, 1978. Яна қаранг: К.Маркс. Луи Бонапартнинг ўн саккизинчи брюмери. — *К.Маркс ва Ф.Энгельс.* Т.8. С. 115–217.

[321] Биз гувоҳ бўлиб турган танглик Маркс башорат қилган тангликка қараганда жиддийроқ. Гап шундаки, атроф муҳитни ва табиий захираларни емириш қаётнинг асосларига, шу жумладан, келажак авлодлар ҳаётининг асосига зарба беради. Турли хил иқтисодий, сиёсий ва этник низоларга қарши одамларни, умуман, инсон ирқини сақлаб қолишга бўлган умумий манфаат бирлаштиради. Лекин келажак варварлик билан якунланмаслигига ҳеч қандай кафолат йўқ.

Энгельс — оиланинг марксистик нуқтаи назардан баҳоланиши

Фридрих Энгельс Маркс билан 1840-йилларнинг бошларида танишди. Уларнинг ҳар иккиси немис бўлса ҳам, ҳаётларининг кўп вақтини Англияда ўтказишди. Энгельс Маркс билан бирга «*Немис мафкураси» ва «Коммунистик манифест»* сингари муҳим ишларни ёзди. Марксниng вафотидан кейин (1883) у «*Капитал»*нинг *(Das Kapital)* иккинчи ва учинчи жилдларини нашр қилдирди. Шунингдек, Энгельс ўзининг бир нечта, жумладан, табиат фалсафаси ва оила муаммолари бўйича муҳим ишларини ҳам ёзди. У марксизм классиги ҳисобланади.

Ўзининг "Табиат фалсафаси" асарида Энгельс табиат ҳам (Маркс таълимотидаги каби фақат жамият ва тарих эмас) диалектик хусусиятга эга эканини кўрсатади. Унинг табиат диалектикаси ҳақидаги таълимоти мунозарали бўлиб кўп олимлар табиий жараёнларнинг диалектик характерини спекулятив ва ғайри илмий ҳисоблашади. Асосий эътирозлар шундаки, табиат диалектикаси ҳақидаги таълимот жамият ва табиат (субъект ва объект) ўртасидаги тафовутни ювиб ташлайди ва ҳозирги замон экспериментал табииётшунослиги билан мос келмайди. Бироқ Гегелнинг объект ва субъект ўртасидаги бундай фарқни бартараф қиладиган идеализми нуқтаи назаридан бу таълимот фалсафий асосланиши мумкин.

«Оила, хусусий мулк ва давлатнинг келиб чиқиши» (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884*)* асарида Энгельс ўз давридаги этнографик адабиётдан фойдаланиб (айниқса, Льюис Морган (Lewis H.Morgan, 1818—1881) асаридан), оила ва, айниқса, аёлларнинг аҳволи тарихий ўзгаришларни бошидан кечиргани, бу ўзгаришлар ўз навбатида ишлаб чиқариш усулининг ривожи, айниқса, мулкчилик шакллари билан белгиланганини кўрсатишга ҳаракат қилди. Унинг нуқтаи назари шу маънода марксистик ҳисобланадики, у оила ривожини ибтидоий жамоадан то XIX асрнинг охирги чорагигача иқтисоднинг ривожланиши асносида баён қилади. Савдо ва пул муаммосининг ривожланиши билан экстенсив натурал хўжаликка асосланган уруғчилик жамиятидан индустриал синфий жамиятга қараб катта силжиш юз беради, бу эса давлатнинг фақат синфий характери ва иқтисодий эксплуатация туринигина ўзгартириб қолмасдан, оила ичидаги ва турли авлодлар ўртасидаги муносабатларни ҳам ўзгартириб юборади. Энгельснинг мақсади тарихий тараққиёт «партиархал оила»га ва «аёл жинсининг оламшумул — тарихий мағлубиятига»[322], яъни аёлларни

---

[322] *Ф. Энгельс.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Т.21. С.23—178.

камситиш ва эксплуатация қилишни кучайтиришга олиб келишини исботлаш эди. Унинг давридаги ўрта синфга мансуб бўлган моногам оилада эр ишлаб пул топар эди, хотин эса уй ишлари билан банд эди ёки бўлмаса оиланинг ижтимоий мавқеига боғлиқ равишда уйда ўтирарди. Шу муносабат билан Энгельс таъкидлайдики, аёллар эркакларга иқтисодий жиҳатдан қарам бўлиб қолишди ва, демак, улар ихтиёри ўзида бўлмаган одамларга айланди. Контрастликни кўрсатиш мақсадида у ўтмишда «оналик ҳуқуқи»[323]га асосланган илк жамиятни тасвирлайди. Яна контрастликни кўрсатиш мақсадида у келажакда аёллар никоҳ институти билан эркакларга моддий қарам бўлмайдиган коммунистик жамиятни тавсифлайди. Болалар тарбияси учун оила эмас, давлат иқтисодий масъул. Никоҳда ва ундан ташқарида туғилган болалар ўртасида тафовут йўқолиб кетади. Шундай қилиб, Энгельсга кўра, аёллар эркин, эркак ва аёллар ўртасидаги муносабатлар эса соф севгига асосланган бўлади.

Шундай қилиб, Энгельс эркаклар ва аёллар роллари ҳамда аёлларни камситишнинг иқтисодий асослари тўғрисидаги муноазараларга туртки берди. Унга кўра, шунингдек, ижтимоий таъминотнинг ҳукумат дастурлари охир-оқибат эрнинг даромадига асосланган анъанавий никоҳ институти ўрнини эгаллайди (оқибат натижада эса емириб ташлайди).

Қисқа хулоса чиқарамиз. ҳуқуққа йўналтирилган назариётчилар (Жон Стюарт Милл, Гай Ред Тейлор ва бошқалар) кўп жиҳатдан юридик тенгликка (умумий сайлов ҳуқуқи ва бошқалар), экзистенциалист мутафаккирлар эса, (Симон де Бовуар (Simone de Beauvoir, 1908—1986) асосий эътиборни эркаклар ва аёлларнинг ижтимоий тенглигини эътироф этишга қаратишади. Айни пайтда, марксист назариётчилар эксплуатация ва дискриминациянинг синфий (ижтимоий ва иқтисодий) жиҳатларига урғу беришади. Аҳволнинг илдизини ишлаб чиқариш усулларининг тарихий ривожланишида, деб биладиган Марксча истиқбол аёллар аҳволини фақатгина иқтисодий ва ижтимоий шароитларни ўзгартирибгина яхшилаш мумкин, деган ғояга олиб боради.[324] Қонун ва меъёрларни ўзгартиришга қаратилган сиёсий ҳаракатлар ҳам «эътироф этиш учун кураш» (Гегель кўзда тутганидек) ва ижтимоий ролларнинг ўзгариши кутилган натижаларни бермайди.

---

[323] Бу ўринда Энгельс ўз давридаги этнографик тадқиқотларга (Морган) асосланади. «Оналик ҳуқуқи» ибораси Швейцариялик ҳуқуқ ва дин тарихчиси 1861 йилда оила тарихига бағишланган *Das Mitterrecht* китобини нашр қилган Иоган Якоб Бахоф (Johann Jakob Bachofen, 1815—1887)га тааллуқли эди.

[324] Ленинннинг хотин-қизлар масаласи ва хотин-қизлар ҳаракатига оид нуқтаи назари бўйича қаранг: *Справочный том к Полному собранию сочинений В.И.Ленина.* Часть 1. — М.: 1974. С. 153.

22-б о б. Кьеркегор — мавжудлик ва киноя

Ҳаёти. Сёрен Кьеркегор ёки Киркегор ёки Киркегард (*STren Kierkegaard*, 1813—1855) Копенгаген шаҳрида, Наполеон урушларидан кейин юз берган депрессия даврида туғилди. Отасининг келиб чиқиши Ғарбий Ютландиянинг энг ночор минтақасидан эди, шунга қарамасдан, у иқтисодий танглик шароитида ҳам ишни яхши йўлга қўя олган ўзига тўқ пойтахт тадбиркорига айланди. Сёрен ҳеч қачон молиявий қийинчиликларга дуч келмаган — у ўзининг қисқа умрини отасидан қолган мерос ҳисобига кечирди. Бироқ унинг болалик йиллари маънавий тангликлар ичида кечди. Отаси чўрткесар ва меланхолик табиатли одам эди. Ўлим ва бахтсиз ҳодисалар оилани таъқиб қила бошлайди. Ёшлик йилларида Сёрен руҳий азобларни бошдан кечирди ва туйғуларга берилувчан интраверт шахс сифатида шаклланди.

Сиртдан қараганда у жуда оддий турмуш кечирарди. Унинг машғулотлари теология бўлган ва 1840 йилда диплом олган, бир йилдан кейин, «*Киноя тушунчаси ҳақида*» номли иши учун магистрлик даражасига эришган фан — фалсафа бўйича эди. У мунтазам Суқрот асарларига мурожаат қилар эди (om Begrebet Ironi). У ҳам киноячи, ҳам мунозарали нафис услубга эга эди. Кьеркегор, атмосфераси Гегель фалсафасининг спекулятив руҳи билан суғорилган Берлин шаҳрига икки марта сафар қилди.

Ўз ҳаётидаги драматик ҳодисалар учун унинг ўзи сабабчи бўлди. Жумладан, ўзи унашиб қўйилган Регина Ольсен (*Regine Olsen*, 1823—1905) билан муносабатлари ҳам бундан истисно эмас. Бироқ унашилгандан кейин кўп ўтмасдан, бу унашишни бекор қилиш керак, чунки мен ҳеч ким билан яшай олмайман, деган фикрга келди у. Унашишни бекор қилиш учун у ўзини йўл қўйиб бўлмайдиган тарзда тутди. Шундан кейин юз берган жанжал унга катта таъсир ўтказди. Намойишкорона кескинлик унинг мунозарали ишлари, айниқса, епископ Мюнстернинг (*Mynster*, 1854) вафоти муносабати билан, 1854 йил босилган мақолалари учун ҳам хосдир. Мюнстер унинг отасига руҳий мураббий эди, бироқ Кьеркегор Данияда христианлик қандай бузилаётганлигига муносабат билдиришни ўзининг бурчи, деб билди. Мана шу низо давом этаётган пайтда, Кьеркегор вафот этди.

Асарлари. Кьеркегор заҳматкаш муаллиф бўлиб, ўзининг асарларига бадиий шакл, чақнаб турган мунозара ва киноя бахш этарди. У кўпинча тахаллуслардан фойдаланарди. Унинг энг машҳур асарлари қуйидагилар: "*Ёки-ёки*" *(Enter-Eller)*, "*Қўрқинч ва ҳаяжон*" *(Frygt og Boeven)*, "*Қўрқинч тушунчаси*" *(Begrebet Angst)*, "*Фалсафий ушоқлар*" *(Philosophiske Smuler)*, "*Якунловчи ноилмий хотима*" *(Afsluttende uvidenskabelig Efterskrft)*. Буларнинг барчаси 1843—1846 йилларда ёзилган. Улардан кейин "*Ўлим хасталиги*" *(Sygdommen til Dden*, 1849) ва "*Нуқтаи назар*" *(Ijeblikket*, 1855) тадқиқотлари яратилди. Унинг асарлар тўплами 20 жилддан иборат. Кьеркегорнинг кундаликлари унинг ўлимидан 20 йил ўтгач нашр этилди.

Бевосита ва экзистенциал мулоқот

Инсон сифатида ҳам, муаллиф сифатида ҳам Кьеркегор зиддиятларга бой шахс эди.

Бу ўринда биз, рефлексивликка установка ва уятчанлик ўртасида, гуноҳ ва азоб туйғуси атрофида жамланган ўзини сўроқлашга установка ва индивидуал эрк ва автономияга эҳтиёж туфайли келиб чиққан ўзига ишонч ўртасидаги зиддиятни назарда тутаяпмиз. Ҳар икки позицияни ҳам Кьеркегор ўз атрофидан ва тарбия натижасида олди. Улар протестант пиетизми ва янги шаклланаётган буржуазиянинг шижоати ва ўз ҳуқуқларини ҳимоя қилишга қобилияти туфайли майдонга келган.

Бу зиддиятлар Кьеркегорнинг Гегель ва романтизмга муносабатида ҳам намоён бўлади. Унга хос бўлган романтик хусусиятлар у тўғрисида қашшоқ санъат аҳлининг вакили сифатидаги тасаввурларда ҳам акс этган. Бироқ унда кундалик ва муайян ҳодисаларнинг ижобий жиҳатларини таъкидловчи антиромантик хусусиятлар ҳам мавжуд. Баъзан у немис идеалистларига хос бўлган атамалар ва иборалар («субъектив» ва «объектив», «индивидуаллик», «универсаллик» ва бошқалар)ни ҳам қўллайди. Бироқ у ўзининг киноялы танқидини Гегелга ва спекулятив фалсафага қаратади. Бир-бири билан чатишиб кетган мана шу пиетизм ва автономия, идеализм ва романтизм ўртасидаги зиддиятлар Кьеркегорни янги оригинал экзистенциал истиқбол ишлаб чиқишга олиб келади.[325] У бизнинг инсоний мавжудлигимизни очиқ ойдин таҳлил қилишнинг эҳтиросли тарафдори сифатида майдонга чиқади. (Ҳозирги замон фалсафасида Кьеркегорга *экзистенциализм*нинг асосчиси сифатида қаралади. 29-бобга қаранг.) Бироқ инсон мавжудлигининг ўзи нима ва унга тааллуқли бўлган нарсалардан қай бирини Кьеркегор муҳим деб ҳисоблайди?

Албатта, бу саволларга жавоб бериш унчалик осон эмас. Биринчидан, Кьеркегор Иоханнес Климакус (John/Johannes Climacus — VI асрда яшаган ва жоннинг самога чиқишида кўтариладиган нарвоннинг 33 босқичини тавсифлаб берган мистикнинг исми; юнонча climax — нарвон) ва Константин Констанци (маъқул, лекин эришиб бўлмайдиган барқарорлик тимсоли) каби тахаллуслардан кўп фойдаланади. Бу ҳол ёзилганлар ортида Кьеркегор турмаслигини билдирадими?

Иккинчидан, унинг асарлари киноялы ва адабий услубда ёзилган. У ёки бу фикрни муҳокамага тақдим қилиш учун характерли бўлган анъанавий фалсафий прозадан у жуда кам фойдаланади. Демак, Кьеркегор нима демоқчи бўлганини аниқ айтиш жуда қийин, гарчи у «қонуний» муаллиф (тахаллус остида ёзилган ишларнинг шунчаки «ноширигина» эмас) ҳисобланса ҳам.

Учинчидан, Кьеркегор айнан бир позицияда турганми ёки

---

[325] Кьеркегор фалсафасига кириш сифатида қуйидаги китобни тавсия этамиз: J.Slfks. Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. Kfbenhavn, 1983. Бизнинг баёнимиз ҳам шу китобга асосланади.

унинг ҳаёти давомида бу позиция ўзгарганми, буни аниқ айтиш қийин. У ўзининг епископ Мюнстер ва даниялик руҳонийларга қарши мунозаравий ҳужумларида бўлганидек, ўзининг илк ишларида ҳам муайян ҳаётий муаммоларга ижобий муносабатда бўлганми? Кьеркегор ижодини ўрганаётган тадқиқотчилар учун очиқ қолаётган баъзи саволлар мана шулардан иборат.[326]

Шунинг учун ҳам, Кьеркегор фалсафасининг турлича талқин қилишлар мавжудлигидан ажабланмаслик керак. Баъзан эса, у оддий маънода фалсафа билан шуғулланганми ёки йўқми, деган савол ҳам қўйилади.

Муайян маънода кўп талқин қилишлар мумкинлиги Кьеркегорнинг мўлжалида ҳам бор эди. Буни, масалан, қуйидаги сўзлардан билиб олиш мумкин: «Тахаллус остида ёзилган бу китобларда менинг бирорта сўзим йўқ. Менинг улар тўғрисида гувоҳлик фикридан ташқари фикрим ҳам йўқ. Менинг уларнинг мазмуни тўғрисида китобхон сифатидаги билимдан ташқари билимим ҳам йўқ. Менинг уларга заррача ҳам алоқам йўқ.»[327]

Кьеркегорнинг тахаллус ва адабий усуллардан фойдаланиши у баён қилмоқчи бўлган нарсанинг мураккаблиги билан изоҳланади. У бирор нарса тўғрисида пропозиционал фикр, ёки бошқалар ўқиши ёки ўрганиши мумкин бўлган пропозиционал фикр ифодалашга ҳаракат қилмайди. У инсон сифатида мавжуд бўлиш нима эканини экзистенциал билишга кўмаклашмоқчи бўлади. Бу эса фаол жалб қилинишни (ўз устида рефлексияга) ўзини чуқур (интенсионал) белгилаш бўйича актларни амалга оширишни тақозо қилади. Ўқувчи, бир томондан, қизиқтириб ва хаёли банд қилиб қўйилган бўлиши керак. Иккинчи томондан, у ўзи билан машғулотлар ўтказиш учун бўш бўлиши ва «ўз-ўзини рефлексивроқ» ва самимийроқ кўриш ва мавжуд бўлишга қобил бўладиган даражада ўзини ривожлантиришга лаёқатли бўлиши керак.

Оддий ёки илмий прозада биз «бевосита мулоқот» билан кифояланишимиз мумкин. У, масалан, биз, «Ўрта Европа вақти ҳозир ўн иккидан ўттиз минут ўтди» ёки «довул жанубишарққа томон силжиб бормоқда», десак намоён бўлади. Лекин бевосита мулоқотнинг бу тури Кьеркегор назарда тутаётган нарсани ифодалаш учун адекват эмас. Бу ерда мақсад фақат бирор

---

[326] *J.Slfks.* Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. Kfbenhavn, 1983. Унда Кьеркегор ўзининг асосий тахминларини ўзгартирганига шубҳа билдирилади.

[327] Иқтибос қуйидаги китоб бўйича: *Kierkegaard.* Ed. A. Naess. — Oslo, 1966. P. 11. Кьеркегор фикрича, мулоқотнинг уч турини фарқлаш керак. Бевосита мулоқот (ёки бирор нарсани билиш) унинг устидан ҳеч қандай рефлексиясиз амалга оширилади ва биринчи турга оид ҳисобланади. Рефлексив мулоқот (билиш) мулоқот жараёнида биз унинг устида рефлексия бажарамиз (уни англаймиз). У иккинчи турга мансуб. Икки ҳиссали рефлексив мулоқот бизнинг мулоқот устидан рефлексия қилишимиз факти устидан рефлексия билан характерланади. Бошқача қилиб айтганда, бундай мулоқот иккинчи тартибга оид рефлексия бўлиб, экзистинциал рефлексия (ўз-ўзини англаш)нинг олий тури ҳисобланади.

нарса тўғрисидаги ахборотни бериш эмас, балки муаллиф установкаси бутунича ва вазият тушуниладиган «руҳ ҳолати»ни ҳам етказишда. Шунинг учун гап инсон мавжудлиги ҳақида борар экан, мулоқотнинг ҳақиқий мавзуи шахснинг турли ҳолатларига муносабат бўлиб қолади. Мана шу муносабатни қандай бўлса, шундай етказиш усули дунёдаги воқеаларни объектив ҳолати тўғрисида маълумот бериш шаклидан фарқ қиладиган бошқа, алоҳида шаклларни тақозо қилади. Бундай ахборотни бермоқчи бўлган киши адабий иқтидорга эга бўлиши, ўзига ва бошқаларга рефлексив муносабатда бўлиши лозим. Шунинг учун Кьеркегор «икки ҳиссалик рефлексив мулоқот» тўғрисида фикр юритади.

Шунга мос тарзда реципиент мана шундай мулоқот жараёнида узатилаётган нарсани ўзлаштириш учун ўзига хос муайян шижоат кўрсатиши керак. Мабодо, реципиент ахборотни ўзининг дунёга бўлган муносабатини ўзгартириб юборадиган тарзда қабул қилса, унда бу инсон қандай яшаши кераклиги ҳақидаги бутун ҳаёт давомида бажарилмайдиган форматив топшириқнинг қисми бўлган ҳар томонлама форматив жараёнга айланади. Ўқувчи (реципиент) матн (ахборот)га шахсий муносабатни танласа, эркин бўлиши принципиал жиҳатдан муҳим. Гап ўқувчини илмий далиллар сингари мажбур қила оладиган матнлар ҳақида кетмаяпти. Уларнинг муаллифи ўқувчини матн ёрдамида мажбур қилишга уринмаслиги керак. Чунки ўқувчининг ўзи шахсий масъулиятни зиммага олиб ўзининг матнга муносабатини танлаб олиши жуда муҳим.

Бу айни бир пайтда, ҳам эҳтиросли интилишни, ҳам рефлексив узоқлашишни талаб қилади. Бирга олинганда, улар уқубатли тарангликни вужудга келтиради. Кьеркегор фақат норефлексив ва бевосита кечинмаларни шу ерда ва ҳозир тан оладиган вулгар экзистенциалистлар тоифасидан эмас. У дунёдан узилиб қолган назарий рефлексия тарафдори ҳам эмас. Кинояга тўла эҳтирос ва яқинлашмаган ҳолда мавжудлик — бу сўзлар афтидан унинг ижодини энг яхши тавсифлайди. Бироқ бундай сўзлардан фойдаланиб, биз Кьеркегорга садоқат кўрсата олмаймиз! Чунки биз унинг фикрларини содда ва бевосита тасдиқлар ёрдамида ифодалаймиз.

Шундай қилиб, биз пропозионал иборалар ёрдамида Кьеркегорнинг вазифаси ва у танлаган ифода шаклларини ўрганишга ва тушунтиришга киришдик. Унинг мақсади экзистенциал ўзини билиш (self-insight), бунинг воситаси эса, риторика ва киноядан фойдаланиш. Шунинг учун (ўзини рефлексиялаш ва риторика доирасида) бизнинг Кьеркегорни тушунишимизга нисбатан савол туғилади. Бу аслида шундайми ёки биз шундай деяпмизми? Шу пайтгача Кьеркегор «яширин билим» билан шуғулланувчи (Аристотелдан то Хайдеггергача) ва ҳукм ёрдамида муҳокама предмети бўла олмайдиган нарсаларни кўрса-

тишга интилаётган (Суқрот ва Витгейнштейнга мос тарзда) фалсафий анъананинг бир қисми эди. Бу фикр баён қилингач, биз Кьеркегорнинг «икки ҳиссали рефлексиясини» ва киноялы узоқлашувини қўллашга ҳаракат қилиб кўриш керак. Ўз фикрларини ўзига хос услубда ифодалаши учун Кьеркегорнинг ўзидан иқтивос келтириш энг яхши йўл.

Ҳаёт йўлининг уч босқичи

Биз Кьеркегордан шарҳларсиз иқтибос келтирадиган бўлсак, талқин қилишда муаммолар келиб чиқмаслиги учун у ҳаёт йўлининг уч босқичи, яъни эстетик, этик ва диний босқичлари тўғрисида билдирган фикрларининг *уч хил талқинини* белгилаб олишимиз лозим.

Насиҳат талқини

Кьеркегор фақат ўзига замондош бўлган, унинг фикрича, ўзлари мавжудлигини ҳам унутиб қўйган спекулятив файласуфларгагина қарши эмас. У индивиднинг ўз ҳаёти учун экзистенциал масъулликни қабул қилиш муҳимлигини таъкидлаб, муайян турмуш тарзини ҳам танқид қилади. Унинг бизга бағишлаган насиҳатномасининг мазмуни қуйидагича: сен ўзингни олий танловинг ёрдамида моҳиятан қандай бўлсанг, ўшандай «ноёб индивидуаллик» (hin-enkelte) бўл. Гап дунёдаги буюмлар ёки ташқи ҳаракатлар орасидан танлаб олиш тўғрисида бормаяпти. Экзистенциал установкани танлаш назарда тутилмаган. Гап ўзида рефлексив муносабатни ушлаб туриш ва уни ўз ичига эҳтиросли йўналтирилганлик билан рўёбга чиқариш маъносидаги ўсиб борувчи экзистенциал онгга эга бўлиш ҳақида бормоқда.

Шундай қилиб, уч босқич, деганда гап биз ижтимоий-психологик етилиш босқичлари сингари автоматик тарзда босиб ўтадиган босқичлар ҳақида бормаяпти. Бу уч босқич турли установкалар ёки борлик усулларидир. Бу уч установка бизни тўла ва бутунича шакллантиради. Бизнинг ҳаётий установкамиз ё эстетик, ё этик, ёки диний бўлади. Демак, биз улардан бирини худди супермаркетда уч хил пишлоқдан бирини танлаб олгандай танлаб олмаймиз. Мана шу уч установкадан ташқарида ҳеч қандай нейтрал ҳолат мавжуд эмас (шу сабабга кўра, ҳатто ҳозиргина айтганимиз ҳам айтилиши мумкин эмас). Худди шу сабабга кўра, Кьеркегор киноялы узоқлашувдан фойдаланиб ва турли ҳаётий установкаларни намойиш қилиб, ифоданинг бавосита шаклини қўллайди ва Юханнес Климакус ва бошқалар қаламига мурожаат қилади.

Эстетик босқич ҳамма нарса узоқ ва истакларга мойил истиқбол билан боғлиқ кечинмалар орқали тавсифланади. Бу бос-

қичда индивид ҳаётга ахлоқий юксакликлардан муносабатда бўлмайди. У худди санъат асарини томоша қилгандаги каби пассив кузатувчи бўлиб қолади. Биз ҳаётдаги фожеа ва комедияларни кузатамиз, лекин уларда бевосита иштирок этмаймиз. Бу — рефлексия қилувчи ва воқеаларга зарар етказмаган гўзалликни ва юксакликни изловчи, бироқ буржуа ҳаёти ва этик босқични тавсифловчи масъулият ва мажбурият билан ўзини ташвишлантиришни хоҳламайдиган қашшоқ санъаткорнинг нуқтаи назари.

Шундай қилиб, «эстет» ҳам имтиёзли, ҳам эзилган ҳолатда бўлади. Шунинг учун имтиёзлики, у ташвиш ва мажбуриятлардан четда, шунинг учун эзилганки, унинг ҳаёт тарзи бўш ва даҳшат муҳри билан белгиланган.

«Этик» ўз ҳаётига шу мазмунда «ҳа» дейишга қарор қилдики, кўпгина омиллар унинг назоратидан ташқарида бўлса ҳам, унинг учун мажбуриятни елкасига олишга қарор қилди. Биз ҳаммамиз ўзига хос шароитларда туғилганмиз ва яшаймиз, улардан фақат баъзиларинигина ўзгартириш имконига эгамиз. Этик ўзини танлаганда, буни у ҳамма нарсани худо сингари ўзгартириши мумкин деган иллюзияли мазмунда эмас, балки у ҳаётга эҳтирос ва экзистенциал жалб қилинганлик билан мурожаатда бўлгани учун шундай қилган, яъни унинг хатти-ҳаракатлари — унинг ўз хатти-ҳаракатлари, унинг ўлими — унинг ўз ўлими. Ган муайян ахлоқий ирода (ёки Gesinnung) турига асосланувчи этик тамойиллар тўғрисида бормоқда. Бироқ у ҳам ахлоқий иродадан келиб чиқадиган Кант этикасига қарши бу ўринда қатъий императив ёки биз фойдаланаётган бошқа универсал ахлоқий тамойиллар тўғрисида эмас, ўз установкаси тўғрисида сўз юритилмоқда. Бу ерда ўз ичига йўналтирилганлик (inwardness) муҳим. Ахлоқий иродага асосланган ва шу маънода консеквенционал этикага қарама-қарши бўлган этикадан кутиш мумкин бўлганидек (утилитаризмга қаранг), бизнинг ҳаракатларимизнинг натижаси ҳал қилувчи роль ўйнамайди. Этик айнан шу билан яхши фуқародан фарқ қилади. Улар сиртдан бир хил кўриниши мумкин. Бироқ, фақатгина сиртдан шундай, чунки тафовут уларнинг ичида. Этикни ахлоқий ҳаётий установкалар ва экзистенциал эҳтирос ажратиб туради.

Эстет худди болари сингари бир гулдан иккинчисига қўниб юради. У турли хил вариантлар ва турли ролларни бир-бир кўриб чиқади. Бугун бир нарсада тўхтаса, эртага бошқа нарсага тўхтайди. У доимо янги ҳаётий кечинмаларни излайди. Этик эса, ўзи танлаган йўлдан борар экан, ҳаётига мазмун бахш этади. Унинг ўз ҳаётий лойиҳасига эҳтирос билан киришиб кетиши туфайли ҳаёти мазмун кашф этади. Этик ҳаётини ташқи талаблар эмас, масъулият ва бурч, унинг ахлоқий ҳаётий установкасининг интеграл элементлари сифатида белгилайди.

Эстетик ва этик ҳаётий установкалар бир-бирларидан туб-

дан фарқ қилганликлари учун уларнинг бир-бирларига ўтиши далиллар ёки табиий етилиш асосида юз беради. (Бу, таъбир жоиз бўлса, ва фан фалсафаси атамаларини қўлласак, бир-бирига солиштириб бўлмайдиган икки парадигма ҳақидаги масала, 29-бобга қаранг.) Кьеркегорга кўра, ўтиш далиллар ёки табиий етилиш йўли билан эмас, экзистенциал сакраш ёрдамида амалга оширилади.

Диний босқич экзистенциал жалб этилганлик фақат бир индивид билан чекланмаслиги ва тирик Худога ишонч бўлиши билан ҳам характерланади. Бу эътиқод объектив билимнинг предмети эмас. Гап бизнинг ҳаётга, ўзимизга ва бошқа ҳамма нарсаларга муносабатимизнинг уникал сифати ҳақида бормоқда. Сиртдан диндор одам ахлоқий ёки яхши фуқародан ҳеч нарсаси билан ажралмаслиги мумкин. Бироқ, бу ҳам фақат сиртдан шундай. Ичкаридан улар радикал тафовутларга эга. Бу шундай ҳолки, ҳамма айнан бир худога эътиқод қилишини гапиради. Бироқ уларни Худога турли муносабат — уларнинг тарихий муайян Худога ва ўзларининг борлиғига йўналтирилган эҳтирос кучи ажратиб туради.

Уч босқичнинг насиҳат талқини, деб аталган нарса мана шундан иборат.

Синтезлаштирувчи талқин

Насиҳат талқини уч босқич ўртасидаги муносабат узилишли эканини таъкидлайди, чунки улар сифат сакрашлари билан боғлиқ. Демак, экзистенциал сайлов принципиал муҳим аҳамиятга эга. Амалда учала босқич тўғрисида бирваракайига гапириш ва уларни қиёслаш мумкин эмас (биз юқорида қилганимиздай). Шунинг учун ҳам ифоданинг наср усули зарур. Бавосита мулоқот ва шахсий шижоат ёрдамида ҳар бир одам шахсан у ёки бу босқични танлаши мумкин. Ким шуни кўрган бўлса, у гўлликдан қутулди ва энди ўзи ўз ҳаёти учун экзистенциал масъулиятни ўз зиммасига олиши керак. Бу ўринда ўз ҳаётимизда фақат ташқи жиҳатдан эмас, балки гап ўзимизни ўстиришимиз ва ўзимизга зарур бўлган нарсани яратишимиз ҳақида ҳам бормоқда.

Бу ўринда шуни ҳам айтиш мумкинки, Кьеркегор сифат жиҳатидан турли даражаларда сўз юритмоқда. Масалан, диний босқич этик босқичга қараганда билиш жиҳатидан ҳам турмуш сифати жиҳатидан ҳам устун, этик босқич эса ўз навбатида эстетик босқичдан юқори. Шунинг учун ҳам гап бир даражадаги турли ҳаётий установкалардан бирини танлаш борасида бораётгани йўқ. Масалан, эстетик босқичдан этик босқичга ва ундан диний босқичга ўтишда нисбатан ижобий ривожланиш тўғрисида гапириш мумкин. Лекин бу сакрашларнинг мавжудлиги ва гап фақат етилиш ва далиллар билан боғлиқ ўтишлар

тўғрисида бораётганини англатмайди. Шунингдек, этик босқичда эстетик ҳаётий установкалар тўлалигича бартараф этилади ва уларнинг ҳар иккиси диний босқичда тўла инкор қилинади (Гегел синтезида қуйи босқичлар юқори босқичда сақланиб қолгани каби), деган хулоса ҳам чиқмаслиги лозим. Шунга қарамасдан, эстетикликдан этиклик орқали диний босқичга қараб силжир эканмиз, биз ретроспектив тарзда юқорироқ даражага чиққанимизни сезиб туришимиз керак. Мазкур контекстда юқорироқ даража ҳақидаги гаплар нимани англатиши мумкин? (Масалан, биз бу даража психоаналитик муолажанинг натижаси, дейишимиз мумкин. Унда бемор даволаниб нормал ҳолатга келгач, аввал у илллюзиялар оламида яшаганини англайди. Бироқ бу англаш аввалги босқичларда юз бериши мумкин эмас эди, чунки ундан бемор фақат ноаниқ дискомфорт туйғусини ҳис қиларди, холос).

Шу маънода, уч босқични илгариловчи синтез босқичлари сифатида талқин қилиш мумкин. Биз Кьеркегор айнан мана шуни назарда тутган, деб ҳам айтишимиз мумкин эди. Бироқ, бу талқин бизни экзистенциал ёндошувдан йироқлаштиради ва турли ҳаётий установкалар асосидаги билишнинг рефлекслик типлар назариясига олиб боради. Натижада биз Гегелга яқинлашиб қоламиз, бу эса Кьеркегорга маъқул келмайди.

Кинояли рефлексив талқин

Яхши фуқаро худога ишониши ва ибодатхонага қатнаши, бурчига содиқ ва масъул бўлиши, бундан ташқари, кўнгил очиб юриши ва гўзалликдан лаззат олиши мумкин. Сиртдан қараганда, эстет билан сермулозамат фуқаро ўртасида, шунингдек этик ва диндор ўртасида катта тафовут йўқ. Тафовут уларнинг ичида ёки ҳаётий установкаларда.

Шундай қилиб, эстет оддий фуқародан фақат гўзалликни севиши билан эмас, балки ҳаётга кинояли рефлексив муносабати билан афзалдир. Фуқаро ўзининг кундалик ишларини тартибсиз юритса ва уларнинг оқибати учун ташвиш тортса, эстет атрофда юз бераётган ҳодисаларга масофадан қараб туради. Эстет дунёнинг ишларига муҳим аҳамиятга эга бўлмаган нарсаларга қарагандек қарайди. Шунинг учун унга оқибатларнинг қанақа бўлиши аҳамиятсиздир. Эстетни мана шундай тушуниш Ницше талқинидаги Европа нигилизмининг мужассамидир (24-бобга қаранг). Ҳеч қандай қадриятлар бошқалардан қадрлироқ эмас. Улар ўзаро баб-баравар ва ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас.

Биз бу ўринда барча қадриятлар бир хил даражада қадрли бўлиб қолишига олиб келадиган танлов тўғрисида сўз юритаяпмизми? Ёки биз билиш ҳақида, яъни қадриятларнинг қадри бир хил бўлиб қолади, дейдиган ҳақиқатни билиш ҳақида гапиряпмизми? Саволга қандай жавоб беришимиздан қатъи

назар, бундай талқинда эстет ҳаётдан лаззатланадиган, гўзаллик ва роҳатни севадиган одам сифатида гавдаланмайди. У ўзини ҳаётдан узоқлаштирувчи, ҳаётдаги ҳамма нарса принципиал жиҳатдан бир хил даражада (gleich-gultig), деган маънода ҳаёт ахлоқий жиҳатдан беъмани, дейдиган одам сифатида гавдаланади. Ҳаёт тақдим қилаётган лаззат гулларини дарҳол узишдан узоқ бўлган эстет ҳаёт объектив мазмунга эга эмас, деб ҳисоблайдиган рефлекслашувчи сурбетга яқинроқ бўлиб чиқади. Мана шундай ички умидсизлик уни маъсулиятли фуқародан тубдан ажратиб туради.

Этик босқичга сакраш йўли билан ўтиш яхшироқ қадриятларни танлаш ҳақидаги масала эмас. У индивиднинг ўзи ҳаёт лойиҳаси сифатида нимани танлаётгани билан характерланади. Бу ерда гап алоҳида касб ёки ҳаёт шаклига ўхшаш муайян лойиҳаларни танлаш тўғрисида бораётгани йўқ. Биз ички экзистенциал танлов, яъни бизнинг ҳаётимизни бизнинг ўз ҳаётимизга айлантириб, бизни ўзгартириб юборадиган ҳаётий установка тўғрисида гап юритмоқдамиз. Бу ўринда суггестив атамаларни қўллаш зарур, чунки гап нима тўғрисида бораётганлигини тушуниш учун мана шундай танлов билан боғлиқ шахсий тажрибага эга бўлиш зарур. Мустақил ҳаёт кечираётган кўпчилик одамлар гап нима тўғрисида бораётганлигини тушунаётганликлари ҳақиқатга яқинроқ. Бу ерда таянч тушунчалар «ўзини-ўзи англаш» ва «ўзининг шахсий ҳаётини юритишга интилиш» ёки, Кьеркегор тез-тез таъкидлаганидек, бу сўзлар: «эҳтирос» ва «ўз ичига самимий йўналтирилганлик»дир.

Эстетга нисбатан этик ҳаётга яқинроқ муносабатда бўлади. Шу маънода у эстетни қийнаётган экзистенциал умидсизликни бартараф қилиши мумкин. Бироқ бари бир яна намунали фуқародан ташқи тафовут жуда оз. Тафовут ҳар доим ичкарида бўлади.

Шундай қилиб, этик тўхтовсиз янги ҳаракатлар билан эхтиросли ва рефлексив ҳаёт кечирадиган «уникал индувидуаллик» (hin enkelte) бўлиб қолади. Сиртдан у барча рисоладаги одамлар каби ижтимоий бирликнинг аъзоси бўлиб қолади. Этик сиртдан эксцентрик эмас. Бироқ чекланган буржуа муайян маънода ички фаол турмуш кечирмаётган бўлса, этик экзистенциал маънода «уникал индувидуаллик сифатида ўзининг ичида уйғонган «мен»ига эга бўлади».

Диний босқичга ўтиш бу ноаниқликка сакрашдир. У объектив билим томонидан ҳеч қандай кафолатсиз, ишончли далилларсиз ва бу сакрашнинг натижаси нима билан тугаши ҳақида ҳеч қандай тасаввурларга эга бўлмаган тарзда амалга оширилади. Афтидан, биз бундай сакраш жараёнида этик тўла умидсизликка тушади, деб тахмин қилишимиз мумкин: ҳамма нарса сенинг ўзингга боғлиқ, ҳамма нарса парчаланиб кетиши мумкин. Фақатгина муайян-тарихий Худога эътиқод ёрдамида ин-

дивид Универсалликда халос топади ва фонийликни Боқийликда тушунади.

Муайян-тарихий Худо — бу Исо ва у доктрина эмас, балки ҳаётнинг ўзидир. Унга ишониш у ҳақда бирор нарсани билишни англатмайди, чунки Исо нарса эмас, Кимсадир, яъни айни пайтда ҳам Субъект, ҳам Муносабатдир. Эътиқодда инсоннинг муносабати чексиз эҳтирос шаклидаги Худога муносабатга айланади. Кьеркегор учун «ҳақиқатнинг ичида бўлиш» мана шундай, яъни ўз ичига қаратилганлик ва муайян-тарихий Худога илоҳий муносабатни англатади.

Ҳақиқий носаро бўлган Кьеркегор учун асл вазифа мана шунда. Фалсафий ва абадий жиҳатлар фақат мана шу диний истиқлол доирасидагина бирор бир аҳамиятга эга бўлади.

Эътиқод ва ақлни, эътиқод ва ташқи ҳаракатларни кескин чегаралаш Кьеркегор пиетизми мансуб бўлган протестант анъаналари доирасида жойлашган. Бироқ унинг ўзи насиҳатгўй протестантизмнинг ҳимоячиси эди. Кьеркегор наздида яхши амаллар (яхши оқибатлар) ҳам яхши тамойиллар (қатъий императив ёки Ўн Ўгит) ҳам ҳал қилувчи аҳамиятга эга эмас. Унинг учун фақат ўз ҳаётини мустақил онгли тарзда танлаш ҳал қилувчидир. Бу — пиетизм, лекин пуританизм эмас. Бу ўз ичига самимий йўналтирилганлик, лекин бозорда ва никоҳда ўзини яхши тутиш эмас.

Шундай қилиб, Кьеркегор «аскет» эмас ва у жамиятни инкор қилмайди. Ахлоқий ва диний жиҳатдан унинг учун ҳал қилувчи омиллар индивидуал ҳаётий установка ва худога муносабат ҳисобланади. Протестантизм шакли сифатида бундай позиция ҳайратланарли ва эмансипациялашган христианлик (Grundtvig) ҳам, зоҳидлик ва насиҳатгўй христианлик ҳам эмас. Бу — гуноҳ ва қўрқув ҳисси билан курашаётган, бироқ ўзига ва муайян-тарихий худога эҳтиросли ва киноялы-рефлексив муносабатга эга бўлган экзистенциал оғриқли христианлик.

Субъективлик — бу ҳақиқат

Кьеркегор ҳақиқатнинг икки хил тушунчасини қўллайди. «Объектив ҳақиқат» тушунчаси ҳукмлар ишнинг ҳақиқий ҳолатига мос бўлса, улар ҳақиқий эканлигини билдиради. Бу тушунча ҳақиқатнинг корреспонденцияловчи, деб аталган назарияси асосида ётади: фикрлар воқеликдаги нарсалар ҳолатига мос экан, ҳақиқийлигича қолаверади. Мен «доска яшил» десам, бу фикрим доска чиндан ҳам яшил бўлса, ҳақиқий бўлади. Шундай қилиб, бу назарияда ҳукм ва унда баён этилаётган ишларнинг ҳолати ўртасидаги мослик (корреспонденция) тўғрисида сўз юритилмоқда. Бошқача айтганда, «объектив ҳақиқат» — «илмий» ҳақиқат бўлиб, унда амалда мавжуд нарса ҳодисалар тўғрисида фикр юритилади.

Бизнинг дунёга муносабатларимиз сифатини тавсифловчи ҳақиқат тушунчаси бошқачароқдир. Гап «субъектив ҳақиқат» ҳақида бормоқда. «Субъектив ҳақиқат» — бу англанаётган, ишонилаётган нарсаларга инсон муносабатининг экзистенциал сифати. Биз ўз ишимиздаги дунёга муносабатларимизда самимий бўлсак ҳақиқат ичида яшаётган бўламиз (ўзимизга адекват ҳолатда мавжуд бўламиз). Бу ўринда гап ташқи ҳолатга пропозиционал мослик тўғрисида эмас, балки бизнинг ўз муносабатларимиз, ўз мавжудлигимизнинг интенсивлиги тўғрисида бормоқда. Шу маънода, биз, масалан, «ҳақиқий севги» ҳақида гапиришимиз мумкин. Ҳақиқатнинг мана шу тушунчаси қўлланганда гап бирор нарсани тасдиқлаш ҳақида эмас, одамнинг ўз-ўзига муносабатининг сифати тўғрисида боради.

Этик ва диний мавзулар ҳақида гап кетганда ҳаётга ва тирик худога қандай муносабатга эга бўлиш кераклиги масаласи кўндаланг бўлади. Худди шундай вазиятларда «субъектив ҳақиқат»га бутун эътиборни қаратиш айниқса муҳим.

«Субъектив ҳақиқат» ибораси бирор бир ёлғон ёки «объектив» объектив ҳақиқат бўлмаган нарсалар мавжудлигидан ёки нарсалар мавжудлигига асосланмайди. Бу ибора кўриб чиқилаётган вазиятлардан инсоний муносабатлар, субъективликнинг ҳал қилувчи ролини ифодалаш учун қўлланилади.

Инсоний муносабатлар, субъективлик икки сабабга кўра ҳал қилувчи роль ўйнайди. Биринчидан, ахлоқий ва диний муаммоларни муҳокама қилганда уларни ҳал қилиш учун фойдаланиш мумкин бўлган нарсаларнинг объектив ҳолати ёки далиллари мавжуд эмас. Иккинчидан, бундай муҳокаманинг диққат марказида айнан эҳтиросли ва ички ҳаётий установка жойлашган бўлади. Биз иккинчи сабабни кўриб чиқдик. Энди биринчисига тўхталиб ўтамиз.

Илмий жиҳатдан Кьеркегор «объектив» ҳақиқатни чексиз яқинлашув нуқтаи назаридан кўриб чиқади. Мана шу аснода биз досканинг яшил ранги тўғрисида келтирган мисолимизга қараганда кўп томонлама ва мураккаброқ ҳолатлар тўғрисида гап боради. Гап мураккаб назариялар тўғрисида бўлиб биз уларни ҳеч қачон тўла тасдиқлай олмаймиз, бироқ биз уларни давом этиб борувчи тадқиқотлар жараёнида текшира олишимиз ҳақида кетади. Худди шу маънода биз ҳақиқатга яқинлаша оламиз. Бироқ Кьеркегор фикрича, биз мана шундай илмий ёндошув ёрдамида ҳеч қачон узил-кесил ва мутлақ аниқ билимга эга бўла олмаймиз. Шунинг учун илмий тадқиқотларга асосланган билим ва шахсий Худога шахсий эътиқод ўртасида тафовут доимо сақланиб қолади. Кьеркегор фикрича, илмий далиллар, уларни текшириш усулидан қатъи назар, диний эътиқод соҳасида ҳеч қандай аҳамиятга молик эмас. Бироқ Кьеркегор христиан дини фақат «субъектив» ҳақиқатга алоқадор, яъни ички ҳарига йўналтирилган ва эҳтиросли эътиқод масаласи, деб қара-

майди. Кьеркегор Исонинг ҳаёти ва ўлимига «объектив» ҳақиқат сифатида қараган. Бу ҳақиқат тўқиб чиқарилган эмас, тарихий ҳодиса бўлиб, уни фақат эътиқод ёрдамида билиш мумкин.

Шундай қилиб, Кьеркегор турли муқобиллардан фойдаланади. Биз объектив ҳақиқатга (унга христиан худосига ҳақиқий ишонувчи христианлар эга) нисбатан ўзимизнинг субъектив ҳақиқий установкамизга эга бўлишимиз мумкин. Биз объектив ноҳақиқат (унга ўзининг маъбудига чиндан эътиқод қилувчи маъжусий эга)га нисбатан ҳақиқий субъектив установкамизга эга бўлишимиз ҳам мумкин. Биз объектив ноҳақиқат (маъжусийнинг ўз маъбудига нисбатан экзистенциал ёлғон ибора)га нисбатан ўзимизнинг субъектив носамимий установкамизга эга бўлишимиз мумкин. Биз объектив ҳақиқат (носаронинг христиан Худосига нисбатан экзистенциал носамимий ибодати)га нисбатан субъектив ноҳақиқий установкага эга бўлишимиз мумкин.

Кьеркегорнинг бош мақсади (объектив) ҳақиқат ҳақида, у илмий ёки диний бўлмасин, бирор нарса дейиш эмас, балки «субъектив» ҳақиқатнинг қанчалик муҳим эканлигини кўрсатиш.

Бироқ, ҳамма нарса бундан мураккаброқ, чунки Кьеркегор инсон ҳаёти жумбоқлар ва зиддиятларга тўла эканини кўриб турибди. Христианлик эътиқоди ҳам жумбоққа айланмоқда. Охир оқибатда эътиқод масаласи тафаккур учун қийин муаммога айланиб бормоқда. Шунинг учун ҳам ҳаёт сакрашлардан иборат. Ва уни ҳеч қандай далиллар ва ҳеч қандай етилиш жараёнлари бартараф қила олмайди, деган фикрга амал қилиш муҳимдир. Муайян-тарихий Худога эҳтиросли эътиқод ҳамма жумбоқлар ва сакрашлар ичида энг буюги ва энг муҳими ҳисобланади (Католик мутафаккири Паскалнинг шунга ўхшаш фикрлари билан қиёсланг, 10-боб).

Демократия демагогия сифатида

Кўпинча, Энг янги даврдаги барча ўқимишли ва фикрловчи кишилар демократия тарафдори бўлган, деб ҳисоблайдилар. Демократия оламда пайдо бўлиши билан ҳамма (ҳеч бўлмаганда ақлли ва беғараз одамларнинг ҳаммаси) унинг қанчалик яхши эканлигини тушунишди.

Бироқ, бу нотўғри фикр. Кьеркегор муайян маънода демократиянинг ашаддий душмани эди. У 1849 йил Конституцияси қабул қилинганга қадар Данияда мавжуд бўлган маърифатли мутлақ монархиядан ҳайратланарди. Айтиш мумкинки, айнан шу конституция Данияга демократияни олиб келди.

Шуни таъкидлаш лозимки, XIX аср биринчи ярмидаги Дания абсолютизми бошқарувнинг маърифатли ва мўътадил шакли эди. Кьеркегор учун ҳамманинг сиёсий ҳаётда иштирок эти-

ши ақл бовар қилмайдиган нарсадир. Бошқараётган одамлар ўз вазифаларини асосан яхши бажаришаётган эди.

Ўша даврдаги Данияда ҳамма индивидлар ҳам кундалик сиёсий ишларда иштирок этишга интилгани даргумон. Бироқ Кьеркегор фикрига кўра, ҳар бир индивид ўзининг ички ҳаётини олижаноблаштириши керак. Сиёсий ғийбатлар муҳим нарсалардан эътиборни четга тортиши мумкин. Ва ниҳоят Кьеркегор демократиянинг амалда демагогияга айланиб кетишидан, яъни индивиднинг шахсий бутунлигига *(personal integrity)* «тўғри» фикрларни маъқуллаш ва конформизмга интилиш таҳдид соладиган жамият вужудга келишидан хавфсирар эди. Бу бегоналашув даражаси ва экзистенциал умидсизликнинг ортишига олиб келади. Ҳовлиқма ва тектурмас буржуа ундан ҳам ҳовлиқмароқ ва тектурмас ҳаваскор сиёсатчи билан жамиятда кўпайиб кетиб, ҳақиқий экзистенциал ҳаётий установкаларни бир четга суриб қўйишлари мумкин эди.

Шундай қилиб, бошқарувнинг туғилиб келаётган демократик шаклининг Кьеркегор томонидан танқид қилиниши унинг бегоналашув ва экзистенциал умидсизликни танқидий таҳлил қилишининг таркибий қисми эди. Инсон ўзини иккинчи даражали ва бачкана бозор ва иш ўрнидагина эмас, худди шундай сиёсат ва ижтимоий ҳаётда ҳам йўқотиши мумкин. Оқибатда энг чуқур ҳаётий муносабатлар четга чиқиб қолади. Ҳаёт амалда камбағаллашиб кетади.

Тарихий сабабларга кўра, Кьеркегор тасдиқлаш ёки танқид қилиш мақсадида эмпирик социологиядан фойдалана олмаган эди. Ҳозирги замон демократлари Кьеркегорнинг демократияга қарши чиқишида реакцион индивидуализмни кўришлари эҳтимолдан холи эмас. Бироқ, маърифатли демократлар сифатида биз унинг далиллари билан танишиб чиқишимиз керак. Шундан кейингина биз унинг хато қилганини (агар ҳақиқатдан ҳам хато қилган бўлса) билишимиз мумкин. Ҳар ҳолда оммавий жамият деб аталган жамиятни танқидий таҳлил қилиш эскирган мавзу эмас. Балки бунинг аксича (27-, 29-бобларга қаранг).

23-б о б. Дарвин — инсон концепцияси ҳақида мунозара

Ҳаёти. Чарльз Дарвин *(Charles Darvin, 1809—1882)* келиб чиқиши тиббиёт ва табииётшуносликка катта ҳисса қўшган британия оиласидан эди. Аввалига Дарвин тиббиётни ўрганди, кейин теология билан ва ниҳоят табиий фанлар (биология) билан шуғулланди. Ёш олим эканида (1831й.) у Бигл (Beagle) кемасида деярли беш йил давом этган саёҳатга чиқди. Мана шу саёҳат давомида унинг ҳаёт шаклларн ва умуман ҳаёт тўғрисидаги тасаввурларида жиддий ўзгаришлар юз берди. Саёҳатгача у биологик турлар ўзгармайди, деган фикрда эди. Бироқ мана шу саёҳат давомида тўпланган Жанубий Америка ва Тинч океандаги оролларга оид бой материаллар унинг бу фикрни ўзгартиришга мажбур қилди. Масалан, Галапагос архипелагининг турли оролларидаги қушларнинг қардош турлари орасидаги тафовутларни, Жанубий Америкада тошга айланиб қолган қариндош сутэмизувчиларнинг турлари қолдиқларини ўрганиш натижасида у қуйидаги хулосага келди. Ҳар хил турлар ва уларнинг яшаш муҳити ўртасидаги боғлиқликни тушунтириб берадиган энг яхши фараз турлар абадий ва ўзгармас эмас, уларнинг атроф муҳитга мослашиш жараёнидаги қадрияги ҳақидаги фараздир. Мана шу фараз асосида келиб чиққан назария дарвинизм, деб аталади.

Бу фаразни олға суриш ва у бўйича материал тўплаш даврида Дарвин ҳали ёш эди ва уни ишлаб чиқиш ва асослаш учун кўп вақт керак бўлди. Мана шу вақт ичида у аҳолининг ўсиши тўғрисидаги Мальтус (16-боб) томонидан олға сурилган назария билан танишди. Бу назарияга кўра, аҳолининг ўсиши геометрик прогрессияда юз берса, озиқ-овқат маҳсулотлари ишлаб чиқариш фақат арифметик прогрессияда юз бериши мумкин. Бундан эса, ҳар доим мавжуд захиралар боқиши мумкин бўлган миқдордан кўра кўпроқ одам туғилади, деган хулоса қилиш мумкин. Демак, қуйи синфлар қашшоқликда яшашга маҳкум этилган. Мальтус назарияси Дарвин учун турларнинг эволюциясини тушунтиришга асос бўлиб хизмат қилди: ҳаётга энг яхши мослашганлар яшаб қолади.

1859 йилда Дарвин ўзининг *Табиий танланиш йўли билан турларнинг келиб чиқиши ёки ҳаёт учун курашда қулай ирқларнинг сақланиб қолиши* (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*) деган ва жуда кўп кескин мунозараларга сабаб бўлган ишини ёзиб тугатди.

Дарвин ўзи мунозаралардан четда туришни маъқул кўрди. Унинг соғлиги яхши эмас эди ва бор кучини у ўсимлик ва ҳайвонларнинг турларини ўрганишга сарфлади. 1881 йилда у чувалчангнинг тупроқ унумдорлигидаги аҳамиятига бағишланган китобини босиб чиқарди.

Асарлари. Санаб ўтилганлардан ташқари Одамнинг келиб чиқиши ва жинсий танлов *(The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, 1871)*, Одам ва ҳайвонларда туйғунинг ифодаланиши *(The Expression of Emotions in Man and Animals, 1872)*.

Табиий танланиш ва одамнинг келиб чиқиши

Дарвингача табиий-биологик турларнинг ўзгармаслиги ҳақидаги фикрлар хукм сурарди. Муайян турлар (отлар, қорамол, эчки ва бошқалар) ўзларига хос шакл ва функцияларга эга бўлиб, улар айнан мана шу кўринишда шаклланади. Бундай нуқтаи назар Аристотел ва Афлотун томонидан тақдим этилган бўлиб, турларни худо яратган, деювчи черков томонидан тақдим қилинган эди.

Инсон турларнинг бири ва у шу сифатда бошқа турларга нисбатан уникал ва ўзгармас деб тушуниларди.

Дарвинизм эса бу масалага бошқачароқ қарайди. Барча турлар ривожланиш йўли билан келиб чиқади ва бу жараёнда улар ўзларини ўраб турган муҳитга мослашади. Демак, турлар ўртасида қариндошлик алоқалари мавжуд. Шу нуқтаи назардан қараганда, турлар ўртасида, одам ҳам бундан истисно эмас, ҳатто жуда муҳим тафовутлар бўлса ҳам, бирорта ҳам тур уникал мавқега эга эмас.

Дарвинизм таъкидлашича, органик ҳаёт тадрижий ривожланиб боради. Турлар муҳитга мослашиш ёрдамида келиб чиқади ва шаклланади. Шунга асосланиб биз турларнинг хилма-хиллигини улар яшаётган муҳит турли-туманлиги билан изоҳлашимиз мумкин.

Айни пайтда ҳар бир индивид мана шу турга мансуб бошқа индивидларнинг хусусиятларидан бир мунча фарқ қиладиган генетик белгиланган хусусиятларга эга бўлади. Бундан ташқари, барча тирик мавжудотлар муҳит боқиши мумкин бўлгандан кўра кўпроқ насл қолдиришга мойил бўладилар. (Шунинг учун ҳам наслнинг бир қисми ҳалок бўлади — агар бари увулдуруқлар катта балиқларга айланганда, океанлар ғиж-биж балиқ бўлиб кетар эди). Натижада яшаш учун кураш бошланади ва унинг натижаси тасодифий бўлмайди. Вақт ўтиши билан мазкур муҳитга энг яхши мослашган индивидлар яшаб қолади. Ўзларининг мазкур муҳитга энг яхши мослашган ирсий хусусиятларига эга бўлган индивидлар биологик «ғолиблар» бўлиб чиқишади ва шу хусусиятларни ўзларининг наслларига қолдиради.

Шундай қилиб вақт ўтиши билан табиий танланиш ҳам юз беради. У индивиднинг шу турдаги бошқа индивидларга қараганда муҳитга яхшироқ мослашиш имконини берадиган қулай хусусиятларни ирсий йўл билан ўтказишни назарда тутади.

Узоқ вақт давомида ва уникал ҳаёт шароитида (масалан алоҳида оролда) алоҳида янги тур келиб чиқиши мумкин. Дастлабки тур қитъада яшайвериши мумкин, оралиқ шакллар эса йўқолиб кетади, янги тур эса унинг ирсий хусусиятлари функционал жиҳатдан мос бўлгани учун оролда яшашни давом эттиради.

Бироқ Дарвин генетик ирсият қонунлари тўғрисида ҳеч нарса

билмас эди. У Мендел (Gregor Mendel, 1822—1884) ўзининг ирсият назариясида биринчи бўлиб сўз юритган хусусиятларни узатиш мурватлари билан ҳам таниш эмас эди. Унинг майдонга келиши билан дарвинизм янги асослар ва янги шаклларга эга бўлди.

Шундай қилиб, ирсий хусусиятларда ўзгаришлар қандай юз бериши ва улар кейинги авлодларга қандай узатилишини дарвинизм доирасида изоҳлаб бериш керак эди. Бу саволларнинг биринчисига мутация назариясида, иккинчисига эса ирсият назариясида жавоб берилди.

Шу муносабат билан муҳим назарий ҳолат юзага келади. Мерос олинган хусусиятларда мутация туфайли юз берадиган ўзгаришлар туфайли энг муҳим ирсий хусусиятларнинг ўтишига ёрдам берадиган табиий танланиш ҳам хоҳиш ёки мақсад туфайли юз бермайди. Мутация «ўз ҳолича» юз берадиган («олдиндан мўлжалланмаган» маъносида) ҳодиса бўлиб, илмий нуқтаи назардан изоҳланиши мумкин. (Уни башорат қилиш мумкин бўлмаса ҳам, ҳеч бўлмаганда ретроспектив тарзда изоҳлаш мумкин. Бошқача қилиб айтсак, бўлиб ўтган ҳодисани у бўлиб ўтганидан кейин изоҳлашимиз мумкин, гарчи қачон ва қаерда қандай мутация юз беришини олдиндан айтиб бера олмасак ҳам). Табиий танланиш «сайлов» эмас, табиий жараён. Уни *функционал* жиҳатдан яъни мақсад ва ниятлар асосида эмас у рўёбга чиқараётган функциялар асосида тушунтириш мумкин[328]. Шундай қилиб, Инжилни айнан талқин қилишга асосланган биологик изоҳ ҳам, жонли табиатни *телеологик, теологик* изоҳлаш ҳам мустасно қилинади. Мақсад ва вазифаларга асосланадиган телеологик тушунтириш Аристотел анъанасида муҳим роль ўйнайди, шунинг учун дарвинизм илмий тушунтиришнинг Аристотель концепциясидан Галилей-Ньютон концепциясига инқилобий ўтишда фаол иштирокчи бўлиб қолди.

Бироқ, шуни ҳам айтиш лозимки, кўриб ўтилган мисолларда физикага ёт бўлган функционал тушунтиришдан фойдаланиш мумкин. Бунга қуйидаги изоҳ мисол бўла олади. «Оқ каклик ҳимоя тусига эга, чунки мана шу тус унга мазкур ҳудудда йиртқичлар билан ёнма-ён яшашда тирик қолиш учун кўпроқ имкон беради». Бунда мерос қолдирилаётган хусусият (ҳимоя туси) ўзи олиб келадиган фойдали ёки «функционал» оқибатлар билан изоҳланади. Одатдаги «сабабий» изоҳлашда эса оқибат натижа билан изоҳланади. Бу ўринда эса мақбул натижалар, яъни тирик қолиш учун энг яхши имкониятлар сабабни — хусусиятнинг (ҳимоя туси) мавжудлигини изоҳлайди. Бу, албатта, қулай ҳимоя туси какликнинг, таъбир жоиз бўлса, «нияти» натижасида майдонга келади, дегани эмас.

---

[328] Масалан, қаранг: *J. Elster.* Ulysses ahd the Sirens. — Cambredge, 1979. Pp. 1—35.

Мутация «тасодифий» ва кўпинча генетик хусусиятларнинг зарурий ўзгаришлари бўлгани учун, айниқса одамда янги қулай хусусиятларнинг вужудга келишига шубҳа билдириш мумкин. Уни ҳал қилиш қийинлигининг боиси шундаки, эволюция оддий тажриба ўтказиш предмети эмас. Бизнинг ихтиёримизда бор нарсалар, — бу турли хил биологик феноменларни мунтазам тузатишга асосланган фаразли — дедуктив тадқиқотларнинг турли типлари. Бироқ биз ирсий хусусият ва мурватларни экспериментал тарзда ўрганишимиз мумкин. Бунда олинган қулай хусусиятларнинг пайдо бўлишига алоқадор эмпирик маълумотлар математик модуллар ёрдамида ишланади. Шу асосда эволюция қай даражада узилишли ёки чизиқли бўлиши тўғрисида турли фаразлар олға сурилади[329].

Табиий танланиш натижасида келиб чиққан кўпгина турлардан бири — одам ҳақидаги Дарвин концепцияси аввалги қарашларга жиддий эътироз бўлди. Дарвинизм одам эга бўлган ва уни бошқа турлардан ажратадиган хусусиятларни шубҳа остига қўймайди. Бироқ у бу хусусиятлар асосий мурватлари барча биологик организмлар учун бир хил бўлган шароитга мослашиш натижасида вужудга келди, деган нуқтаи назарни таҳмин қилади. Унда инсоннинг оламдаги имтиёзли ўрнидан нима қолади? Гелиоцентрик тизим инсонни фазонинг марказидан унинг бир чеккасига суриб қўйди. Дарвинизм ҳам худди шундай қилиб инсонни бошқа тирик мавжудотлар орасидаги имтиёзли мавқеидан маҳрум қилди ва унинг биологик турлар билан қариндошлик алоқаларини аниқлаб берди.

Қизиб бораётган мунозарада асосий мавзу — одамнинг маймундан келиб чиқиш масаласи бўлиб қолди. Дарвин ўзи ҳеч қачон «Маймун — одамнинг тўғридан-тўғри аждоди», деб айтмаган, у одам ва маймун умумий аждодга эга, деб тахмин қилган. Бундан ташқари, органик ҳаёт умумий келиб чиқишга эгами-йўқлиги ва ноорганик табиатда ҳаётнинг қандай келиб чиққанлик масаласи ҳам мунозара марказида эди. Ўз давридаги маълумотларга эга бўлган Дарвин бу саволларга жавоб беришдан ўзини тийди.

Шундай қилиб, Дарвинизмнинг асосий тезиси қуйидагича. Одам узоқ давр давомида юз берган мутациялар ва табиий танланиш натижасида пайдо бўлди. Умуман олганда, одам бошқа биологик турлар қандай келиб чиққан бўлса, худди шундай келиб чиқди. Бу илмий назария бизнинг одам ҳақидаги концепциямизга таҳдид соладими? Инжилни айнан талқин қилишга асосланган ортодоксал христиан теологияси нуқтаи назаридан дарвинизм муаммолидир. Агар Инжилни, унинг Яратиш тўғрисидаги фикри асосида эркинроқ талқин қилиш мум-

[329] Қаранг: *M.Ruse*. Taking Darwin Seriously. — Oxford, 1986.

кин, деб ҳисобланса, унда худо одамни эволюция ёрдамида яратган деган талқинни таклиф қилиш мумкин. Худо одамни бевосита ёки узоқ давом этган эволюция ёрдамида яратганидан ташқари, яна шундай савол туғиладики, дарвинизм бизнинг ўзимиз, яъни инсоний мавжудот эканимиз ҳақидаги тасаввурларимизга қандай таъсир ўтказди? Биз узоқ даврларда маймунсимон одамлардан келиб чиққанмиз, деган тасаввур нимани англатади? У муҳим саволми ёки аҳамиятга эга эмасми? Агар геологик истиқболни бир четга қўйсак, унда инсоният узоқ ўтмишда у ёки бу усулда вужудга келгани ва бир кун келиб у йўқолиб кетиши ва биз қанча узоқликдаги келажакда ва қайси сабабга кўра бу юз беришини билмаслигимиз маълум бўлади. Бундан ташқари, бизнинг бошқа турлар билан узоқ қариндошлигимиз ижобий ёки салбий аҳамиятга эгами?

Келиб чиқиш масаласини инобатга олмай, одамнинг моҳияти тўғрисида мунозара қилиш мумкин. Биз бинолар қурамиз, пол ёпамиз, хат ёзамиз, концертга борамиз, урушларни бошлаймиз, севамиз ва умидсизланамиз, яшаймиз ва ўламиз. Биз оғзи равишда бажарадиган ва бизни инсон сифатида характерлайдиган бундай сифатлар биз маймунга узоқ қариндошмизми ёки йўқми, бундан қатъи назар, борлигича қолади. Одамлар ким бўлса, ўшалигича қоладилар, ва уларнинг моҳиятини билиш учун маймунларни эмас, айнан уларни ўрганиш керак. Организм *X* дан *У* га қараб тадрижий ривожланиб борар экан, У эмас, айнан Х пайдо бўлади! (Баъзилар, одам одам сифатида қандай шаклланганлигини билмоқчи бўлсак, унда Дарвинни эмас, Гегелни ўқиш керак дейишлари мумкин).

Мана шу руҳда баҳсни давом эттириш мумкин. Бироқ, одам ўзини ким деб фараз қилса, муайян маънода ўша эканини ҳисобга олиш керак. Шунинг учун ҳам одам ҳақидаги концепция муҳим аҳамиятга эга. Масалан, биз кўпинча одамлар алтруист ёки, ҳеч бўлмаганда, улардан баъзилари алтруист, деб ўйлаймиз. (Алтруизм — бошқаларга муҳаббатнинг зидди худбинлик бўлиб, у фақат ўзини севишни билдиради). Бироқ эволюцион назарияга асосланиб алтруизм ва худбинлик ўртасидаги бу қарама-қаршиликни қуйидагича талқин қилиш оқилона бўлар эди. Яъни табиий танланиш жараёнида тирик қолган барча генлар «худбин» ҳисобланади [330]. «Алтруистик генлар — бу «ютқизган генлар!» Бугун яшаётганларнинг барчаси фақат худбин» генларига эга!

Бу ўринда бизнинг эволюцион назария асосида «алтруизм» ва «худбинлик» ҳақидаги мунозараларга қўшилишимизнинг ҳожати йўқ. Фақатгина инсоний мавжудот сифатида биз ўзимиз бевосита идрок қилаётган нарсагина эмасмиз. Биз аввал ўзимиз-

---

[330] Қаранг: *R.Dawkins.* The Selfish Gene. -Oxford, 1976.

си соҳага мансуб эканини қайд этмагани учун интеллектуал чалкашлик экани маълум бўлиб қолади. Баъзи қийин оралиқ ҳодисаларга қарамасдан бугун дин, фан, этика ва санъатлар ўртасида етарли даражада аниқ белгиланган чегаралар мавжуд. Диний назариялар илмий саволларга жавоб бермайди. Улар шунингдек этик ва эстетик назариялар билан боғлиқ саволларга ҳам жавоб бермайди. Бироқ фан ҳам этик, эстетик ва диний саволларга узил-кесил жавоб бермайди. Ҳозирги даврда одамдан ўз мулоҳазаларида даражалар ва «қадрият соҳалари»нинг мана шундай хилма-хиллигини ҳисобга олиши талаб қилинади.

Шундай қилиб, «одам аслида нима» экани тўғрисида гап кетганда унга жавоб бир ёлғиз фан, у физиками, эволюцион назариями, генетиками, психоанализ ёки нейропсихологиями, хулқ-атвор психологияси ёки ижтимоий антропологиями, иқтисод ёки социологиями, бундан қатъи назар, жавоб топиб бўлмайди. Бу фанларнинг ҳар бири ўзининг концептуал ва методологик асосларидан келиб чиқиб ўз жавобини таклиф қилади. ҳозирги жамият учун муқаррар бўлган мана шундай «Бобил минорасини» фақат биз ўзимизни топадиган позиция чегараларини ва асосларини рефлексив усул билангина эгаллашга уриниб кўришимиз мумкин. Ҳақиқат битта тезис ёки битта синтез доираси бўлмайди, бироқ биз уни тадқиқотларимиз ва танқидий рефлексияни ҳамжамият сифатида ривожлантирганимиздагина билишимиз мумкин.

Баъзиларни бундай истиқбол илҳомлантириши ёки эркин қилиб юбориши мумкин: дунёнинг ранг-баранглиги чексиз ва бу турли тадқиқотларга ундайди! Бошқаларни эса тушкунликка тушириши ва хижолат қилиши мумкин: олдинда турган вазифалар жуда мураккаб ва уларнинг содда ва аниқ ечимлари йўқ! (Эҳтимол, ҳозирги замон «уни эгаллашга бўлган бизнинг қобилиятларимиздан устундир» ва биз билим дарахти мевасини тотгунимизга қадар бўлган бегуноҳлик ҳолатига қайтиш истаги бартараф қилиб бўлмас даражада кучайиб кетиши мумкин. Янги ирратионализм қўнғироқларининг жаранги фақат Теҳронда эмас, балки Лос-Анжелес ва Лондонда, Киев ва Москвада ҳам бизни ўзига ром этмоқда).

Эволюцион ёндошувни инсон хулқ-атворини ўрганишга тадбиқ этиш мавжуд академик фанлар ўртасида жуда қизиқ чегара соҳасини вужудга келтиради. (Узоқ вақт эволюцион назария асосида асосан *ҳайвонлар хулқ-атвори* ўрганилган эди). Бу ерда социобиология[332] назарда тутилмоқда. Унинг баъзи тарафдорлари, инсон эволюция маҳсули, деган хулосага таяниб, шу асосда *инсон хулқ-атвори*ни ҳам тадқиқ этмоқчи бўладилар.

Аввало турли фанлар *айнан бир хил* ҳодисаларни ўрганиши мумкин, масалан, социология, ижтимоий антропология, ижтимоий психология, тарих ва социобиология инсон хулқ-атворини тадқиқ этади. Бунга қўшимча равишда бу фанларнинг ҳар бири таянадиган концептуал ва методологик асослар ва уларнинг олинадиган натижаларга кўрсатадиган таъсирини ҳам ҳисобга олиш керак. Мана шу айтилганлардан келиб чиқиб, бу фанларда олинган натижаларни баён қилганда, қуйидагича ибо-

[332] Қаранг: *E.Wilson.* Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, 1975.

ралардан фойдаланмаган маъқул: «инсон амалда —... дир». Кўпроқ қуйидаги шакл мос келади: «мазкур лойиҳа доирасида қабул қилинган қуйидаги асослардан (...) келиб чиқиб биз қуйидагича фикрни билдиришга етарли асос бор, деб ҳисоблаймиз: ... ».

Агар биз бир йўналишдаги тушунчаларни бошқа йўналишда қўллар эканмиз, уларга танқидий ёндошмасак, мана шундай фанлараро тадқиқотларда «аралаш-қуралаш атамаларнинг» пайдо бўлиши ҳеч гап эмас. Шунинг учун фанлараро соҳаларда, айниқса улар янги соҳа бўлса ва уларда олинган натижалар ҳали етарли текширилмаган бўлса, биз ишлатилаётган тушунчаларни синчковлик билан аниқлаб олишимиз, масалан, айнан бир хил атамалар ёрдамида ифодаланаётган тушунчалар орасидаги тафовутни белгилаб олишимиз жуда муҳим. (Масалан, «ютқазиб қўйган» (ген) биология нуқтаи назаридан индивиддан фарқли ўлароқ, унинг авлодлари бу генга эга бўлмаслигини ифодалайди. Айни пайтда ижтимоий фанларда «ютқазиб қўйган» атамаси одамнинг ижтимоий андозаларга мос келмаслигини билдиради. Ижтимоий жиҳатдан «ютиб чиққан», генетик томонидан «ютқазиб қўйган» ёки бунинг аксича бўлиши мумкин).

Эволюция назарияси инсон хулқ-атвори ва ижтимоий ҳодисаларни тушунтириш учун қўлланадиган бу фанлараро соҳада эволюцион ва назарий-ўйин нуқтаи назарлари ўртасидаги методологик тафовутларни ўрганиш илмий жиҳатдан қизиқ. Эволюция нуқтаи назаридан мослашиш бевосита ва ижобий, деб тушунилади. Ўйинлар назарияси нуқтаи назаридан иштирокчи шахс «олға икки қадам силжиш учун орқага бир қадам ташлаши» мумкин. Бошқача айтганда у ўзини бевосита мавжудликдан узоқлаштириш ва фараздаги келажакни ҳисоблаб чиқиш қобилиятига эга. Бу эса инсон хулқ-атворини назарий ўйин нуқтаи назаридан изоҳлашда оқиллик ва рефлексияга лаёқат тушунчаларидан фойдаланишни англатади, улар илмий жиҳатдан тушуниладиган эволюция назариясида ҳеч қандай рол ўйнамайди.

Бу танбеҳ нуқтаи назарларнинг унисини ҳам, бунисини ҳам танқид қилмайди. У фақат илмий соҳалар «мантиқнинг турли хилларидан» фойдаланишаётганини англатади. Шунинг учун биз ўзимиз бажараётган иш устида эпистемологик рефлексия ўтказганимизда ана шундай чегара муаммоларни ҳам назарда тутишимиз зарурлигини кўрсатади. Бу, айниқса, табиий ва гуманитар фанлар (27-боб) кесишадиган соҳаларда муҳим аҳамият касб этади.

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, социобиология бўйича мунозаралар ҳозирги кундаги жинслар ўртасидаги муаммолар бўйича баҳсларда муайян рол ўйнади. Аёллар ва эркаклар хулқ-атворидаги тафовутлар уларнинг ижтимоий белгиланган роллари натижасими ёки улар эволюция томонидан келтириб чиқарилганми?

Мана генетика ва муҳит ўртасидаги алоқа ҳақидаги кенг

мунозара мавзуларидан фақат биттаси. Масалан, кўпинча қуйидагича муаммони қўядилар. Умуман эркаклар аёлларга нисбатан агрессив ва ҳукмронликка интилишга мойил бўладиларми? Агар шундай бўлса у ижтимоийлашувнинг натижасими ёки эволюцион биологик омилларнинг натижасими?

Шу соҳада аёллар ва эркакларнинг репродуктив стратегиялари ҳақидаги масала анча қизиқ. Эркаклар ва аёллар қўшилиш стратегияси, яъни сексуал муносабатларга турли установкаларга генетик сабаблар туфайли эга бўладиларми? Эркаклар жуда кўп жинсий ҳужайраларга эга бўлса, аёлларда бундай ҳужайралар кам. Агар биз биологик организмлар сифатида ҳаётга энг лаёқатли генларга эга бўлган индивидлар ютиб чиққан ривожланиш жараёнида вужудга келган бўлсак, эркаклар ва аёллар учун қўшилиш стратегиясини назарий жиҳатдан қайта тузиб чиқишимиз мумкин. Биз, аёллар ўзларининг камсонли уруғ ҳужайраларига эркаклар ўзларининг кўпсонли сперматазоидларига муносабатидан кўра тежамлироқ муносабатда бўладилар, деб ўйлашимиз мумкин. Бундан ташқари, дунёга келган болалар анча узун давр мобайнида ғамхўрлик ва ўргатишга муҳтож бўлишларини ҳам назардан қочирмаслик керак. Шунинг учун, эркаклар учун ҳам, аёллар учун ҳам оптимал бўлган стратегия насл тўғрисида ғамхўрлик қилиш ҳамкорликнинг турли шаклларини тақозо қилади. Бироқ тарбиянинг дастлабки босқичларида, айниқса болалар эмизикли пайтида аёллар алоҳида масъулиятга эга бўлади.

Эволюцион (Дарвин) нуқтаи назардан биз юқорида баён қилган репродуктив стратегияга амал қилмаган организмларни вужудга келтирган генлар ва бу организмларнинг ўзи ҳам бизнинг орамизда йўқ. Улар табиий танланиш томонидан чиқитга чиқариб юборилган. Биз организм сифатида ҳам, одам сифатида ҳам турли генлар ўртасидаги мусобақа — ҳаёт-мамот мусобақасининг маҳсули ҳисобланамиз. Бу мусобақа биз, эркак ва аёллардан ўз авлодларимиз тўғрисида ғамхўрлик қилишимиз ва оптимал қўшилишдан манфаатдор бўлишимиз (унинг стратегияси аёллар ва эркаклар учун турлича) кераклигини тақозо қилади. Шундан келиб чиқиб аёллар барқарор алоқаларга эркаклардан кўра кўпроқ мойил, дейишимиз мумкин. Биз ҳар икки жинс вакилларидан авлод тўғрисида ғамхўрлик қилишни кутишимиз мумкин. Айни пайтда биз эркакларнинг «оптимал» стратегиямиз хавфсиз тарбиялаш имконини берадиган барқарор алоқалар доирасида авлод олиш билан бирга бошқа оилаларда ҳам болага эга бўлиш қобилиятини ўзида бириктиришини тахмин қилишимиз мумкин. Масалан, бой одамлар бир пайтнинг ўзида бир неча хотинга эга бўлишдан (анъанавий полигамия) ёки хотинларни алмаштиришдан, ҳар сафар алмашганда кейингиси ёшроқ бўлиши (ажрашишларга рухсат берадиган ҳозирги жамиятимизда бу кўп тарқалган ҳол)дан фойдаланишлари мумкин.

Мана шундай назарий қайта қуриш натижасида биз, эркаклар ва аёллар қўшилишнинг турли стратегияларидан фойдаланишдан ирсий манфаатдор дейишимиз, яна ҳам аниқроқ қилиб айтсак, бизнинг генларимиз табиий танланиш жараёнида биздан ана шундай «фойдаланишмоқда» дейишимиз мумкин. Унда яна бир савол туғилади. Биз ҳақиқатан ҳам ўзимизни шундай тутамизми? Бу саволга жавоб бериш учун турли эмпирик тадқиқотлар ўтказиш керак. Олиниши мумкин бўлган натижаларни изоҳлаш анча қийин бўлади, чунки, сексуал хулқка ирсий омиллардан ташқари бошқа кўплаб омиллар (иқтисодий, маданий ва ҳ.к.) ҳам ўз таъсирини ўтказади.

Ана шундай омиллардан бири туғилиш устидан замонавий назорат воситаларидир. Улардан фойдаланиш ирсий мерос қилинадиган аёл хулқи стереотипларини ўзгартириб юбормайдими? Чунки ҳозир жинсий ҳаёт ва авлод яратиш бир-биридан анча узоқлашиб кетган ва бу аёлларга ҳеч нима халақит бермай-

лиган жинсий алоқаларга киришиш имконини яратади. Ҳомиладорликка қарши воситалар қанчалик тез ва қанчалик асосланган тарзда биологик дастурлаштирилган установкалар ва хулқ стереотипларини ўзгартириб юборишини кутишимиз мумкин.

Иккинчи томондан, ҳозирги жамиятда эволюция назарияси тақозо қилаётгандан кўра аёллар камроқ моногам бўлиб қолишди, дейиш учун етарли эмпирик асослар борми? Бу саволга жавоб тариқасида айтиш мумкинки, ўйин назарияси нуқтаи назаридан аёллар учун энг яхши репродуктив стратегия барқарор алоқаларни севги саргузаштлари билан алмаштириб туриш ҳисобланади. Ҳамма аёллар ҳам энг яхши эркаклардан, яъни ҳаётга энг лаёқатли генларга эга бўлган ва ўз болаларини тарбиялашдан манфаатдор бўлган эркаклардан бола туға олмайдилар. Бундай эркакларни (қизлар орзу қиладиган «шаҳзодалар»ни) топиш қийин. Мана шундай стратегик вазиятда аёлларнинг ўртачароқ эркаклар билан барқарор алоқага эга бўлиб, баъзан эса энг яхши ирсий белгиларга эга бўлган эркакларнинг «ёрдами»га мурожаат қилишига программалаштирилган ирсий генлари ғолиб чиқадилар. Зарур бўлса, қонуний эр бола тарбиясидан бош тортмаслиги учун бундай «ёрдам» сир сақланиши мумкин. Шу далиллардан келиб чиқиб, жисмоний жиҳатдан аёлларни «мардонавор» (macho) эркаклар қизиқтирса, мафкуравий жиҳатдан улар «кўнгилчан ва мулойим» (шундай эркаклар ўрнини боса оладиган ижтимоий таъминот дастурини ҳам) эркакларни ёқтирадилар.

Бундай мунозаралар ижтимоий белгиланган ҳодисаларни сиёсий ва психологик ҳаракатлар натижасида ўзгартириш мумкин, ирсий белгиланганларни эса ўзгартириб бўлмайди деган тахмин оқибатида яна ҳам қизиб кетди. Замонавий генетика нуқтаи назаридан бундай тахминларга шубҳа билан қараш мумкин. Чунки инсоннинг кўп ирсий белгиларига таъсир ўтказиш ва ўзгартириш мумкин (иккинчи томондан, ижтимоий жиҳатдан белгиланган ҳодисани сиёсий ва психологик ҳаракатлар воситасида ҳар доим ҳам ўзгартириб бўлмайди). Яна бир масала шундаки, инсоннинг ирсий хусусиятларига аралашиш мақбулми? Бу энг янги ахлоқий муаммолардан бўлиб, уни кун тартибига илмий ва техника тараққиёти олиб чиқди (28-бобга қаранг).

Шундай қилиб дарвинизм вужудга келиши билан пайдо бўлган мунозаралар ҳозирги кунгача эпистемологик даражада ҳам, этика даражасида ҳам, бизнинг инсон тўғрисидаги тасаввурларимиз даражасида ҳам якунланишдан ҳали узоқ[333].

[333] Масалан қаранг: *M.Ruse.* The Darwinian Paradigm. — London, 1989.

24- б о б. Ницше ва прагматизм

Ҳаёти. Фридрих Ницше (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) немис пастори оиласида туғилди. У тақводорлик муҳитида ўсиб, унда фалсафа, мусиқа ва адабиётга қизиқиш эрта уйғонди. Ёш студент Ницше мумтоз филологияни ўрганди ва 24 ёшида Базел университети профессори лавозимини эгаллади, хасталик туфайли 1879 йилда бу лавозимни ташлаб кетишга мажбур бўлди.

Асосий фалсафий асарлари 1878—1888 йилларда мураккаб моддий ва шахсий шароитларда ёзилди. 1889 йил январида Турин шаҳрида у ақлдан озди.

Тадқиқотлари жараёнида Ницше Шопенгаурнинг пессимистик фалсафаси ва Риҳард Вагнер (Richard Wagner, 1813—1883)нинг мусиқаси билан танишди. Шопенгаурдан у ҳаётнинг фундаментал белгиларидан бўлган ирода ҳақидаги тасаввурни олди, Вагнерда эса у юнон бадиий идеалининг мужассамлашишини кўрди.

1888 йилда Копенгаген университетида Георг Брандес (Georg Brandes, 1842—1927) Ницше фалсафаси бўйича маърузалар ўқиди, бу фалсафага 1890 йиллар давомида қизиқиш кескин кучайиб кетди. Бу фалсафа бошқалардан ташқари, скандинавиялик қуйидаги мутафаккирлар ва санъат вакилларига кучли таъсир ўтказди: Арне Гарборг (Arne Garborg, 1851—1924), Август Стриндберг (August Strindberg, 1849—1912) Кнут Гамсун (Knut Hamsun, 1859—1952)

Қитъада Ницшедан Томас Манн (Thomas Mann, 1875—1955) Камю, Сартр и Хайдеггер каби мутафаккирлар кўп нарсани ўргандилар.

Ницше ўзидан кейин бирқанча нашр этилмаган қўлёзма ва мақолалар қолдирди. Унинг антисемит кайфиятдаги ва кейинроқ нацист бўлиб қолган синглиси Элизабет Фёрстер-Ницше (Elisabeth Forster-Nietzsche, 1846—1935) уларни таҳрир қилди ва нашр этди. Ницшенинг антисемит ва миллатчи экани тўғрисидаги афсоналар ҳам синглиси билан боғлиқ. Ницшени нацизмнинг салафи сифатида тасвирлашга бўлган уринишлар ҳам унинг асарларини нашр этишда синглиси қилган ўзгартиришлар туфайлидир.

Ницше ҳам Кьеркегорга ўхшаб «оломон» ва ўзига бино қўйган буржуаларга нафрат билан қарайди. Уларнинг ҳар иккиси ҳам ўзлари таназзул даврида яшаётганига ишонишган эди. Уларнинг ҳар иккиси ҳам ўз давридаги ҳукмрон кучларга қарши мухолифатда бўлишган эди. Улар сиёсий тафаккурининг гултожи «зодагонлар радикализми» (Брандес) ҳисобланади.

Асарлари. Энг муҳим асарлари қуйидагилар ҳисобланади: *Мусиқа руҳидан фожианинг туғилиши (Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musilk, 1872), Инсоний, ўта инсоний (Menschliches, Allzumenschilches, 1878), Тонги шафақ: ахлоқий бидъатлар ҳақида мулоҳазалар (Morgenrote: Gedanken uber die moralischen Vorurteile, 1881), Қувноқ фан (Die froliche Wissenschaft, 1882), Зардўшт шундай деган эди (Also sprach Zarathustra, 1886), Яхшилик ва ёмонликнинг нариги томонида (Jenseits von Gut und Bose, 1886), Ахлоқ генеалогиясига доир (Zur Genealogie der Moral, 1887). Есce номо ва ҳокимиятга эҳтирос (Der Wille zur Macht) асарлари* эса унинг вафотидан кейин нашр этилган.

«Худо вафот этди»— европа нигилизми

Ўтган асрнинг сўнгги ўн йиллиги прогресс ва оптимизм даври эди. Худди мана шу даврда Ницше ўзининг даҳшатли қашфиётини эълон қилди: янги ҳодисалардан энг буюги шундаки, «Худо вафот этгани» ва христиан худосига эътиқод энди инсонишга арзимайдиган нарсага айланиб қолгани Европага ўзининг дастлабки кўланкаларини ташламоқда[334]. Ницше бу ташвишли хабар Европа тажрибасининг бир қисмига айлангунча бирнеча аср ўтиб кетади, деб ўйлаган эди. Унгача барча анъанавий қадриятлар ўз қийматини ва кучини йўқотиб европа нигилизми рад этиб бўлмайдиган ҳолга айланиши керак эди.

Нигилизм Ницше томонидан қадрият ва идеалларнинг банкротлиги сифатида қабул қилинади. Қадриятларнинг қадрсизланиши уларнинг ясама табиати одамни у ҳеч қачон бўлмаган бўшлиқ томон итаради. Тарихнинг бурилиш даври келди. Одамлар ё ёввойи ҳайвонларга айланиб қоладилар ёки нигилизмни бартараф қиладилар. Бироқ нигилизм фақат ўзининг энг юқори чўққисига чиққанда ва ўзининг зиддига айлана бошлаганда бартараф қилиниши мумкин. Ницше ўйлашича, унинг фикри ҳали узоқда ва номаълум бўлган нарсага йўл очиб беради. Шунинг учун ҳам унинг фикрини бирорта фалсафий йўналишга мансуб, дейиш қийин. У Паскал, Кьеркегор, Маркс ва Достоевский (1828—1881) даражасидаги мутафаккирлар доирасига киради. Уларнинг бари бир-биридан кескин фарқ қилади, лекин мутафаккир сифатида улар инсон табиати шароитини оламшумул-тарихий ўзгартириш тарафдори эдилар ва улар «ўз даврининг қурбонлик қилинган қўзиси» бўлдилар[335].

Ницшегача файласуфлар дунё ва тарихга англанган, рационал ва адолатли ҳодисалар, деб қарар эдилар. Мавжудлик ўзининг мақсад ва мазмунига эга эди. У кўр-кўрона ва тасодифий эмасди. Дунёда Худо томонидан ўрнатилган *тартиб* мавжуд эди. Олам хаос эмас, балки одам муайян ўринга эга бўлган тартибли космос эди.

Инсон ва унинг мавжудлиги ҳақидаги мана шу концепцияни Ницше парчалаб ташлайди. Унинг учун бу концепция воқеликнинг *ҳақиқий* тасвири эмас: оламнинг фалсафий ва диний манзаралари — бу маъно ва тартибга нисбатан одам эҳтиёжларининг ифодаси, холос. Улар, нари борса, одамнинг хаосдан қочишга уринишлари бўла олади. Одамлар дунёни узлуксиз «фалсификациялаштирмай» яшай олмайдилар. Оламни мана шундай хаос сифатида тасаввур қилиш Ницше фалсафасининг фундаментал хусусиятларидан бири ҳисобланади. Олам режага эга

---

[334] *Веселая наука*. Перевод К.Свасьяна. — С.662. Здесь и далее в этой главе, если не оговорено обратное, цитирование ведется по *Ф.Ницше*. Сочинения. В двух томах. —М., 1990.

[335] Қаранг: *К.Ясперс*. Ницше и христианство. — М., 1995.

эмас, у тақдир қўлида бир ўйинчоқ, холос. Бошқача қилиб айтганда, бизнинг тафаккуримиз доимо қатъий мантиқий шакл ва тузилмаларни талаб қилади. У *аполлонона* хусусиятга эга. Бироқ воқелик шаклга эга эмас ва *дионисийона*дир. Шунинг учун ҳам бизнинг воқеликни тушунишимиз шаклга солувчи тафаккур ва ҳаётнинг импулсив кучлари, аполлон ва дионисий унсурлари ўртасидаги узлуксиз ўзаро таъсир бўлиб чиқади [336]. Мавжудликка биз ўзимиз шакл берамиз. Хаос таҳдиди бизни мазмун ижод қилишга ундайди. Биз тирик қолиш учун «мазмун» ва «мақсад»ни қўшамиз. Фалсафий тизимлар бизнинг мавжудлигимизни ҳимоя қилишга қаратилган уйдирмалар холос. Айни пайтда одам унутиш қобилиятига ҳам эга: биз дунёга киритган тузилма бизга дунёнинг *ўз* тузилмасидай, *худо томонидан яратилган* тартибдай туюлади. Олам ва хавфсизлик туйғусининг асослари шулардан иборат.

Худо қадрият ва тушунтирувчи кучини йўқотгани сабабли биз унинг ўрнини боса оладиган йўлчи юлдузларни излаймиз: Кантнинг қатъий императиви, Гегелнинг «Ақли», тарихнинг мақсади ва ҳ.к. Нигилизм тафаккур ва психологик ҳолат усули сифатида, аслида ҳеч қандай нуфуз йўқ, деган шубҳага асосланади. Қадрсизланганлик (valuelessness) мавжудликни биз «мақсад», «бирлик», «натижа» ва «ҳақиқат» тушунчалари ёрдамида изоҳлай олмаслигимиз маълум бўлиши биланоқ пайдо бўлади. Бу категорияларни дунёга биз ўзимиз олиб кирдик ва уларни олиб ташласак, олам ҳеч қандай қадриятга эга бўлмаган нарсага айланиб қолади.

Афтидан, Ницше позициясини Фейербах ва Маркс талқинидаги «фалсафий бегоналашув» шакли сифатида тушуниш мумкин. Метафизик мазмунлар одамнинг фалсафий бегоналашуви ифодасидир. Ницшени мана шундай тушуниш «одамга у бегоналашган» нарсани қайтариб беришга интилади: «Биз ҳақиқий ва тасаввур қиладиган нарсаларни гўзаллик безайдиган ва юксакликни мен одамнинг ижоди ва мулки сифатида қайтадан тиклайман» [337].

Дунё ҳеч қандай қадриятга эга эмас, деган фикр дунё «кам қадрли» ёки «қадрга деярли эга эмас» дегани эмас. «Дунё қадриятга эга» ва «рақамлар ранг ва оғирликка эга» деган фикрлар баббаравар бемаъни. Ницше *қадрият* реляцион моҳиятга эга, деб ўйлаган кўринади. Биз, Х қадриятга эга десак, бу бизнинг ўз баҳомиз ифодаси ёки бўлмаса «Ранглар иксга қадрият ба-

---

[336] Бундай фарқлаш *Фожеанинг туғилиши* асарида ривожлантирилган эди. (Фалсафада Аполлон ва Дионисий унсурларини қарама қарши қўйиш Шеллингдан бошланган эди, у маъбуд Аполлоннинг моҳиятини тартиб ва шакл сифатида ва маъбуд Дионисийнинг моҳиятини ҳамма нарсани вайрон қилувчи импулсив ижобий куч сифатида ифодалашга ҳаракат қилган эди).

[337] *F.Nietzsche.* Aus dem Nachlab der Achtzigerjahre. — In Werke in drei Banden. Hrsg. Von K.Schlechta. — Munchen, 1960, Bd.3. — S. 680.

гишлайди» деганга ўхшаш фикрни баён қилишдир. Ницше фикрича, Х ўз ўзидан қадриятга эга[338], дейишни талаб қилиш бемаъниликдир.

Шундай қилиб, нигилизм деганда, Ницше дунё ҳақида иллюзиялардан бутунлай ҳоли бўлган тасаввурни тушунади. «Худонинг ўлими» ғояси Ницшеда дунё ибтидо ва мақсадга эга эмас, деган янги дунёқараш пайдо бўлишига туртки беради. Христиан анъаналарига кўра, ахлоқ ва ҳақиқат худога мансубдир. Шундай қилиб, агар худо жонсиз бўлса этика ва ҳақиқатнинг *асоси* йўқолади. Ҳеч нарса «ҳақиқий эмас», ва «ҳамма нарсани қилиш мумкин!» Кейинчалик биз Ницшенинг охирги сўзи эмас эканини кўрамиз: унинг бош персонажи ва фикрларининг ифодачиси Зардўшт (милоддан олдинги VI аср ўрталарида қадимги Эронда яшаган тарихий прототипга эга) худони ҳам, экзистенциал бўшлиқни ҳам бартараф этади. Бунинг шарти эса бизнинг «фойдали» ҳаётий ёлғондан воз кечишимиздир.

Метафизика ва христианликни танқид

Ницше фикрича, христианлик «халқ назарида платонизм» ва Ғарб метафизикасининг вулгар нашридир. Ҳаётни инкор қиладиган Ғарб дунёқараши христианликда ҳам, метафизикада ҳам намоён бўлади. Ҳиссий, дунёвий бўлиб туюлган нарсалар *ғоя* (ёки Худо), «самовий», «ҳақиқий», «энг тўғри» нарса руҳида талқин этилади. Дунёвий нарса эса «нореал», «ёлғон», «ғамташвишнинг уяси» сифатида талқин қилинади. Ницшенинг бутун тафаккури мавжудликка бўлган мана шу қарашни 180 градус буриб юборишга қаратилган. Шунинг учун у ўз тафаккурини «ағдариб қўйилган» платонизм ёки *барча қадриятларни қайта кўриб чиқиш*, деб баҳолайди.

Худога мурожаат қилар экан, Ницше аввало, қандайдир диний кучни эмас, инсондан мустақил бўлган қадриятларнинг объективлигини тушунади; яъни қадриятларнинг асоси энг олий неъмат бўлган худодадир. Ницше учун «Худонинг ўлими» қадриятлар трансцендентал характерининг барча шаклларини бекор қилиниши ва қадриятларни инсон ижоди маҳсули сифатида қайта кашф қилинишидир. Дин, этика ва ахлоқ инсон бегоналашувининг аломатларидир. Тушунишнинг мана шу шаклларини бекор қилиш инсонни, ўзи икки минг йил давомида сиғиниб келган нарсанинг ижодкори сифатида талқин қилиш имконини беради.

Анъанавий талқинда ҳақиқий борлиқ, «субстанция» сифатида тушунилган нарса аслида *мавжуд эмас*. Фақатгина кўриниб турган оламнинг шаклланиши ва ўзгариши мавжуддир. За-

---

[338] *A.Danto*. Nietzsche as Philosopher. New York, 1965.

мондан ва макондан ташқарида ҳеч қандай субстанция ёки ҳақиқий воқелик, ақлий билинадиган ҳеч қандай дунё ва ҳеч қандай боқий ғоялар мавжуд эмас.Фақатгина сезгилар ёрдамида билинадиган ва ўзини макон ва замонда зуҳур этадиган дунё мавжуд холос. Метафизика эса, аксинча, бизнинг дунёвий воқелигимизни йўқлик (Парменид) сифатида инкор қилади ёки «нореал» борлиқ, дейди. Зардўшт ибораси билан айтганда: «Биродарларим, мен сизни дуойибад қиламан, *ерга содиқ қолинг*, ва ердан юқоридаги нарсалар ҳақида гапирувчиларнинг сўзларига ишонманг! Улар, буни ўзлари биладиларми ёки йўқми, барибир, заҳарловчилардирлар

Улар ҳаётдан нафратланадилар, Булар ўлиб бораётган ва ўзини-ўзи заҳарлаётганлар: улар йўқ бўлиб кетсинлар!» [339].

Бизнинг ердаги дунёмиз ҳеч қандай абадий ва субстанционал нарсани билмайди: у ҳаракат, замон, шаклланиш ва *nichts ausserdem* (бошқа ҳеч нарса эмас). Шундай қилиб Ницше Гераклит фикрига асосан қўшилади: борлиқ *(das Sein)* — бу беъмани ёлғон бўлиб, ҳамма нарса ўзгаришлар оқимида, «ҳақиқий» дунё деган нарса аслида ёлғондир.

Демак, Ницше ғарбнинг асосий метафизик тезисини ағдариб қўяди. Метафизика вужудга келгандан буён дуалистик эди. У ўзгарувчан ҳиссий қабул қилинувчи, барқарор ва аҳамиятли ҳеч нарса бўлмаган дунё ва статик, трасцендентал дунё ўртасидаги зиддият билан иш юритади. Трансцендентал дунёда, айтиш мумкинки, ҳақиқий нарса шаклланиш оқимидан ташқарида, шаклланаётган нарса эса ўзи мавжуд эмас. Ницше шаклланиш ва ҳақиқий борлиқ («субстанция») ўртасидаги мана шу зиддиятни бекор қилмоқчи бўлади. Метафизика, одамлар уни тушунишича, дунёни кўз ўнгимизда қадрсизлантирди ва уни тўқиб чиқарилган ва ҳақиқий дунёликка даъво қилувчи ёлғон дунё билан алмаштириб қўйди. Фалсафа сезгиларга ишонмайди (Афлотунга қаранг). Чунки улар бизга ўткинчи нарсаларни кўрсатадилар. У тафаккурнинг асосий душмани, деб сезги ва ҳиссиётни тушунади. Абадий ва йўқ қилиб бўлмас нарсани ҳиссий қабул қилинадиган дунёда топиб бўлмагани сабабли фалсафа ўзининг ажойиб сифатлари билан товланадиган трансцедентал дунёга мурожаат қилади. Метафизика усули қуйидагидан иборат. У мавжуд нарсаларни «кўринадиган нарса» *(Schein)* ва «борлиқ» *(Sein)*, «моҳият» ва «зуҳур бўлиш шакли», «*Ding an sich*» ва «Ding fur mich», «ҳақиқий» ва «ҳақиқий бўлмаган», «жон» ва «бадан» ва ҳоказоларга бўлади.. Борлиқ *даражалар бўйича* бўлинади ва тузилади. Мавжуд нарсанинг даражаси (масалан Афлотун ва Фома Аквинскийда) яъни, одатда яхшилик ғояси, деб аталадиган энг олий борлиққача бўлган масофада аниқла-

---

[339] Так говорил Заратустра. Перевод Ю. Антоновского. — С. 8.

нади. Бошқача қилиб айтганда, мавжудлик мутлақ ўлчов ўзаги ёрдамида табақалаштириладиган нарса сифатида тушунилади. Бироқ «худо вафот этди» деб тан олиш мавжудликни бундай тушунишни бартараф қилишга ёрдам беради. Шундай қилиб, Ницше барча дуалистик назариялардан воз кечади.

«Худо» ва христианлик билан бирга Ницше насиҳатгўй онтологияни ва онтологиялаштирувчи ахлоқни ҳам рад этади. Яъни у боқийлик айни пайтда эзгулик эканини, инсоннинг ахлоқий тайинланганлиги ғояларга қаратилиши лозимлиги ва ҳиссийликдан («ҳаётий эҳтиёжлардан») юқорироқ кўтарилиши лозимлигини таъкидлайди. Дуализм, Ницшега кўра, инсоният учун энг катта хавф ҳисобланади. Чунки у ҳаётдан узоққа олиб кетадиган *бурилишга* олиб келди. Ницшенинг «худога», яъни дуалистик таълимотга қарши кураши бефарқлик, соддалик ва тажрибасизликдаги ҳаётга монанд мавжудлик нуқтаи назарига олиб келади. Худди мана шу нуқтаи назар билан у «барча қадриятларни қайта кўриб чиқиш» ва энг катта адашишнинг тугашини (*Ende des langsten Irrtums*) боғлайди.

Бироқ Ницше метафизикани мана шу тарзда рад қилар экан ўзи шу рад қилинаётган нарсадан фойдаланмайдими? Унинг ўзи кураш олиб бораётган нарсадан фойдаланмайдими? Унинг ўзи *дунёвийлик ҳақиқий*, метафизика эса *ёлғон*, деб ўйламайдими? Ёки у анъанадан мутлақо узиладиган янги фикрлаш усулини кашф этдими?

Ахлоқ фалсафаси

Ницшенинг ахлоқий фалсафаси аввало ахлоқий феноменларни психологик талқин қилишга улкан уринишдир. Шу билан бирга у «парчалаб ташланган ахлоқнинг» ўрнини нима босиши ва у қандай асосланиши мумкинлиги ҳақида жуда кам гапиради.

Ницше ҳодисалар ўз-ўзидан ахлоқий ҳам, ахлоқсиз ҳам эмас, деб кўп таъкидлар эди. Шу ўринда унинг нуқтаи назари Юнгни эслатади: фақат ҳодисаларни ахлоқий талқин қилиш мавжуд. Ницше биринчи бўлиб ўзи ҳеч қандай «ахлоқий фактлар» йўқлигини тушунгани билан ғурурланади. Бизнинг ахлоқ кодексимиз дунёни тасвирлаш учун мўлжалланган эмас. Ахлоқ жамиятни емирувчи кучлардан сақлаш ва ҳимоя қилишнинг фойдали воситасидир. Ахлоқ *қўрқинч ва умиддан* (кучлироқ воситалар жумласига жаннат ва дўзахни ихтиро қилиш ҳам киради) фойдаланилади. Охир-оқибатда мажбур қилиш мурватлари бизнинг ичимизга *виждон* кўринишида қаратилади.

Ахлоқ тарихи ғувоҳлик беришича, яхшилик ва ёмонлик тушунчалари аввал бошдан икки маъноли бўлган. Айнан мана шу дунёқарашнинг икки ахлоқий усули ғояси Ницшенинг асосий вазифаларидан бирига айланади.

Яхшилик ва ёмонликнинг нариги томонида асарида Ницше ўзи ахлоқнинг икки асосий типини аниқлаганини ёзади: «хўжайинлар ахлоқи» ва «қуллар ахлоқи» ахлоқнинг мана шу икки типи барча у ёки бу даражада ривожланган тамаддунларда қоришиб кетган, уларнинг элементлари айни бир одамнинг ўзида учраши мумкин. Улар орасидаги тафовут радикал шаклда қуйидаги кўринишга эга.

Хўжайинлар ахлоқида «яхши» дегани —«олижаноб», «буюк», «олийтаб», «ёмон» эса — «манфур» дегани. Қуллар ахлоқида меъёрийлик кучсиз, «руҳан қашшоқ»ларга хизмат кўрсатадиган хусусият атрофида жамланади. Ҳамдардлик ва тан бериш ижобий ҳислар ҳисобланади. Кучли ва мустақил индивид эса хавфли ва демак «ёмон» одам сифатида ҳисобланади. Қуллар ахлоқи нуқтаи назаридан хўжайинлар ахлоқидаги ёмон ҳисобланадиган нарсалар ёмонлик ва ахлоқсизлик сифатида талқин қилинади. Хўжайинлар ахлоқи кучга ва ўз ҳуқуқларини қатъий ҳимоя қилишга асосланади. Қуллар ахлоқи эса аксинча ожизлик ва бўйсунишга асосланади. Бироқ Ницше фикрига кўра хўжайинлар кучлироқ бўлса ҳам қуллар анча ақллироқдир. Қуллар хўжайинларнинг гапларини очиқ қайтара олмайдилар, бироқ улар кўпчиликнинг ахлоқий баҳосини мутлоқ баҳо сифатида ўрнатиб уларни бўйин эгдирмоқчи бўладилар.

«Қулларнинг ахлоқдаги исёни *ressentiment*нинг ижодий бўлиб қолиши ва қадриятлар яратишидан бошланади...»[340]

Қулларнинг агрессивлиги шундай қилиб, очиқ эмас, яширин шаклда намоён бўлади. Христианликда Ницше хўжайинлар ахлоқини мағлуб этадиган энг қудратли кучни кўради. Христианлар ожизлик, камтарлик ва итоаткорлик каби сифатларни уларни яхши кўрганлари учун эмас балки хўжайинларга хос бўлган куч, ҳасад ва ғурурга нисбатан яширин норозилик ва нафрат туйғусига эга бўлганлари учун шундай қиладилар. «Маънавий террор» натижасида қуллар ахлоқи аввал фақатгина битта хусусий истиқбол бўлган бўлса, энди барча томонидан эътироф этиладиган умумий истиқболга айланади: Хўжайинлар ҳам уни ўзларига нисбатан ҳам қабул қиладилар. «Қадриятларни мана шундай қайта кўриб чиқиш» ҳақиқий зодагонларда *ўзларига нисбатан нафрат туйғуси* келиб чиқишига олиб келади. Энди улар ўзларининг энг кучли истаклари ва эҳтиросларидан нафратлана бошлайдилар.

Бироқ бу фақат оғизда ва ожизлар хўжайинлар томонидан бошқа одамларга азоб берилишини қабул қила олмайдилар. Аслида эса, дейди, Ницше, одамга бошқаларнинг азобланиши-

---

[340] *К генеалогии морали.* Перевод К.Свасьяна. — С. 424. (О смысле термина ressentiment см. Примечания К.Свасьяна во втором томе сочинений Ницше.— С.784—786. В первом приближении этот термин означает *психологическое самоотравление на почве чувства бессилия. — В.К.).*

дан лаззат олиш хосдир. Одамларда ваҳшийлик ҳеч қачон нафрат уйғотмайди:

«Азобни кўриш ёқимли, азоб бериш яна ҳам ёқимлироқ: мана беаёв, бироқ кўҳна, қудратли, инсоний-ўта инсоний ... қоида. Беаёвликсиз бирорта ҳам байрам бўлмайди, кўҳна ва давомий тарих шундан гувоҳлик беради, ҳатто жазолашда ҳам кўп *байрамоналик* бор.» [341]

Бу Ницше аёвсизлик ва ваҳшийлик тарафдори бўлганини англатмайди. У фақат бизнинг кўпгина истакларимиз қанчалик мураккаб эканини кўрсатишга ҳаракат қилди. (Душманларимизга дўзахнинг абадий азобларини тилаганимизда қанчалик яширин қувонч бор!) Шундай қилиб, ожизлар кучлиларга ўзларининг ахлоқ кодексларини мажбуран қабул қилдирдилар. Натижада ажойиб психологик феномен вужудга келади: кучлилар ўзларидаги агрессияни ташқарига энди йўналтира олмас эканлар, уларнинг эҳтиросларини янги йўналишда интилади. Улар қониқишнинг янги усулларини топиши керак: «Ташқарига йўналтириб рўёбга чиқарилмайдиган инстинктлар *ичкарига йўналади.* Шуни мен одамнинг *ўз ичкарисига кетиши, деб ҳисоблайман*»[342]. Натижада биз *жон,* деб атайдиган нарса майдонга келади:

«Аввалига гўё икки тери орасига қисилгандай юпқа ички дунё ичкарига, ёнга ва юқорига шундай, яъни инсоннинг ташқарига чиқмоқчи инстинктларини *тўсиб турган* куч даражасида интилади. Давлат ташкилотлари эркнинг қадимги инстинктларидан ҳимояланиши учун хизмат қиладиган қалъалари, бундай қалъаларга аввало жазолар киради, — шунга олиб келдики, эркин, ёввойи дайди одамнинг инстинктлари ичкарига, *одамнинг ўзига қарши* йўналади.[343]»

Бу билан Ницше ўзимизнинг эҳтиросларимиз ва импульсларимизни бўшатиб юборишимиз, яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида бўлишимиз лозимлигини (*jensets von Gut und Bose*) тасдиқлайдими? Ахлоқ доирасида биз нима хоҳласа шуни қилишга (*laissez-faire Haltung*) установка масаласини ҳал қилишимиз лозимми? Ницше учун ҳар қандай ахлоқ, ҳатто яхшилик ва ёмонликнинг у тарафида турадиган аҳлоқ ҳам «табиат» устидан муайян зўрликка олиб келади. *Ва бу зарурдир,* Ахлоқ бўлмаса, ҳаётда яшашга арзийдиган бошқа бирор нарса ҳам мавжуд бўлмайди.

Тасвирий санъат асарлари ҳам, шеърий асарлар ҳам (катта фалсафа тўғрисида гапирмаса ҳам бўлади) муайян мажбурлашсиз: *зоҳидлик ҳаётий установкасисиз* майдонга келмайди. Эҳтирос ва истакларни интизомга солиш зарур (уларни «қуритиб қўйиш» эмас, «маданийлаштириш» керак). Гап сублимация тўғ-

---

[341] Ўша жойда, 446—447 б.б

[342] Ўша жойда, 461-бет

[343] Ўша жойда, 461-бет

рисида бормоқда. Кучли ва ваҳший эҳтиросга эга одам (Чезаре Боржиага ўхшаган, Cesare Borgia, 1475/6—1507) ўз туйғуларини жиловлай олмагани учун бўлса керак, шафқатсиз бўлади. Шундай бўлса ҳам у сублимация қилиш мумкин нарсаси бўлмаган ва, демак, Ницше фикрича, ҳеч нима ярата олмайдиган ҳезалак насорога қараганда афзалроқдир. Ўзини тута оладиган кучли одам ўзини ижобий жиҳатдан рўёбга чиқаришга қодир. Ницше «табиат қўйнига қайтиш»га, эҳтиросларни ибтидоий усулда ифодалашга қарши эди.

Баён қилинганлар бизни Ницше идеалидаги инсон — *ўта инсон, супермен* (*Ubermensch*) тавсифига яқинлаштиради.

Супермен, ҳокимият эҳтироси ва абадий қайтариқ

Ницше ўзининг *супермен* назариясини қандай тушуниш кераклиги тўғрисида ҳечқандай кўрсатмалар қолдирмаган. Супермен прототипи сифатида Чезаре Боржиа, Цезарь (Caesar, милоддан аввалги 100—44 й.й.) ва Наполеон (Гитлер ва орий ирқининг бошқа вакиллари ҳақида гапирмаса ҳам бўлади) назарда тутилган.

Ницше Чезаре Боржиани ҳезалакдан афзал кўргани, бу унинг идеали эканини англатмайди. Ницше талабларига Цезарь ҳам тўла жавоб бермайди. У Ницшени «Рим Цезари» сифатида қаноатлантиради, лекин унда «христиан руҳи»[344] бўлиши талаб қилинади. Наполеон-чи? Наполеон — бу «*ноинсон билан ўта инсоннинг* синтезидир»[345]. Ницше арийлар ирқи, антисемитлар ёки немислардан биронтасини ҳам бошқалардан афзал билмайди.[346]

Афтидан, Ницше назарида супермен идеалига энг яқин одам бу Гётедир. Гёте табиатан кучли эҳтиросларга эга эди, лекин уларни тия билди. «У истаган нарса бутунлик эди. У ақл, ҳиссиёт, туйғулар ва ироданинг парокандалигига қарши курашди (Гётенинг зидди бўлган эса буни тарғиб қилган эди)»[347]. Гёте кучсиз бўлгани учун эмас, кучли бўлгани учун *баҳрикенг* эди. У немис эмас *европали* эди. Гёте ҳаётга «лаббай» деган инсон эди. Бундай эркин руҳ «Оламда қувноқ ва содда фатализм билан бирга, фақат яккалик ярамас, бошқа барча нарса ўз ўрнини топади; у энди инкор қилмайди... Бироқ бундай эътиқод мум-

---

[344] *Aus dem Nachlab der Achzigerjahre*. S. 422.

[345] *Ахлоқ генеалогиясига доир*. 437-бет

[346] Байрейтлик Вагнернинг дўстлари тўғрисида Ницше қуйидагиларни ёзади: "Биронта ҳам итваччага қатто антисемитга ҳам бу ерда муҳтожлик йўқ. – Бечора Вагнер. У қаерга тушиб қолди! – унинг чўчқалар орасига тушиши кам халос! Немислар орасига ҳам!" (*Ecce Homo*. Ю.Антоновский таржимаси. –737-б.) Ницшенинг ирқий масалага қараши ҳамда "Ницше ҳақидаги афсона"нинг яхши тавсифи (яъни Ницшенинг нацист деб талқин қилиш ҳақидаги афсона" Қаранг: W.Kaufmann. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1968. –Pp. 3-21,Pp. 284-307.

[347] *Сумерки идолов или как философствовали молотом*. Пер. Н.Полилова. С.623

кин бўлган барча эътиқодлар ичида энг олийси: мен унга Дионис номини бердим»[348].

Ницшенинг *Зардўшт шундай деган* эди *magnum opusu* унинг келажак ҳақидаги уникал тасаввурларининг баёни сифатида режалаштирилган эди. *Тарихий* Зардўшт (Zarathustra ёки Zoroaster) дунё яхшилик билан ёмонлик ўртасидаги кураш майдони, деб ўйлаган эди. Бундай хатога биринчи бўлиб Зардўшт йўл қўйгани учун,— дейди Ницше, бу хатони биринчи бўлиб унинг ўзи англаши лозим эди[349]. Оқибатда Зардўшт қадриятларга янгича қараш ифодачиси бўлиб қолади.

"Бир халқ яхшилик деб, бошқаси эса пасткашлик ва шармандалик деб биладиган кўп нарсаларни аниқладим. Мен топган нарсаларнинг кўпчилиги бу ерда иззат-икромнинг алвон рангига бурканади.

Ҳақиқатда инсонлар барча яхшиликни ҳам, барча ёмонликни ҳам ўзларига ўзлари берадилар.

Одам даставвал ўзини муҳофаза қилиш учун буюмларга қадрият берди. У аввал буюмларга маъно, инсоний маъно берди!..

Шу пайтгача минглаб мақсадлар бор эди, чунки минглаб халқлар бор эди. Энди минглаб каллаларга занжир етишмайди, ягона мақсад етишмайди. Инсониятнинг ҳозирча мақсади йўқ!..

Зардўшт (Ницше) ўз олдига суперменда мужассамланадиган шу ягона мақсадни топиш вазифасини қўяди. "Супермен-ернинг маъноси" Инсон, дейди, Ницше, бу жар устида ҳайвон ва супермен орасига тортилган арқон. Инсонда нимани севиш мумкин? Фақат унинг фонийлиги ва ҳалокатини. Бизнинг қадриятимиз бизнинг мавжудлигимизда эмас, бизнинг ким бўла олишимизда. Бироқ "супермен"га ўтиш йўлида бир босқич бўлиш учун барча инсоний нарсалардан, ўта инсоний нарсалардан халос бўлишимиз керак.

Бу ўринда биз нимадан холос бўлишимиз кераклиги ҳақидаги ғоя олға сурилган кўринади. Бироқ бизга ижобий тавсиф (Агар биз Гётени намуна қилиб олмасак) ва бизнинг имкониятларимиз изоҳи етишмайди. Ницше бу камчиликни сезган кўринади.

"Ҳали ҳеч қачон супермен бўлган эмас! Мен уларнинг ҳар иккисини ҳам, энг кичигини ҳам яланғоч ҳолда кўрдим.

Улар ҳали бир-бирларига жуда ўхшаш. Аслида, улардан энг буюги ҳам ҳали жуда инсоний эканини кўрдим".[350]

Зардўшт, шунингдек, *барча буюмларнинг абадий қайтиши* тўғрисидаги ғояни ҳам олға сурди. Унга кўра, соддароқ қилиб айтганда, доира бўйича чексиз айланишда ҳар бир нарса такрорланиб туради. Бу ғояни биз *Суқротгача бўлган файласуфлар,*

---

[348] *Ўша жойда*, 623-б

[349] *Ecce Homo*. С. 763—764.

[350] *Так говорил Заратустра*. С. 42—43

стоиклар ва ҳинд файласуфларида учратган эдик. Шундай қилиб, фақат Суқрот ва Афлотунгина эмас, қачонлардир яшаган ҳар қандай инсон ўз дўстлари ва душманлари билан бирга, ўша қилмишлари ва тақдири билан бирга қайта-қайта дунёга келаверади.

Бу ғоя экзотик кўринса ҳам, Ницше уни гипотетик характердаги ғоя, ўзига хос "ақлий эксперимент", деб ҳисоблаган эди. Бу фикр дунёдаги барча нарса бузилмас табиий қонунлар асосида юз беради ва бир марта рўёбга чиққан сабабият занжирининг биринчи халқаси ўзини яна такрорлайди, деган ғояга асосланади. Бу ғоянинг бошқа асослари муаммолироқ кўринади. Биз, табиатдаги барча жараёнлар чекланган омилларга боғлиқ, деб фараз қилишимиз керак. Агар ҳақиқатан шундай бўлса, комбинациялар миқдори чекланган бўлади ва улар барчаси амалга ошгандан кейин олдин юз берган комбинациялар яна қайтарилаверади. Бундай хулоса учун эса, олам чекланган, деб фараз қилиш керак бўлади.[351]

Ницше *абадий қайтиш* тўғрисидаги таълимотининг амалий жиҳатлари билан қизиққан бўлиши ҳам эҳтимол. Бу таълимот, айтайлик, умуман тарих *мақсадга* эга, деган тасаввур билан сиғишмайди. У тарихни чизиқли тасаввур қилишдан (христианлик ёки марксизм) воз кечишни тақозо қилади. Бу таълимот хафагарчилик ва қасос ҳиссидан узоқ бўлган стоиклар дунёқараши учун очиқ бўлиши мумкин. У бизни абадий аянчли меҳнат персонажи сифатида ўзимизнинг дунёдаги вазифамизни англаш билан келиштиради.

"Инсон буюклиги учун менинг формулам amor fati ҳисобланади: на олдин, на кейин, умуман абадулабад бошқа ҳеч нарсани истамаслик. Заруратга фақат чидаш эмас, уни фош ҳам этмаслик, зарурат олдида ҳар қандай идеализм ёлғондир, — уни севмоқ севмоқ"[352].

Бу таълимот, ҳеч бўлмаганда келажакда бахт ва фаровонлик ваъда қиладиган метафизик қарашлардан халос этади. У, кўринишдан, абадийлик ва чексизлик фақат шу оламда эканини кўзда тутади: *мана шу* ҳаёт — сенинг абадий ҳаётингдир:

Бу таълимотнинг "суперодам" назариясига зиддий кўриниши яна ҳам муаммолироқдир. Мана шу фаталистик тамойил одамларни автоматларга айлантириб қўймайдими? "Чекли одам"-ни битириб унинг ўрнига "суперодам" яратишга уриниш улар барибир абадий циклда ўзларини такрорламайдиган фигуралар бўлишса, бирор маънога эга бўлмайдими?

---

[351] Бу албатта муаммоли қурилма. Эҳтимол, Ницше аввалги шахсларнинг айнан ўзи эмас, индивидларнинг айнан *ўша типлари* такрорланади, деб фараз қилган бўлиши мумкин. Ницше "доимий такрорланиш" доктринасини нигилизм шакли сифатида қабул қилган бўлиши ҳам мумкин: "Бу нигилизмнинг ашаддий шакли:" "ҳеч нарса (бемаънилик) — абадий!" Ницше Воля к власти. Перевод П Ткачинского. М. 1994. С. 62

[352] *Esse Homo. С. 721.*

Ницше тафаккурида жуда кўп нарса "ҳокимиятга ирода" тушунчаси атрофида марказлашган, бироқ улар Ницше танқид қилаётган тушунчалар каби чуқур таҳлилдан ўтказилмайди.

Ницше, одам аввало "лаззатга" ёки "фойдали" ҳисобланадиган нарсага интилади, деб ўйламаган кўринади. У бирон нарсадан озод бўлишга эмас, ўзини озод рўёбга чиқариш ва "ҳаётдаги ўрнини топишга" интилади. Бу эса ҳокимиятга ирода тарзида юз беради. Бироқ бу ўринда ҳокимият бошқалар устидан ҳукмронликни эмас, ўз устидан ҳукмронликни англатади. Ҳокимиятга ирода ҳам билишга интилиши, яъни хаосни тартибга солиш, атрофни ўзгартириш ва унга ҳукмронлик қилиш мазмунида ифодаланади.

Баъзан бу тушунча онтологик маъно касб этади. Ҳокимиятга ирода мавжудликни шакллантирувчи кучга айланади. Бироқ, келажакдаги бирор нарсага ирода сифатида бу тасаввур айнан бир объектларнинг абадий қайтиш ҳақидаги тасаввурларга зиддай кўринади. Бу тасаввурларнинг бир-бирига мослиги масаласи Ницше ижодини тадқиқ этишдаги муаммоли масалалардан биридир.

Эпистемология

Бу бобни якунлашдан олдин Ницшенинг ҳақиқат тушунчасини кўриб чиқамиз.

Барча метафизик тизимлар (ва фанлар) *ҳокимиятга иродаининг* ифодасидир. Айни пайтда улар "уйдирма", яъни биз воқеликка кийгизадиган бизнинг эҳтиёжларимизга мослаштирилган концептуал қурилмадирлар. Улар муайян ҳаётий турни қўллашга қаратилган "физиологик эҳтиёжлар" сифатида намоён бўладилар.[353] Ҳаммаси фақат "истиқбол" ёки "уйдирма" бўлиб чиқади. Истиқболлар баҳога асосланади. Ахлоқий баҳолар — бу муайян физиологик ҳолатнинг симптомлари бўлган талқинлардир.

Шу ўринда Ницше билиш ва манфаатнинг ўзаро алоқадорлигини очади.[354] Шундай муаммо пайдо бўлади. Биз Ницше назарияларига қандай муносабатда бўлишимиз керак? Уларнинг ўзи ҳам уйдирмами? Ёки улар "истиқболчилик"ни четлаб ўтиб бизга дунё ҳақидаги мутлақ ҳақиқатни намоён қила оладиларми? Ницше ҳақиқат масаласига шунчалик шубҳа билан қарайдики, қўйилган саволга у салбий жавоб берса керак эди. Ҳақиқатга ишонч метафизик ишонч эмасми?

"Бизнинг фанга ишончимиз ҳалиям метафизик эътиқодга асосланмоқда, ҳатто биз, билаётганлар, худосиз ва аксилметафизиклар, оловни ҳалиям, Худо — бу ҳақиқат, ҳақиқат ило-

---

[353] *По ту сторону добра и зла.* Перевод К.Свасьяни. Т. С. 243.

[354] Ҳаётий эҳтиёжлар "когнитив манфаатлар" билан боғлиқ экани ҳақидаги нуқтаи назар билан қиёсланг.

ҳийдир... деювчи, Афлотуннинг ҳам эътиқоди бўлган мингйиллик христиан эътиқоди вужудга келтирган ёнғиндан олмоқдамиз. Агар мана шу борган сари шубҳалироқ бўла борса, ҳеч нарса илоҳий бўлмай қолса, ҳаммаси адашиш, кўрлик, ёлғон бўлса,— Худонинг ўзи энг давомий ёлғон бўлса, унда нима бўлади."[355]

Биз илоҳийликка эътиқодни рад этар эканмиз, дейди Ницше, янги муаммо пайдо бўлади: ҳақиқатнинг қадрият экани бир кун келиб тажриба тариқасида *савол остига олиниши керак*[356] лекин ҳақиқатнинг ўзидан бошқа мезонимиз нима бўлиши мумкин?

Шу ўринда Ницше ҳақиқатнинг икки хил тушунчасидан фойдаланиб келарди. Анъанавий тарзда биз ҳақиқатни ҳукм ва амалдаги ҳолатнинг ўзаро мослиги тўғрисидаги ўзаро мослик деб келардик (бу мосликдан амалда нима келиб чиқиши Афлотун давридан-то бизнинг кунларимизгача мунозарали масала) бундай тушуниш ҳақиқатнинг мослик назарияси, ҳақиқатнинг корреспондлаш назарияси деб аталувчи назарияси негизида ётарди. Бу назарияни Ницше рад қилиши лозимлиги ҳозир равшанлашиб қолди. Уни бундай қилишга мажбур этадиган сабаб эса анча салмоқли: бизнинг назариямизга мос келадиган ҳеч қандай нейтрал факт мавжуд эмас. Факт, деб аталувчи барча нарсалар "назарий юк"ка эгадирлар. *Соф факт* ёки "нейтрал баён" ҳақидаги гаплар аслида кўпгина талқинлардан биридир (2-бобга қаранг) Шунинг учун ҳокимиятга ирода ва абадий қайтиш тўғрисидаги ҳамма гаплар ҳам "уйдирма" бўлиши керак. Унда улар бошқа уйдирмалардан қандай фарқланади? Ницше уларни қайси маънода ҳақиқий, деб ҳисоблайди (агар ҳеч қандай мосликка асосланилмаса). Бунга жавоб қуйидагича: баъзи талқинлар "ҳаётга хизмат қилади", улар "ҳаёт учун манфаатли", яъни улар "ҳаётийдир". Худди шу маънода Ницше ўз назарияларини ҳақиқий, деб билади. Улар дунё ҳақидаги ҳаётни ифодалаганлари учун эмас, (Ницше учун бундай ҳақиқатлар мавжуд эмас), балки, *ҳаётга* хизмат қилганлари учун ҳақиқийдир. Бундай нуқтаи назарни ҳақиқатнинг прагматик назарияси, деб аташ мумкин. Ницшенинг ҳақиқат ҳақидаги "усиз муайян органик тур яшай олмайдиган ёлғоннинг бир тури, охир оқибат ҳал қилувчи нарса ҳаёт учун қадрлиликда,"[357] деган назариясини худди шу маънода тушунмоқ лозим.

Бироқ ҳақиқатнинг прагматик назарияси барча муаммоларни ҳал қилмайди. Ницше уни қандай билади? Бу ўринда қандай билиш тўғрисида сўз юритилмоқда? Давом этиб Ницше, дунё ўз-ўзидан хаосдир, дейди, лекин у бунда ҳақиқатнинг мослик

---

[355] *Веселая наука*. – С. 664–665.
[356] *К генеалогии морали*. – С. 517.
[357] *Aus dem NachlaB der Achtzigerjahre*. – S. 844.

экани ҳақидаги тушунчадан яъни ўзи танқид қилаётган нарсадан фойдаланмаяптими? Агар у бундан *хабардорман,* деса, унда ҳақиқатнинг мослик ҳақидаги назария экани тўғрисидаги бирорта ҳам назарияни инкор эта олмайди. "Дунё ўз-ўзидан хаотик, бемаъни ва мақсадсиз", деган ҳукм фақат дунё ҳақиқатан ҳам хаотик, бемаъни ва мақсадсиз бўлган тақдирдагина ҳақиқий бўлади. Фақат шу ҳолдагина бу ҳукм амалдаги ҳолатга мос бўлиши мумкин.

Изчил бўлиш учун Ницше ўз фалсафасига кўпгина эҳтимолий истиқболлардан *бири* сифатида қараши лозим. Биз Ницше бундай истиқболни ҳимоя қилаётганини кўриб ўтдик. Бироқ ҳаёт учун ва *ким* учун нима фойдали? Ницше учун фойдали бўлган нарса Афлотун учун фойдали бўлмаслиги мумкин. Бундай ҳолда бир нарсани "ҳаётбахш", бошқасини эса "ҳаётбахш эмас", деганимизда бизга нима мезон бўлиб хизмат қилади.

Ницше, объектив мезон — бу "уйдирма" ёки яширин истиқбол, дейиши керак эмасмиди?

Эҳтимол, биз жуда чуқур кетгандирмиз. Ницше ўзини ва ўз фалсафасини *эксперимент* деб билган эди. У ўзини "эксперимент ўтказувчи" (tentative), деб билади. Ницше бизнинг жуда чуқур томир отган тасаввурларимизни кучли зарба остига олади. Биз ҳеч қандай муаммоларсиз ва ўз-ўзидан равшан, деб ҳисоблаган қадриятларга шубҳа билдиради. Биз, ўз-ўзидан аниқ, деб билган нарсаларни у парчалаб ташлайди. Ницше ҳақиқат устида тажриба ўтказади. Биз охир-оқибатда бу тажриба биз шубҳаланган нарса, ёки мутлоқ ҳақиқатни назарда тутишини аниқласак, барибир бу тажрибанинг аҳамиятини камайтирмайди. Аксинча, Ницше тажрибаси биз учун жуда фойдали бўлиб чиқди. Ницше кўп жиҳатдан бизга Суқротни эслатади. Уларнинг ҳар иккиси ҳам ўзига хос интеллектуал сўна вазифасини бажарган, уларнинг яхшилиги шундаки, бизни ўзларидан ҳимояланишга мажбур қилишади.

Америка прагматизми (Пирс)

Прагматизм — XX аср бошларида, айниқса АҚШда катта таъсирга эга бўлган мактаб (Уилям Жеймс, William James, 1842—1910), (Чарлз Сандерс Пирс, Charlles Sanders Peirce, 1839—1914), (Жон Дюи, John Dewey, 1859—1952). Прагматизмнинг нафис кўринишлари ҳам, содда кўринишлари ҳам ҳозирги кунда кўп тарафдорларга эга.[358] Прагматизм фақат фалсафа учун эмас (шу жумладан, сиёсий фалсафа учун ҳам), балки педагогика учун ҳам зарур (бу соҳадаги Дюи ишланмаларига қаранг).

---

[358] Бир томондан Хабермас томонидан олға сурилган ҳақиқий назарияси ва иккинчи томондан "ҳақиқат — бу бизнинг синфга/бизнинг манфаатларимизга хизмат қилувчи нарса, деган қарашни солиштириб кўринг. Хабермаснинг ҳақиқат назарияси ҳақида қаранг. *G. Skirbekk.* "Pragmatism and Pragmatics" — In Rationality and Modernity. — Oslo, 1993.

Прагматизмда ҳақиқат назарияси марказий ўринни эгаллайди. Қўполроқ қилиб айтсак, прагматизм, агар фикрлар *фойдали,* демак, функционал бўлса, улар ҳақиқийдир, дейишади. Қўполроқ қилиб айтсак, дейишимизга сабаб шундаки, бу масалан, биз ҳақиқий, дейдиган нарса *менинг шахсий манфаатларимга* мос бўлиши керак, деган нарсани билдиради. Бундай ҳолда ҳақиқат тушунчаси турли сиёсий ва амалий манфаатлар соҳасига жойлаштирилган бўлиб чиқади. Унчалик қўпол бўлмаган версиялар эса "функциялар" ва "фойдалилик" "ўзини иш жараёнида кўрсатган нарса" билан кундалик турмушда, илмий тадқиқот ва муҳокамаларда текшириб кўрилган нарсалар билан боғланганда келиб чиқади.

Ҳақиқат ҳақидаги прагматик концепциянинг "Қўполроқ" талқинига қарши Рассел ва бошқалар эътирозларининг моҳияти қуйидагича. Кўпинча, айни бир масала ҳақида бир фикр иккинчисидан фойдалими ёки йўқмилигини *билиш* қийин бўлади. Масалан, Колумб (Columbys, 1451—1506) Атлантика океанини 1491 йилда кесиб ўтди, дейиш фойдалими, ёки у 1492 йилда кесиб ўтди дейиш фойдали эканини қандай билишимиз мумкин. Ким учун ёки нима учун бир ҳукм иккинчисидан фойдалироқ эканини қандай биламиз? Танқидий далиллар қуйидаги тартибда давом эттирилади. Бирор нарсанинг фойдали эканини билиш учун биз, шу нарсанинг фойдалилиги *ҳақиқийдир*, деб ўйлашимиз керак. Бироқ бу яна ўша бир нарсанинг фойдали экани тўғрисида ўйлаш фойдалилигини билдиради. Оқибатда биз айни масалага қайта-қайта мурожаат қилаверамиз, бу эса бизни регрессга ва чексизликка олиб келади.

Баъзи вулгар мафкураларда ҳам ҳақиқат ҳақидаги прагматик концепциянинг қўпол версиясини учратамиз. Улар орасида ленинизмнинг содда талқинлари ёки органик даражасидами, бозор даражадами "энг яхши мослашганлар тирик қилиши" тушунчасидан фойдаланувчилар бор. Мана шу версияга қарши Пирс, жумладан, биринчидан, ҳақиқат тушунчаси ҳаракат усули асосида тушунилиши керак деди. Иккинчидан, ҳақиқатнинг шу асос (*validation*) барча компонент шахслар вақтда чекланмаган эркин ва очиқ тадқиқотлар натижасида келадиган умумий келишувга асосланиши керак. Ҳақиқатни битим тузиш ҳақидаги эмпирик факт эмас, вақтдан чекланмаган илмий жамоатчилик келадиган келишув кафолатлайди. Ҳақиқатни бундай тушуниш мураккаб, айни пайтда муҳимдир. (Хабермаснинг ҳақиқат назариясига қаранг 30-боб). Шу муносабат билан у прагматизмни ҳозирги замон фан фалсафасининг марказий масалалари билан ва табиий ҳуқуқ ҳамда инсоннинг асосий ҳуқуқларини рационал асослаш (29-бобга қаранг) билан боғлиқдир.

25-боб. Социализм ва фашизм

Коммунизм. Ленин: партия ва давлат

Ленин ёки Владимир Ульянов (1970—1924) Россиядаги коммунистик инқилобга бошчилик қилди. Унинг назарий фаолиятини ўша даврдаги вазият белгилаб берди. Ленин олдида фақат инқилобга бошчилик қилиш эмас, балки марксизмнинг капитализмдан синфсиз коммунистик жамиятга ўтиш билан боғлиқ жойларини талқин қилиш вазифаси ҳам турарди. Марксниг ўзи бу масалани тавсифлашда анча эҳтиётқорона йўл тутган эди.

Ленин инқилоб нега ривожланган Ғарб давлатларида эмас, индустриал қолоқ Россияда юз берганини изоҳлаб бериши керак эди. У капитализм халқаро ҳодиса эканини таъкидлайди. Халқаро капиталга алоқадор масалаларда саноати ривожланган капиталистик мамлакатлар ва хомашё етиштириб берадиган колониялар танганинг икки томони сифатида эдилар. Ленинга кўра, халқаро миқёсида капитализм ўз ривожланишининг энг юқори нуқтасига чиқди. Шунинг учун ҳам инқилоб Германия ёки Англияда эмас, унинг энг бўш халқаси, яъни Россияда юз берди.

Ленининг *империализм* назарияси тарихий ривожланиш ҳақидаги ва инқилоб энг ривожланган мамлакатларда юз беришини эътироф этувчи[359] Маркс назариясини муайян даражада қайта кўриб чиқиш эди. Инқилоб капитализм энг юқори даражада ривожланган мамлакатларда юз бериши ҳақидаги тезисни олға сурганларида марксистлар, тўла етилган капитализм ишлаб чиқаришини коммунистлар қўлга олганлари тақдирдагина коммунистик жамият қуриш мумкин, деб ҳисоблаган эдилар. Аввал капитализмнинг етилишига йўл очадиган буржуа революцияси юз бериши керак. Шундан кейингина мулкчиликнинг оқилроқ шаклларига йўл очадиган коммунистик инқилоб юз беради. Шундай қилиб ўртасида муайян давр ўтиши лозим бўлган икки инқилоб юз бериши керак эди.

Бироқ Россияда буржуа инқилоби 1917 йил февралида юз берди, коммунистик инқилоб эса ўша йилнинг октябрида рўй берди. Уларни бир-биридан жуда қисқа вақт ажратиб турар эди. Шунинг учун Россия капитализми буржуа инқилоби яратиб берадиган барча имкониятлардан фойдалана олмади.

---

[359] Бу қайта кўриб чиқишда Ленин Марксниг бағзи мулоҳазаларига таянди.

Ленин юз берган ҳодисани "бир инқилобда иккитасини бирлаштириш" назарияси орқали тушунтирди. Жаҳон миқёсида капитализм етилган эди. Шунинг учун ҳам Россияда буржуа инқилобидан бевосита коммунистик инқилобга ўтилди.

Бироқ бу Россиядаги инқилобдан кейин, халқаро инқилоб беришини унинг шарофати билан Россия коммунистлар ишлаб чиқариш ривожланган мамлакатлардаги ўз дўстларидан индустрлаштириш усулларини ўрганиб олишлари назарда тутилган эди. Муайян маънода бу Россия коммунистларининг сиёсий иродаси Россияни индустрлашдаги ҳаракатлантирувчи куч бўлиши кераклигини англатади. Бундай тахмин иқтисодий детерминизмдан четга чиқишга олиб келади. Бу ўринда "устқурма", сиёсий раҳбарият базисни, Россия саноатини яратилиши, дейиш мумкин.

Вақт ўтиб борар, лекин халқаро инқилобдан дарак йўқ эди. Россияликлар кўп жиҳатдан ҳамма нарсани ўзлари бир бошидан ўрганиб чиқишлари керак бўлди, сиёсий раҳбарликнинг ҳаракатлантирувчи куч экани ҳақидаги назария зарурлиги борган сари кучлироқ сезила бошлади.

Шунинг учун Лениннинг энг катта ишларидан бири *кучли партияни* тузишида бўлди. Худди шу пайтда Ленин ва большевиклар парламент партияси бўлиши кўзда тутилган социалистик партияни тузмоқчи бўлган Эдуард Бернштейн (Eduard Bernstein, 1850—1932) дан ҳам Лениннинг қатъий партиявий интизоми ҳақидаги фикрига қарши чиққан Роза Люксембургдан ҳам ажралиб, алоҳида йўл тутдилар.

Ленин меҳнаткаш синфларни коммунистик жамиятга етаклаш учун *интизомли революционерлардан ташкил топган* элитар партия зарур, деб қатъий ишонар эди. Мана шундай партиясиз ишчиларнинг талаблари социал-демократ ишчиларнинг касаба уюшмалари доирасидан чиқа олмас эди.

Партия ичида демократик централизм тамойили амал қилиши керак: турли муаммоларни муҳокама қилиш керак, бироқ қарор қабул қилингандан кейин партиянинг ҳар бир аъзоси бу қарорга қўшилиши ва уни ҳаётга тадбиқ қилиш учун курашиши зарур. *Социал-демократлар* очиқ сиёсий воситалар ёрдамида капиталистик жамиятни ислоҳ қилиб, фаровон эгалитар жамият қуришга интилар эдилар. Ленин эса барча ишлаб чиқариш воситаларини тезлик билан умумлаштириш тарафдори эди. Бу мақсадга эришиш учун элитар партияга таянувчи революционер бўлиши керак эди. Охирги мақсад масаласида Лениннинг фикри либерал марксистлар билан бир хил эди. Бироқ либерал марксистлар, шу жумладан Роза Люксембург ҳам, партияда ҳам, жамиятда ҳам, олиб бориладиган одатдаги фаолият усуллари ёрдамида коммунистик идеални рўёбга чиқаришга муайян даражада эришиш мумкин, деб ҳисоблардилар. Партияда ҳам, жамиятда ҳам темир интизом зарур эмас, бундан ташқари,

кейинчалик номарказлашган демократияни тиклаш қийин бўлишини ҳисобга олсак, бундай интизом хавфли ҳамдир.

Ленин революцияни амалга оширишга муваффақ бўлганини ҳисобга олиб, тарих унинг ҳақ эканини тасдиқлади, дейиш ҳам мумкин эди. Бироқ ҳокимият тепасига келган Россия коммунистлари кенг демократик ҳуқуқлар ва иш усулларини таъминлашга ноқобил эканликлари аён бўлди. Бу масалада Роза Люксембургнинг хавотирлари асосли бўлиб чиқди.

Бунинг сабаби нимада? *Назария сифатидаги* марксизм ёки ленинизмда демократлаштиришни қийинлаштирадиган бирон ҳолат мавжудми? Ёки ҳокимиятга эришган одамларнинг ундан ажралишига йўл қўймайдиган бирор *соф социологик мурват* борми? Ёки сабаб Россия ҳеч қачон либерал қадриятларга мойил бўлмаганидами? Унда капиталистик ишлаб чиқариш усулининг ҳар томонлама ривожланиши учунгина эмас, парламент демократияси ва инсон ҳуқуқлари (масалан, сўз эркинлиги ва диний эътиқод эркинлиги) каби сийсий идеаллар томир отиши учун ҳам шароит йўқ эди.

Мумтоз марксизм коммунизм қурилиши билан давлат *ўлади*, яъни шундай кун келадики, унда синфий жамият ва синфий зулм бекор қилинади, деб таъкидларди. Давлат ҳукмрон синф томонидан қуйи синфларни мутеликда тутиш учун хизмат қиладиган эзиш шакли сифатида талқин қилинар эди. Ўзаро душманлик қилувчи синфлар тугатилиши билан давлат мавжудлиги учун асос ҳам тугатилади.

Ленин ҳукмрон синф қўлида давлат эзиш шакли экани ҳақидаги фикрга тўла қўшилади. Полиция, армия, юридик тизим булар бари синфий давлат аслаҳалари.

Бироқ, ҳокимиятни эгаллаб олгандан кейин Ленин ва большевиклар давлат қачон ва қандай "ўлади" деган саволга жавоб топишлари керак эди. Ленин, шунингдек, инқилобдан кейин ҳам *давлат аппарати* сақланиб қоладими?— деган саволга жавоб бериши керак эди.

Ленининг бу саволга берган жавобининг моҳияти шундаки, ноаниқ муддат давом этадиган ўтиш даврида аксилинқилобий кучларининг қаршилигини синдириш учун давлат зарур бўлади. Бу даврда капиталистик синфий давлат *пролетариат диктатураси* билан алмаштириладики, бу фақат янги зўрлик давлати бўлибгина қолмай, балки бир қадам илдамроқ ҳам эди. Капитализм даврида — буржуазия диктатураси шароитида кўпчилик — пролетарлар, озчилик — капиталистлар томонидан эзилади. Пролетар диктатураси даврида эса аксилинқилобий озчилик инқилобий кўпчилик томонидан эзилади.

Халқаро революция юз бермади ва Совет Иттифоқи душманлик кайфиятидаги капиталистик давлатлар қуршовида қолди. Шунинг учун Иосиф Сталин (1878—1953) алоҳида олинган, ташқи дунёдан ажраб қолган ташқи капиталнинг сезилар-

ли техник ҳамкорлиги ва катта қурбонлар эвазига индустрлаштирилишни амалга ошираётган алоҳида бир мамлакатда коммунизм қуришга мажбур бўлди.

Шунинг учун Сталин бир қатор назарий ҳолатларни қайта кўриб чиқди. Ленин ривожланган капиталистик мамлакатларда революциянинг тез орада зафар қозонишига ишонган ва россиялик коммунистларни чет эллик ҳамкасблари қўллаб-қувватлашини ҳисобга олган эди. Шунинг учун ҳам у Россияда икки инқилобни битта қилиб бирлаштириш мумкин, деб ҳисобга олган эди. Жаҳон инқилоби юз бермагани учун Сталин алоҳида олинган бир мамлакатда социализм қуриш назариясини ишлаб чиқа бошлади. Оқибатда ашаддий миллатчилик руҳидаги Россия коммунизми майдонга келди.

Бундан ташқари, Сталин Лениндан Совет Иттифоқида нима учун давлат аппарати "ўлмаётгани" тўғрисидаги муаммонинг изоҳини мерос қилиб олди. Унинг жавоби жуда содда эди. *Совет Иттифоқига капиталистик қуршов таҳдид туғдираётгани* сабабли давлат аппарати кучли бўлиши керак.

Агар Сталин айни пайтда ичкаридаги оппозиция кучларини тор-мор келтириш ҳақида гапирганда унинг изоҳи ишонарли бўлиши мумкин эди. Бироқ махфий полиция ва депортация сиёсатини юритиш шартмиди? Ички мухолифат мавжуд бўлган капиталистик мамлакатларда бундай ваҳшиёна усуллардан фойдаланмай ҳам ташқи душман зарбалари қайтарилди (Буюк Британияда иккинчи жаҳон уруши давридаги вазият билан таққосланг).

Ниҳоят, Сталин даври бюрократиянинг ўсиши ва кучли шахсга сиғиниш билан ажралиб турди. Бу эса тарихий материализмнинг тарихни алоҳида шахслар эмас, объектив иқтисодий кучлар ва қонуниятлар белгилайди, деган қоидасига *зид* эди. Бироқ Ленин ҳам радикал иқтисодий детерминизмга қарши, партиявий интизом индустрлаштиришнинг ҳаракатлантирувчи кучи эканини ёқлаб чиққан эди. "Партияни мақтаб юксакликка кўтариш" ва шахсга сиғиниш бир-бирига жуда уйғун келаётган эди.

Социал-демократия. Ижтимоий фаровонлик ва парламентаризм

Социал-демократия мафкуравий жиҳатдан турлича қарашлар ва установкаларга амал қилади. Демак, у мафкуравий жиҳатдан бир хил бўлмасдан ижтимоий тенглик ва ижтимоий муҳофазани устувор деб биладиган сиёсий амалиётни ифодалашга мойилроқ. Бу амалиёт вакиллик демократияси ва бошқарувнинг оммавий шаклларига асосий сиёсий восита сифатида таяниб иш юритади.

Социал-демократик сиёсий ҳаракатнинг Маркс ва марксчи-

лар билан хусусий-капиталистик муносабатлар ҳукмронлиги даврида инсонни эксплутация қилиш гуллаб-яшнаётганига қарши дарғазаблик бирлаштиради. Бироқ, *мақсадларга* эришиш йўлида фойдаланиладиган *воситалар* ҳақида гап борганда улар марксистлардан фарқ қилади. Социал-демократлар инқилобни эмас, *ислоҳотларни* қўллаб-қувватлайдилар. Улар парламент тизими ва ҳуқуқнинг ҳукмронлиги тамойилини маъқуллайдилар. Сиёсий ва иқтисодий ислоҳотлар ҳамда парламентдаги кўпчиликни ўз томонига тортиш йўли билан *ижтимоий фаровонлик жамияти* (social welfare society) қуриш мумкин. У мутлақо синфсиз бўлмайди, унда иқтисодиёт давлат назоратида бўлиб, ҳеч ким ночорликка тушиб қолмайдиган муносиб жамият. Иқтисодий фаолиятнинг *барча* турларини национализация қилишга эҳтиёж йўқ. Қанча кўп нарса национализация қилиниши – бу амалий масала. Социал-демократлар бозор доираси давлат томонидан белгиланадиган, бир қатор таянч секторларга давлат эгалик қиладиган, бироқ амалий фаолликнинг ҳал қилувчи қисмини хусусий сектор ихтиёрида бўлган "аралаш" иқтисодиётни қўллаб-қувватлайдилар.

Қисқаси, социал-демократлар сиёсий прагматизм билан тавсифланадилар. Мавжуд вазиятни яхшилаш учун шу ерда ва ҳозир муайян ҳаракатларни амалга оширишни улар маъқуллайдилар. Улар марксниng илмий социализмига шубҳа билан қарайдилар. Бу шубҳа кўп жиҳатдан назарий асосланган. Назарий конструкциялар ёрдамида воқеликни адекват акс эттириш учун у жуда мураккаб ва ўзгарувчан. Бошқарув, бюрократия ва маъмурият, элитар таълим ва технологиялар шундай мураккаб масалалар жумласига кирадики, уларни қотиб қолган ва тугал мафкура ёрдамида адекват ҳал қилиш мумкин эмас.

Мафкуравий жиҳатдан ранг-баранг прагматик ҳаракат сифатида социал-демократия турли вақт ва турли мамлакатларда турли шаклларга эга бўлган. Англияда у ижтимоий либерализмдан 1884 йилда асосланган Фаби жамияти (Сидней Вебб, Sydney Webb, 1859—1947) орқали вужудга келди. Британия *лейбористлар партияси* умуман Британия ишчилар ҳаракати сингари тарихнинг марксча материалистик концепциясига катта эътибор беришмади. Прагматизм устунлик қилди.

Германияда социал-демократия кўп жиҳатдан марксизмга онгли мухолифат сифатида шаклланди. Марксниng синфий кураш ва революциянинг муқаррарлиги тўғрисидаги, Ленинниng партия ва давлат тўғрисидаги назариялари рад этилди. Масалан, Бернштейн Марксниng мутлоқ қашшоқлашув тўғрисидаги назариясини инкор қилолди. У мавжуд тизим доирасида муайян натижаларга эришиш учун парламент *орқали* босқичма-босқич ислоҳотлар ўтказиш сиёсатини қўллаб-қувватлади. Реал прогрессия синфий кураш ва революция йўли билан эмас, демократия ва парламент тизими қоидалари орқали эришиш мум-

ин, деб ҳисобларди Бернштейн. Социал-демократия Шимолий Европада, айниқса Скандинавияда нисбатан кучли мавқеларга эга бўлди.

Мумтоз хусусий капитализм шароитида социал-демократлар капиталистларга очиқ мухолифатда бўлдилар. Бироқ ҳозирги капитализм шароитида ҳолат ўзгарди. Ҳозирги капитализм капиталистик фаолият учун шароит яратишда давлат иштирокига ижобий қарайди (йўллар, аэропортлар, телекомуникациялар, яхши ва арзон ишчи кучи тайёрловчи мактаблар, шифохоналар, ижтимоий ёрдам ва бошқалар). Бундан ташқари (касаба уюшмалари босими остида ҳаракат қилаётган), ҳозирги капитализм зарур ҳолларда ишчилар моддий фаровонлигининг ўсиб боришига ёрдам кўрсатади. Умуман, ишчилар қониқиш ҳосил қилмоқдалар ва уларнинг малакаси ошиб бормоқда, улар борган сари кўпроқ юқори сифатли товарлар ишлаб чиқармоқдалар.

Натижада социал-демократия ва ҳозирги капитализм ўртасида кўпинча ҳамкорлик вужудга келмоқда. Синфий кураш саҳнадан тушиб кетаётган кўринади. Касаба уюшмалари ва капиталистлар ўртасида ишлаб чиқаришни узлуксиз ривожлантиришда умумий манфаатдорлик мавжуд. Ягона оғриқли нуқталар бўлиб истеъмол предметларини ўзига хос тақсимлаш, шунингдек ҳукумат аралашувининг ҳажми ва характери бўлиб бормоқда.

Айтиш мумкинки, социал-демократлар анъанавий хусусий капитализмга қарши кураш олиб борган пайтларда пайдо бўлаётган муаммоларни кўриш нисбатан осон эди. Социал-демократлар фаолиятидаги прагматизм уларнинг кучли томонидир. Бироқ ҳозирги капитализмнинг муаммолари бунчалик содда эмас. Уларни тушуниш учун кўпинча таҳлил зарур бўлади. Шу маънода, мана шундай прагматизм тўсиқ бўлиши мумкин. Бошқа томондан эса ҳозирги жамиятнинг мураккаблиги уни билиш учун анъанавий сиёсий назарияларни қўллаб бўлмаслиги тўғрисида гап юритилмоқда. Бу эса прагматик ёндошув энг оммавий ва реалистик бўлиши учун яна янги шароит яратмоқда. Шу муносабат билан, табиийки, кўп масалалар мунозаралилигича қолмоқда. Воқеликни энг адекват ва амалий жиҳатдан энг самарали тафтиш этишни ким таъминлайди? Бу воқелик аслида ўзи нима? Биз нимага ва қандай йўл билан эришмоқчимиз? Шу ва шунга ўхшаш саволлар узлуксиз қайта кўриб чиқилмоқда, уларга берилаётган жавоблар эса назарий таҳлил ва амалий фаолиятнинг ўзаро таъсири жараёнида текшириб борилмоқда. (Социал-демократик прагматик-текширувчи ёндошувни тоталитаризмнинг Поппер томонидан танқидий таҳлил қилиниши ва унинг «Босқичма-босқич ижтимоий инженерия» назарияси билан алоқасига қаранг, 29-боб).

Социализм-иқтисодий ва сиёсий ҳокимият

Социал-демократ Бернштейн ва марксчи Ленин ўртасида сўз социалистларни унча катта бўлмаган гуруҳи бўлиб унга Роза Люксембург ҳам кирган ва бу гуруҳ учинчи муқобилликни ташкил қилган эди. Бироқ аср бошида бу гуруҳ ғоялари эътироф этилмади. Кейинроқ улар Франкфурт мактаби (Хабермас) томонидан ривожлантирилди ва 1960 йиллардаги студентлар норозилик ҳаракати орасида тарқалди.

Бу йўналиш *аксилавторитар* марксизм[360] деб аталиши мумкин. Сўл социалистлар кўп жиҳатдан маркс назариясига, ҳеч бўлмаганда Марксннинг таҳлил усулига қўшиладилар, бироқ унинг қоидаларига эҳтиёт бўлиб ва эркин муносабатда бўладилар. Бундан ташқари, бу йўналиш совет *бюрократияси* ва *тутқинлигига* кескин мухолифатда эди.

Сўл социалистлар биргина парламентаризм демократияга кафолат бўла олмаслигини социал демократларга нисбатан қатъийроқ таъкидлайдилар. Демократия ишлаб чиқаришда ҳам ўзўзини бошқаришни назарда тутади. Кўп жиҳатдан ҳокимият *меҳнат кенгашлари* қўлида бўлиши керак. Демократия, шунингдек, фуқаролик жамияти даражасида ҳам демократик институтлар бўлишини назарда тутади.

Бундай номарказлаштирилган демократия ғоявий қишанлардан озод бўлишни билдиради. Номарказлашган демократия учун бюрократия ва технократияга қарши кураш билан бир қаторда мафкуравий ишлов беришга қарши кураш ҳам мавжуд. Шу муносабат билан мафкурани танқидий таҳлил қилиш муҳим аҳамият касб этади.

Сўл социалистлар учун, агар уларга яхлит ҳаракат деб қараш мумкин бўлса, улар қандай қилиб омманинг қўллашига эришишлари ва ҳокимиятга эришиш мумкинлиги асосий муаммо бўлиб қолмоқда (агар ишончли далиллар ва тадқиқотлар натижа бермаса, эҳтимол оммага раҳбарлик қилувчи элитар партия тўғрисида сўз юритган Ленинга ёки парламент йўли билан омманинг қўллаб-қувватлашига эришган социал-демократларга қулоқ тутиш керак).

Анархизм ва синдикализм

Юнон ибораси *an-archos* "ҳеч қандай бошқарув" деган маънони билдиради. Анархизм ҳукмронликнинг барча шаклларини бекор қилиб, жамиятни эркин шахслар ва гуруҳлар ўртасида

---

[360] Қаранг: *Г.Маркузе.* Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. Перевод А.Юдина при участии Ю.Данько. – М., 1994; Эрос и цивилизация. Перевод А.Юдина. – М., 1995.

ўз-ўзидан келиб чиқадиган ижтимоий ва иқтисодий эҳтиёжлар асосида қайта қуришга интилувчи сиёсий ҳаракат эди.[361]

Аниқроқ айтилганда, анархистлар жамиятни қайта қуриш коммуналар тармоғи орқали амалга оширилади деб ўйлайдилар. Аъзолари ўртасида яқин муносабатлар мавжуд бўлган коммуналар ҳар бир индивидга жамоадаги ишларни кўриб чиқиш ва бошқа индивидлар билан кундалик мулоқотга киришишга кафолат бериши учун анча кичик. Жонли демократияга мана нима имконият туғдиради. Бу коммуналар ўзларини-ўзлари бошқариши ва ташқи куч томонидан бошқарув объектига айланмаслиги керак. Анархизм атамаларидан фойдаланиб ҳаётни бундай ташкил этишини давлатсиз жамият дейиш мумкин. Коммуналар ўртасидаги ҳамкорлик марказий бюрократик аппарат томонидан ҳам, бозор қонуниятлари томонидан ҳам йўналтирилмаслиги керак. Бироқ ҳар бир гуруҳнинг ўзига хос эҳтиёжлари асосида келиб чиқиб улар ўртасидаги кооперация мустақиллик ва ўзаро ёрдам асосида ривожланиши лозим. Бошқача айтганда, анархия умуман ташкил этилмаган жамият сифатида эмас, балки бевосита, яъни умумий манфаатлар ўзаро эътироф этишлардан "органик" келиб чиқадиган ташкил этилиш сифатида тушунилади. Анархизм нуқтаи назаридан ижтимоий ҳаётни фақат шундай ташкил қилишгина ҳар бир индивидга кўплаб истак, эҳтиёж ва қарашлар тўғрисида ғамхўрлик қила оладиган плюралистик ижтимоий муҳит билан бир қаторда, ҳар бир индивид учун энг кўп эркинлик имкониятини кафолатлай олади. Ундан ташқари у энг юқори самарадорликни ҳам таъминлайди, чунки у иерархик ташкилотларда бўладиган бошқарувчи ва бошқарилувчилар ўртасидаги ички зиддиятлардан холи бўлади. Ҳозирча бу утопия билан анъанавий марксизмнинг синфсиз жамият тўғрисидаги орзуси ўртасида яқинлик яққол кўзга ташланиб турибди.

Бу мақсадга эришиш марксизмда инқилоб ғалаба қозонгандан кейин келажакка қолдирилади. Анъанавий марксистларга кўра, аввало давлат ҳокимиятини қўлга олиш керак, бунинг учун эса марказлашган элитар партия зарур, у эса халқни ўз орқасидан эргаштиради ва пролетарият диктатураси ўрнатади. Анархистлар далиллашнинг бундай йўлига эътироз билдирадилар. Бу усулдан фойдаланилса, дейди улар, синфлар ўртасида ўша муносабатлар сақланиб қолади. Бу усуллардан фойдаланган инқилобий ҳаракат урушни ҳали бошламай туриб мағлубиятга учрайди.

Синфларни анархистик тушуниш уларни анъанавий марксистик тушунишдан фарқ қилади. Анархистлар фикрича, иш-

---

[361] Масалан, қаранг: Макс Штирнер (*Max Stirner*, 1806–1856) ва Михаил Бакунин (1814–1876) назариялари.

лаб чиқариш воситаларига эгалик қилувчилар билан фақат ишлаш қобилиятига эга бўлганлар ўртасидаги тафовутдан кўра, ҳукмдорлар ва мутелар, хўжайин ва ишчи ўртасидаги тафовут асосийроқдир. Анархистлар айнан мана шу тафовутга қарши кураш олиб борадилар. Шундай қилиб, анархистлар партиявий давлат диктатурасига "ўтиш даври" иқтисодий ва сиёсий ҳаётни бюрократик тизим бошқарадиган синфий жамиятдан бошқачароқ янги жамиятга олиб боради, деб ўйламайдилар. Агар ижтимоий шароитларда ҳақиқий ўзгаришлар рўй беришига умид қилинса, у омманинг ўз фаолияти ва ўзини-ўзи ташкил қилишига асосланиши керак. Шундай қилиб анархистлар одамларга кўпроқ ишонадилар.

Бироқ айни пайтда анархистлар, одамлар турли бидъатларга берилувчан ва ёлғон эҳтиёжларга эга бўлишади, улар бюрократик ва авторитар чораларни осон қабул қилишади, деб ўйлашади. Биринчи авлод анархистларнинг баъзилари бунга қарши чора сифатида онгсиз оммавий ҳаракатнинг онгли авангардини ташкил қилиш йўлидан бориш лозим деб ҳисоблардилар. Бу гуруҳ ҳаракатга раҳбарлик қилмаслиги ва унинг устидан манипуляция қилмаслиги, фақат илҳомлантириши ва ўзини-ўзи англашига ёрдам бериши лозим эди.

Ўз-ўзидан кўриниб турибдики, кўпроқ "буржуа" қадриятларига эга бўлган аҳоли ўртасида бундай авангард кўп иш қила олмайди. Шунинг учун анархизмда инқилобий ўзгаришларнинг *таълим ва кенг халқ оммаси сиёсий онги* каби шартларини таъкидлаш тамойили кўзга ташланмоқда. Анархистлар инқилобий авангардга камроқ ва ижтимоий ҳаракатни ташкил қилишга кўпроқ ишона бошладилар. Узоқ давом этадиган кураш жараёнида "тўғри тамойилларга" таянадиган оммавий ҳаракат фақат *буюмларни* эмас балки *одамларнинг ўзларини* ҳам ўзгартириб юбориши мумкин эди.

Анархизмга кўра, инқилобий ҳаракатнинг бош мақсади мазлум синфларнинг янглиш онги ва янглиш қадриятларига асосланган синфий ҳукмронликни емириб ташлашдан иборат. Демак, янги радикал коммуналар ва янги муносабатлардан иборат бўладиган ижтимоий тармоқларни яратадиган халқ ҳаракати зарур. Капиталистик жамият централизм ва бетамойил конформизм, автономияни йўқотиш ва бюрократик зўрлик билан характерланади. Бунга қарама-қарши ҳақиқий революцион ҳаракат номарказлаштириш ва турли-туманликка, спонтанлик ва ўзини интизомлаштиришга асосланиши керак. Анархистлар фикрича, фақат шу йўл билан мақсад ва воситалар бирлигига эришиш мумкин. Инқилобий *синдикализм* мана шундай бирликни амалга оширишга уриниш сифатида қабул қилиниши мумкин.

Синдикат (syndikat) — французча сўз бўлиб, касаба уюшмаси маъносида қўлланади. Синдикализм Францияда XX аср

бошларида майдонга келди.[362] Бу даврда кўпгина ишчи гуруҳлари мавжуд касаба уюшмаларидан қониқмай янги ҳаракат шаклларига мурожаат қилишди.

Танқид, жумладан, социалистик партияларга ҳам қарши қаратилди. Синдикалистлар нуқтаи назаридан бу партиялар анъанавий консерватив ва либерал партиялардан ҳеч нимаси билан фарқ қилмай, ишчиларни қўллаб-қувватлаш масаласида улар билан рақобатлашмас эди. Социалистик партиянинг сиёсати сиёсий майдондан омманинг ожизлик туйғусини бартараф этишга ҳаракат қилмасди. Омма бу жараёнда сиёсий иштирокчи сифатида эмас, балки томошабин сифатида қатнашади. Бундан ташқари, синдикалистлар айтишича, социалистик партиялар ишчилар ҳар куни тўқнашадиган воқеликка ҳеч қандай алоқаси бўлмаган ғоялар асосида ишчиларнинг қўллаб-қувватлашини истар эди. Бу эса ишчилар синфи орасида бирликдан кўра кўпроқ келишмовчиликлар келтириб чиқаради.

Мана шундай сиёсий аснода синдикалистлар ўзларининг фикрича, ишчиларнинг кундалик манфаатларини ҳисобга олиб, бевосита иқтисодий ҳаракатларда иштирок этдилар. Синдикализм таълимот сифатида *синфий кураш назариясидир.* Синдикализм ҳаракат сифатида ўзини саноат ишчиларининг кундалик курашлари натижасида келиб чиққан ва фабрика ҳамда заводлар негизида оёқда мустаҳкам турган, ишчиларнинг ўзини ўзи бошқаришини рад этадиган ҳар қандай сиёсий куч ва ҳокимиятларга қарши курашувчи деб ўйлар эди.

Синдикалистлар буржуазия ҳокимиятига қарши ҳаракатларнинг фавқулодда жангари шаклларидан фойдаланар эдилар. Натижада улар «сиёсий ўйин»ларнинг барча қоидаларини, яъни легал сиёсий амалиётни тан олмай қўйдилар.

Фабрикалардаги барча ишчиларга синдикалистлар синфий курашнинг асосий ташкилий бирлиги сифатида қарар эдилар. (Уларнинг фикрича, ишчиларни касаба уюшмалари шаклида бирлаштириш ишлаб чиқаришнинг янги шаклларига мос келмас ва ишчилар синфи бирлигига таҳдид солар эди). Алоҳида фабрика даражасида ишчилар бирлашувининг мақсади раҳбарият билан битилган эришувда эмас. Музокаралар, битимлар, шартномалар — булар бари синдикалистлар томонидан капитализм ўрнатган доира ичидаги савдо ва компромисс элементлари, деб талқин қилинади. Агар синфий кураш бу доирани бузиши керак бўлса, бунинг учун ишчилар ўз ихтиёридаги инқилобий воситалардан фойдаланишлари керак. *Ташқаридан* бу мавжуд ҳукмрон тузилмаларга қарши аёвсиз синфий курашни англатар эди. *Ичкаридан* бу фабрика даражасидаги локал ўз-ўзини бошқариш асосида ишчи ташкилотларини тузишга олиб келар

---

[362] Қаранг *Ж. Сорель.* Размышления о насилии. М., 1907.

ди. Бундан кейин ҳам кундалик манфаатлар ва узоқ муддатли мақсадлар ўртасидаги бирликни кафолатлаш учун ишчилар ҳаракати минтақавий ва соҳалараро асосда ўзини тавсия қилиши, аъзоларга таълим бериши, пролетар ташкилотлари ёрдамида бутун жамият миқёсида ҳокимиятни узил-кесил қўлга олиш режаларни ишлаб чиқиши керак. Шу йўл билан ўзимизни ташкил қилиб, эски қобиқ ичида янги жамият тузилмаларни шакллантирмоқдамиз, дердилар синдикалистлар.

Илк анархистлар ислоҳот билан инқилобни кўпинча бир-бирига қарши қўядилар. Синдикалистлар бундай муқобиллик ёлғон муаммога асосланган, деб ҳисобладилар, чунки айнан ислоҳотлар ёрдамида (яъни тизимдан ташқарида эмас, балки унинг ичида) инқилоб учун объектив ва субъектив асослар яратилади.

Синдикализмнинг инқирози, бугунги кундаги синдикалистик ҳаракат ҳақида гапиришнинг ўзи ҳам қийин, кўп жиҳатдан капиталистик жамият ичида ишчилар синфи манфаатлари учун кураш установкасини инқилобий установкалар билан келиштириш қийинлиги туфайли юз беради. Буларнинг ҳар иккиси ҳам омманинг қўллаб-қувватлашига муҳтож эди, бироқ тинчлик шароитида кўпчилик ишчилар инқилобга етарли даражада қизиқмади. Бу эса бутун анархистик ҳаракатларга ҳал қилувчи таъсир ўтказган. Агар анархистлар одамларнинг кундалик ҳаётий муаммоларига мурожаат қилишга лаёқатсиз бўлишса, анархистик революция учун зарур бўлган халқ тайёргарлиги даражасига эришиб бўлмайди. Ҳозирги баъзи анархистлар айтаётганидек, давлат томонидан ташкил этилаётган умумий фаровонлик капиталистик жамиятнинг ривожи типик анархистик муаммоларни яна ҳам кескинлаштира бошлади. Бу эса капиталистик жамият ичида анархистик ҳаракатнинг қайтадан туғилиши учун ҳар қачонгидан кўра қулайроқ шароит яратади. Бироқ бу тезиснинг амалий таснифини биз ҳозирча кам учратмоқдамиз.

Фашизм — миллатчилик ва тартиб

Тор маънода *фашизм*[363] атамаси немис нацизмидан фарқли ўлароқ Бенито Муссолини (Bemito Myssolini, 1983—1945) диктатураси давридаги Италия фашизмини англатиш учун қўлланилади. Кенг маънода эса фашизм деб Италия фашизми, немис нацизми ва уларга яқин бўлган ҳукмронлик ва мафкура шакллари тушунилади.

Италия фашизми ва немис фашизми биринчи ва иккинчи жаҳон урушлари оралиғидаги даврда майдонга келди. Уларнинг

---

[363] *Фашизм* сўзи лотинча fasces сўзидан олинган бўлиб, қадимги Римдаги ҳокимият тимсоли бўлган секира атрофидаги ҳивичлар боғламини билдиради.

келишиб чиқишига кўпгина сабаблар[364] бўлиб, улар орасида, жумладан Версал сулҳ шартномаси шартлари ва урушлар оралиғидаги иқтисодий тангликлар ҳам бор.

Бугун ўтмишга назар ташланса, фашистлар режимини нега бунчалик кўп одамлар қўллаб-қувватлаганини тушуниш қийин. Бироқ кўпчилик учун жаҳон урушлари оралиғида фашизм бошқачароқ кўринган эди. Иқтисодий ва сиёсий ҳаётда хаос ҳукм сурарди. Германия ва Италияда демократик ҳукуматлар кучсиз эдилар. Тартиб ўрнатишга зарурат туғилди. Кучли ва қатъий раҳбарлар ҳамма муаммоларни ҳал қилиши керак эди. Худди шу тарзда соғлом ва ҳаётий идеализм умумий инқироз ҳолатига барҳам бериши керак эди. Урушдан кейинги деградация Германия ва Италияда *Lebensraum* территориал даъволар билан қўшилиб кетган миллий тикланиш талабларини олға суришга олиб келди. Англия ва Франция мустамлакалар билан «таъминланган» эди. Энди урушдан кейин камситилган мамлакатлар навбати келди. Ашаддий миллатчилик, самарали ва авторитар кўпчилик назарида боши берк кўчадан чиқиш йўли бўлиб кўринди. Фашистлар ўзлари декадент либерал ва кучсиз демократ, деб биладиганларга, халқаро коммунизм ва социализмга қарши кураш олиб борадилар. Бошда фашистлар миллий ўзини ҳурмат қилиш туйғусини қайта тиклаш ва муайян ижтимоий фаровонликка муваффақ бўлдилар. «Тартиб» ўрнатилди, бироқ уни ўрнатишда қатъий, кўпинча қонли усуллардан фойдаланилди.

Кўпчилик одамлар томонидан, айниқса миллий ўзини ўзи англаши ҳақоратланган ва кучсиз демократик анъаналарга эга бўлган Германия ва Италияда фашизм мана шундай қабул қилинар эди.

Бироқ фашизмга турлича қараш мумкин. Фашистлар нуқтаи назарида, у миллий тангликдан чиқишнинг энг қулай йўли.[365] Либераллар нуқтаи назарида, фашизм тоталитар сиёсат ва варварлар даврига қайтишни — ахлоқий регрессни билдирар эди.[366] Марксистик нуқтаи назардан, фашизм-капитализм инқилобини юзаки ҳал қилиш — омонат турган капиталистик институтларини куч ва зўрлик ёрдамида барқарорлашга уринишдир. Консерватив нуқтаи назардан эса, фашизм таназзулнинг радикал ифодаси — одамларнинг адолатли ҳокимиятга бўлган ишончи ва ҳақиқий бирлик туйғуси (буларнинг ҳар иккисини ҳам дин ифодалайди) йўқолгани туфайли, улар ёлғон пайғамбарларни излай бошладилар.

Фашизм ҳаракатларининг барча тавсифларини санаб тугатиш ҳам қийин. Бироқ қуйидаги хусусиятлар фашизмнинг

---

[364] Қаранг. *H. Arendt.* The Origin of Totalitarianism. New York, 1951; *E. Nolte.* Three Face of Fascism. London, 1975.

[365] Қаранг. *A. Hitler.* Mein Kampf. — Munich, 1925—27.

[366] *G.Sabine.* A History of Political Theory. New York, 1961, масалан р. 924.

асосий белгилари ҳисобланади. Улар орасида: чексиз либерализмга («олий молиявий доираларга») ва бошқариб бўлмайдиган корпоративизмда (корпорациялар бир-бирлари билан қарши курашиб, ҳукумат ва жамият манфаатларини ҳисобга олмай қарор қабул қилишига асосланадиган «ташкилотлар ҳукмронлиги») салбий муносабат асосида *корпорациялар устидан ҳукумат назорати*. Фашизм *шахсий манфаатларга эмас, умумий манфаатлар ва синфий курашга урғу берар*, шахсий манфаатни жамиятнинг емирувчи тамойил ҳисоблар, парламентаризмдан воз кечишга ва *оммани сафарбар қилишга* ҳаракат қилар эди. У капитализм ва олий буржуазияга, социализм ва коммунизмга икки *томонлама муносабатда* бўлади. Бир томондан, фашистлар хусусий капиталистик муносабатларни ўзгартиришни хоҳламас, иккинчи томондан, давлат томонидан бошқариладиган режали иқтисодни қўллаб-қувватлар эдилар. Бир томондан, фашистлар синфий курашга қарши бўлса, иккинчи томондан, оммани сафарбарлик ва муайян даражадаги ижтимоий тақсимотни киритар эдилар. Фашистлар инқироздан чиқиш учун миллий ҳаракат тузиб умуммиллий ва локал характердаги иқтисодий ва сиёсий муаммоларни ҳал қилиш йўлларини таклиф қилардилар. Кўпинча бу инқироздан азоб чекаётган шаҳар ва қишлоқ жамоаларидаги ўрта синф, ишсиз қолган саноат ва қишлоқ хўжалиги ишчиларини ҳамда қарзга ботиб қолган заминдорларнинг муаммолари эди. Фашизм учун капитализмгача бўлган жамиятга соғинч ҳисси хос бўлиб у узоқ ўтмишни (Ўрта асрлардаги тевтон, Рим империяси) ва аграр жамиятни романтиклаштириш шаклини олди.

Биз фашизм (ёки нацизм)ни мафкура сифатида олиб қараганимизда, қуйидаги талқинларни фарқлаш зарур. Мафкура, а) етакчи фашистлар асарлари (масалан Гитлернинг "Mein Kampf"ида) ифодаланган қарашлар; ва б) фашистлар амалда нима қилганларини тадқиқ этиш жараёнида пайдо бўлган фикрлар. Бу тафовутлар аслида бош фашистлар *нима дегани* ва нима *қилгани* ўртасидаги тафовутлардир. Фашист мафкурасининг стратегик (а1) ва назарий (а2) элементлари ўртасидаги тафовутларни аниқлаш ҳам фойдалидир. Ва ниҳоят бош ва «оддий» фашистлар (в) мафкураси ўртасидаги фарқни аниқлаб олиш ҳам муҳимдир. Бундай тафовутларни белгилаш фақат фашистлар мафкураси эмас, балки мафкуранинг барча турларини ўрганишда ҳам муҳим аҳамият касб этади.

Мафкуранинг турли хиллари тўғрисидаги маълумот манбалари бир-биридан анча фарқ қилади: (а) ҳолатда фашистлар етакчиларининг асарларини ўқиш, (б) ва (в) ҳолатларда эмпирик тадқиқотларга асосланиш лозим.

Бу бобдан ва умуман мазкур китобдан мафкура энг аввало биринчи маънода, яъни кўзга кўринган вакилларнинг ёзма манбаларда ифодаланган қарашлари маъносида қўлланилади. Шу

билан бирга, бундай қарашларнинг соддалаштирилган версиялари ҳам таҳлилимизга предмет бўлиб измат қилиши мумкин.

Мафкура типлари баён қилиш «мафкура» деганда биз атаманинг қайси маъносини назарда тутишимизга қараб ўзгариши мумкин. Қуйироқда мафкура деганда «ёзма шаклда ифодаланган назария» (а2)ни тушунганимизда, фашизмга хос бўлган мантиқсизликни таъкидлаб ўтиш ўринлидир. Бироқ «ёзма қайд этилган стратегия» (а1) ёки «уларнинг нима қилганларига асосланган фикр» (б) маъносида эса, бунинг аксича, муайян даражадаги рационалликни таъкидлаш ўринли бўлади. Масалан, фашистлар оммавий психологиядан фойдаланишда жуда малакали бўлишган. «Оддий» фашистлар ва фашизмга хайрихоҳларнинг (в) эътиқодлари фашист етакчиларининг назариялари билан албатта бир хил бўлмаган.

Фашизм — танглик ва ҳаракат

Интеллектуал нуқтаи назардан фашистлар ва нацистлар мафкураси («етакчи фашистларнинг ёзма шаклда қайд этилган назариялари» маъносида) қониқарли эмас. Ҳар икки мафкура ҳам ўзларини ҳатто иррационалистик деб эълон қилдилар. Муссолининининг фашизми афсона ва ҳаракатларни кўкларга кўтариб, назарияга эса нафрат билан қарарди. Фашизм Римнинг меросхўри Италия ҳақидаги идеалистик афсонага асосланиши керак. У одамларни кучли қилиб, ўзини фидо қилиш ва қатъий интизомга тайёрлик руҳидаги эмоционал кайфият ёрдамида бирлаштириши керак. Мана шу асосда фашистларнинг етакчилари қаттиққўллик билан тартиб ўрнатишлари Италия империясининг чегараларини кенгайтиришларига имкон яратди. Гитлер нацизми ҳам афсоналар ва ҳаракатни мақтаб, назарияга худди шундай нафрат билан қарайди. Нацистлар «қон овози» ва «олий ирқнинг афзаллиги» ҳақидаги тушунчалар билан фикр юритишар эди. Ҳар бир халқ ўз ирқига мос равишда фикр юритади. Немис тафаккури энг олий тарзда нацизм ва фюрер — Адольф Гитлерда мужассамлашган. Немис халқи ўзининг интизомлилиги ва фидойилиги туфайли Фюрернинг доно раҳбарлиги остида тариҳдан олий ирққа муносиб бўлган ўринни эгаллайди.

Шундай қилиб, Италия фашизми ва немис нацизмининг икки баробар иррационаллиги ҳақида сўз юритиш мумкин. Улар дунё иррационал кучлар томонидан бошқарилади, дебгина қолмасдан дунёга иррационал муносабатни (иррационализм-1) ҳам тарғиб қилар эдилар. (Иррационализм-2) дунёдаги жуда кўп ҳодисалар у ёки бу маънода иррационал тарзда юз беришига кўпчилик қўшилади. Бироқ фашистлар яна шу маънода ҳам иррационал эдиларки, улар муаммоларнинг ечимини ҳам асосан иррационал афсоналар ёрдамида топишга ҳаракат қилар эдилар.

Француз Жорж Сорель (Georges Sorel, 1847—1922) ишчилар синфининг кураш қуроли деб билган умумий қўзғолонларни фаол қўлловчи синдикалист эди. У эмоционал афсоналарнинг қатъий сиёсий ҳаракатларга ундовчи куч сифатидаги аҳамиятини алоҳида таъкидлар эди. Бевосита ҳаракат ва *афсона* Сорель қарашларининг асосий элементлари бўлиб, уларни Муссолини ва бошқа фашистлар синчиклаб ўрганишар эди.

Фашизмнинг баъзи белгиларини ижтимоий-психологик изоҳлаш варианти сифатида қуйидагиларни кўрсатиб ўтмоқчимиз. ҳаддан ташқари мураккаб кўринаётган вазият устидан назоратни йўқотганимизда, унга сеҳргарлик ва агрессив ҳаракатларнинг қўшилиши ёрдамида муносабат билдиришга майл пайдо бўлади. Муайян маънода бу содда модел вазият устидан назорат йўқотилишига иррационал ваҳима шаклида муносабат ва ўзига хос сиёсий талваса бўлган фашизмга нисбатан ҳам қўлланиши мумкин.

Баён қилинганлар биз нацизм (фашизм)ни тарихий изоҳлашга даъво қилишимизни билдирмайди. У фақат фашизм (Германияда ҳам, Италияда ҳам) вужудга келтирган баъзи ғоя ва установкаларнинг алоқадорлигини кўрсатадиган модел бўлиб хизмат қилади, холос.

Фашизмни мураккаб танглик вазиятидаги ваҳима модели деган фикрга амал қилинса, фашизм нима учун афсоналарни, антиинтеллектуализмни тарғиб қилиши ва ҳаракатга йўналтирилганлигининг сабаблари равшанлашади. Фашизмнинг иррационлиги ҳақидаги масала аниқлаштирилиши лозим. Қисқа муддатли аснолар Гитлер ва Муссолини анча кўп нарсага эришишди.[367] Улар миллатларини бирлаштиришди, ишсизликни камайтиришди ва ижтимоий хаосни тугатишди. Уларнинг афсоналари ва ҳаракатлари рационал кўринар эди. Шу маънода биз фашизмга танглик вазиятидаги қисқа муддатли прагматизмнинг кўриниши сифатида қарашимиз мумкин.

Фашистлар (нацистлар) давлатида ҳатто тинчлик даврида ҳам иқтисодиёт ва жамият умуман «ҳарбий ҳолатда» бўлади. Интизом ва тартиб талаб қилинади. Шубҳа туғдириши мумкин бўлган ҳар қандай фикр бартараф этилади. Шахсий манфаатлар умум манфаатларига (лекин умум манфаатлари нимада эканини ким аниқлайди?) бўйсундирилиши керак. Муаммолар кўп жиҳатдан куч ва буйруқбозлик усуллари билан ҳал қилинади. Ишлаб чиқариш ва тадбиркорлик давлат назорати остида, нархлар ва иш ҳақи белгиланган ҳажмда бўлади, қўзғолонлар ман қилинади. Айни пайтда бандлик даражаси юқори, ишлаб чиқариш воситаларига эгалик қилиш ҳуқуқи эса хусусий қўлларда бўлади.

---

[367] Юқорида келтирилган «мафкура»нинг талқинига (б) қаранг.

Фашизм ва иқтисодиёт

Юқорида биз фашистлар мафкурасининг мувофиқлашганини аниқлаш мақсадида жуда содда ижтимоий-психологик моделдан фойдаландик.

Капитализм ва фашизм ўртасидаги алоқалардан яна бири қуйидаги ҳолдан иборат. Фашистлар ўрта синфнинг қуйи табақаларига мансуб (пролетарлашишдан қўрқадиган)[368] кишиларнинг, шунингдек, коммунистларга хавотир билан қараётган ва шу сабабли фашистларга ўхшаш ўнг партияларга хайрихоҳлик билдираётган олий молиявий доираларнинг ҳам муайян даражадаги қўллаб-қувватлашларига эришдилар.

Бироқ фашизмнинг илк тарафдорлари (масалан, Германияда) кўпинча антикапиталистик позицияларни эгалладилар. Бу, фашизм капитализмнинг тизимли инқирози оқибатларидан (бошқа эҳтимолий оқибатлар орасида) бири, деган тасаввурга зид эмас. Шу билан бирга бу ҳолат фашистлар мафкуравий жиҳатдан ва руҳан капитализм тарафдорларидир, деган нуқтаи назарни кучсизлантиради.

Фашизм ва капитализмни айнан бир нарса дейиш учун асос йўқ. Бундай тенглаштириш баъзи одамлар фашизм капитализм билан айни бир пайтда вужудга келди, у ҳозир АҚШ ва Ғарбий Европада мавжуд, деганда юз беради. Бундай мулоҳазалар худди фашизмни инсондаги ёмонликнинг абадий ва тарихдан ташқари ифодасидир, дейиш каби муаммолидир. Фашизмни анъанавий капитализмнинг инқирозига давлат томонидан бошқарилаётган реакция, дейиш ҳам ноадекват ҳукмдир. Шу тарзда таърифланадиган фашизм замонда урушлар оралиғидаги давр билан чеклаб қўйилади, ёки уни Европа мамлакатлари икки уруш оралиғида бўлган вазиятга ўхшаш ҳолатдаги давлатларга тиркаб қўйилади. Шундай қилиб, фашизмни хаос ҳолатидаги капитализм билан тенглаштириб қўядилар ва ташкилий капитализмга қарши қўядилар. Фашизмни, шунингдек, кўп жиҳатдан миллий хусусиятга эга бўлган капитализм билан ҳам тенглаштирадилар ва ҳозирги халқаро капитализмга қарши қўядилар.

Агар биз фашизмнинг тарих томонидан белгиланган хусусиятларини инкор қилсак, фикрлашда тарихийликка амал қилмаган бўламиз. Оқибатда биз фашизмнинг шундай кенг таърифига рўпара келамизки, у мутлақо самарасиз бўлиб чиқади. Кенг талқинга амал қилинадиган бўлса, унда гап одамлар фашизм, деб ҳисоблайдиган нарса тўғрисида эмас, мутлақо бошқа нарса устида юритилади.

---

[368] Баъзи муаллифлар таъкидлашича, Гитлер учун аввало ўрта синфнинг «либерал» сайловчилари овоз берганлар. Консерваторлар, рим-католик маркази, социалист ва коммунистлар қарши овоз берганлар. Қаранг: *S.M.Lipset.* Political Man.-London, 1963(1-қисм, 5-боб).

Бу ўринда жуда муҳим муаммоларга тегиб ўтамиз. Ижтимоий феноменлар аслида нима ўзи? Улар мавжудликнинг қандай шаклларига эга? Фашизм сингари ижтимоий феномен фақат муайян тарихий шароитлар асносидаги уникал ҳодисами? Ёки ижтимоий феномен, айтайлик, ўша фашизм каби нисбий аниқ, барқарор (масалан, агрессивлик ва ожизлар нафрати каби психик хусусиятлар сингари) ва турли контекстларда вужудга келадиган ҳодисами? Биринчи нуқтаи назарга кўра Афлотун фашист бўлганми ёки Совет Иттифоқи ва Коммунистик Албания фашистлар давлати эдими, деб сўраш маъносиздир. Иккинчи нуқтаи назарга кўра, бундай саволларни берса бўлади. Уларга жавобни эса эмпирик тадқиқотлар беради. Шундай қилиб, ижтимоий феноменлар аслида нима экани ҳақидаги нуқтаи назарлар ижтимоий тадқиқотлар нимага ва қандай қилиб олиб келиши мумкинлиги ҳақидаги савол билан чамбарчас боғлиқ.

Италян фашизмининг етакчи мафкурачиси, айни пайтда Муссолини ҳукуматида министр бўлган Жованни Жентиле (Giovanni Gentile, 1875—1944) эди. Жентеле давлатни олий тамойил сифатида олиб қарайдиган неогегелчи Бенедетто Кроче (Benedetto Croce, 1866—1952)нинг издоши эди. Италия фашизми фалсафасига, шунингдек, Италиядаги жамиятларнинг барчасини *элита гуруҳлар* бошқаради деган Вильфредо Парето (Vilfredo Pareto, 1848—1923) ҳам катта таъсир ўтказди. Бир элитани бошқаси билан алмаштириш мумкин, бироқ ҳеч ким ҳукмдорлар элитага мансублигини инкор қила олмайди. Демократия шароитида ҳам, диктатура шароитида ҳам оммани элита бошқаради. Шундай қилиб, омма учун бошқарувнинг барча шакллари барибир. Парето назарияси ҳам сайловлар ва ҳокимиятнинг вакиллик органларига эга бўлган бошқарувнинг парламент шаклига, ҳам Ленин партияси ва унинг демократик централизмига қарши қаратилган эди. Бу назария фашистлар тафаккур услубининг бир бўлаги эди. Агар ҳар доим ҳукмдор элита мавжуд бўлса, бу миллий ёки ижтимоий бирлашган гуруҳ бўладими, барибир, жамият иерархик тартибга солинган ва унинг чўққисида етакчи ёки бўлмаса алоҳида ваколатли кишиларнинг кенгаши бўлиши керак.

Тангликни бартараф қилиш бўйича ҳозирги капитализм доирасида амалга оширилаётган ва фашизм томонидан иккинчи жаҳон уруши арафасида амалга оширилган чоралари ўртасидаги алоқани таъкидлашга ҳаракат қилинса, унда муайян маънодаги ўхшашликларни топиш мумкин.

Бироқ фашизмни капитализм билан бир нарса дейиш учун асос йўқ, шунингдек, баъзи муаллифлар қилаётгандай[369] фа-

[369] Қаранг., *H. Schmandt.* A History of Political Philosophy. Stockholm, 1960 (фашизм тўғрисидаги 22-боб) Бу муаллиф жумладан шундай деб ёзади: «1920—1930 йилларда озодлик учун энг катта хавфни фашизм туғдирар эди, бизнинг кунларимизда эса — коммунизм... Амалий жиҳатдан уларнинг орасида фарқ жуда кам».

шизмни коммунизмга тенглаштириш учун ҳам асос йўқ. Фашизм ва коммунизмни бу муаллифлар тенглаштирар экан, ҳар икки тизим ҳам яккапартиявий экани, бошқарувнинг парламент шаклини рад этиши, шахс устидан кенг миқёсли назорат ўрнатиши, инсоннинг виждон эркинлиги, сўз эркинлиги, фикр эркинлиги каби ҳуқуқларга эътибор бермаслигини назарда тутадилар. Бундай таққослаш муайян даражада тўғри. Ҳақиқатан ҳам бошқарувнинг фашистик шакли ҳам, коммунистик шакли ҳам тоталитардир (қаранг: Аренд, 30-боб).

Фашизм ва ирқчилик

Фашизмга ахлоқий нуқтаи назардан баҳо берилар экан, Италия фашизми билан немис нацизми ўртасидаги тафовутни аниқлаш муҳим аҳамиятга эга. Немис нацизми италиян фашизмидан фарқли равишда ирқчиликка асосланган эди. Нацизм учун энг олий нарса *ирқ*, «халқ» бўлиб, Италия фашизми учун олий нарса *давлат* эди. Италия фашизмининг мафкураси Гегел фалсафасининг баъзи хусусиятларига эга: давлат ғоя сифатида ҳамма нарсадан устун (бироқ давлатга бундай сиғиниш *коллективистик* характерга эга бўлиб, индивидни эзар эди: ҳамжамият ва одамлар ўртасидаги *ўзаро алоқадорлик* давлат ва индивид ўртасидаги ноидеаллектик дуализмга парчалаб ташланар эди).[370] Нацизм *халқни* давлатдан юқори қўяр эди. Шу маънода улар Гегелчилар эмас, вулгар дарвинистлар эди.

Италия давлат фашизми ва немис ирқи фашизми ўртасидаги бу тафовут муҳимдир. Агар душман ўзининг ирқий келиб чиқиши сабабли душман бўлса, ундан ҳеч қандай далиллар ёки уни қайта тарбиялашга уринишлар уни (ёки болаларини) биз томонга ўтишга мажбур қила олмайди. Душман жисмонан йўқ қилиниши керак. Бунинг «мантиқий» оқибати — яҳудийлар ва лўлиларни мунтазам қириш бўлди. Бундай «хулоса» Италия давлат фашизмига эмас, немис ирқий фашизмига тегишли. (Биз бу ўринда Италияда ёки собиқ Совет Иттифоқида анъанавий антисенмитизм мавжудлиги тўғрисида сўз юритмаяпмиз).

Баъзан Гегелни нацистларнинг жиноятларига масъул қилиб қўйишлари муносабати билан вулгар гегелчилик Германияда эмас, айнан Италияда фашистик назариянинг бир бўлаги бўлганини эслаб ўтиш жоиз. Бундан ташқари, фашистларнинг иррационалликни тарғиб қилиши Гегелнинг ақл концепциясига зид эканини эслатмоқчимиз (гарчи биз Гегелнинг ақл концепцияси жуда қийин ва Гегел кўпинча фикрларини жуда мураккаб ифодаласа ҳам). Фашистларнинг нима ҳақиқий ва ҳуқуқий эканини ҳал этадиган *Фюрер* шахсига сиғиниши ҳам "ҳақиқат ва

[370] Фашизмнинг Гегелга муносабати ҳақида қаранг: *H.Marcuse.* Reason and Revolution.— New York, 1941

ҳуқуқ деспотик шахс томонидан эмас, тарихий жараёнда *аниқланади",* — деган Гегел позициясига зид келади. Гегел фикрига кўра, давлат *бир кишининг инжиқликлари* билан эмас, конституцион тарзда бошланиши керак. Шундай қилиб, Гегел кўп жиҳатдан Италия ва немис фашизми мафкурасига мухолифатдадир.[371]

Фашизм ўз *ичида* куп зиддиятларга эга. Нацистлар ирқчилик — коммунал позицияларида эдилар: ирқ ҳам, ҳамжамият ҳам индивиддан устундир. Демак, ҳамжамият учун керак бўлиб қолганида индивид ўзини қурбон қилиши лозим. *Айни пайтда,* нацистлар қаҳрамонлар ва буюк шахсларга сиғинишни тарғиб қилар эдилар. Нацистлар ҳамжамият ва ирқни индивид ва унинг субъектив, тартибга солинмаган майлларидан устун қўядилар. Бироқ *айни пайтда* улар қаттиққўллик билан ақлсиз оммани бошқарадиган *Фюрерни* кўкларга кўтаришар, халқни индивиддан устун, *Фюрерни* оммадан устун қўйишар эди.

Биз юқорироқда фашист мафкурасининг мукаммалликка даъво қилмайдиган қўполроқ схемасини келтирган эдик. Хулоса қилиб айтиш мумкинки, фашистларники сингари мафкура аниқ ифодаланган феномен эмас. Фашизм, бошқа мафкуралар сингари, кўп кўрсаткичлар бўйича бошқа назарияда ва установкаларда такрорланади.

Масалан, либераллик — авторитарликни фарқлайдиган либерал нуқтаи назардан айтиш мумкинки, фашизм ва консерватизм кўп умумий хусусиятларга эга. Уларнинг ҳар иккиси ҳам авторитар бўлиб, бунга қўшимча тарзда фашизм тоталитар хусусиятга ҳам эга. У давлат ҳокимиятини ҳеч нима билан чекламайди. Шахс ва жамият ҳаётининг барча соҳалари давлат кузатуви ва назорати остида бўлади. Бундан ташқари, консерваторлар кўпинча аристократор бўлиб, улар ҳаммага ҳам таянавермайдилар. Фашистлар эса кенг халқ оммаси орасидан таянч излайди. Ниҳоят, консерваторлар анъаналар ва миллий қадриятларни сақлаб қолишга ҳаракат қиладилар, фашистлар эса анъаналарни, «миллий» тимсолларни ва ҳамкорлик туйғусини қатъий ирода ва буйруқлар ёрдамида яратишга уринишади.

Зўрлик/нозўрлик тушунчалари билан иш юритувчи нуқтаи назарга кўра, *фашизм* ва *деспотизм* (агар деспотизмни ҳам мафкура дейилса) қонун ва ҳуқуқ томонидан чекланмаган зўрликдан фойдаланишга бир хил даражада ҳаракат қилади.

Оммавий ҳаракатлар, акциялар, инқилобий ўзгаришлар, кучли давлат ҳокимияти, ижтимоийликнинг шахсийликдан устуворлиги — буларнинг бари муайян даражада фашизм ва коммунизмга хос бўлган умумий хусусиятлар. Бироқ бу хусусиятларнинг ўзига хос мазмуни бу икки ҳаракатнинг ҳар бири учун

---

[371] Фашистлар орасида «*Фюрернинг* мустақиллиги» ва «*масъулият* тамойили» тарафдорлари ўртасидан низо мавжуд эди.

ҳар хилдир. Кўполроқ айтганда, фашистлар мафкураси ашаддий миллатчилик хусусиятига эга бўлиб, коммунистик (ва социалистик) мафкура — умуман байналминал. Фашистлар мафкураси учун таянч тушунча — ирода ва ҳаракат бўлса, коммунистлар учун — иқтисоддир.

Фашизм ва либерализм умумий илдизга эга. Фашизмдан либералистик капиталистик иқтисодиётдаги тангликка миллатчилик реакцияси деб талқин қилиш мумкин. Анъанавий капитализмнинг нормал фаолият юритиш даврида либерализм адекват мафкура бўлади. Бироқ муайян турдаги тангликлар даврида капитализмнинг фашистик «ҳарбий иқтисодиётга» ўтиши унчалик қийин жараён эмас.

Фашизм ва бошқа баъзи мафкуралар ўртасидаги алоқалар ҳақида биз баён қилган фикрлар анча юзаки. Ўқувчига фақат эслатиб қўймоқчимиз, *мафкуралар ўртасидаги чегарлар ўзгарувчандир* ва турли нуқтаи назарлар мафкураларнинг турли жиҳатларини ёритади. Шу маънода, сиёсий назарияларни кўриб чиқиш учун биз танлаган нуқтаи назар уларга нисбатан нейтрал эмас. Шу сабабга кўра, биз ўзимиз дунёни идрок қиладиган нуқтаи назарни адекват баён қилишимиз ва уни танқидий муҳокама қилишга тайёр бўлишимиз керак. Агар биз *рационал* бўлмоқчи бўлсак, буни хоҳлашимиз *шарт*, бироқ биз ўз нуқтаи назаримизни қандай асослаймиз? Биз оқилона битимга келишимиз мумкинми ёки охир оқибат скептицизмга келамизми? (Хабермас томонидан ривожлантирилган дискурс назариясига қаранг, 30-боб.) Мана шундай саволлар сиёсий назариялар ва фундаментал фалсафий муаммолар ўртасидаги ўзаро алоқадорликдан гувоҳлик беради.

26-б о б. Фрейд ва психоанализ

Ҳаёти. Зигмунд Фрейд 1856 йилда Фрейбургда, ўша пайтдаги Австрия-Венгрия империясининг ҳозирги кунда Чех республикасига тааллуқли қисмида туғилди. У медицинани Венада ўрганди ва шу ерда Австрияни нацистлар 1938 йилда аннексия қилгунларига қадар яшади. Яҳудий сифатида у ватанни ташлаб кетишга мажбур бўлди ва Лондонга бориб ўрнашди, ўша ерда 1939 йилда вафот этди. Узоқ йиллар давомида у бедаво саратон касаллиги билан курашиб яшади.

Асарлари. Унинг энг машҳур асарлари қуйидагилар: *"Тушларнинг таъбири" (Die Traumdeutung,* 1899), *"Психоанализга кириш бўйича маърузалар" (Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse,* 1915-1917), *"Лаззат тамойили ортида" (Jenseits des Lustprinzips,* 1920), *"Бир иллюзиянинг келажаги" (Die Zukunt einer Illusion,* 1927), *"Маданиятдан норозилик" (Das Unbehagen in der Kultur,* 1930), *"Муса ва монотеизм" (Der Mann Moses und die monotheistische Religion,* 1939).

Психоанализ ва инсонни янгича тушуниш

Фрейд психоанализнинг асосчиси ҳисобланади. Кўпчиликнинг фикрига кўра бу соҳадаги ютуқлари у туфайли Дарвин, Маркс ва Энштейн каби атоқли олимлар билан бир қаторда туради. У ўзига қадар инсон ҳақида мавжуд бўлган таъсаввурларни ағдар-тўнтар қилиб ташлади. Декарт, Локк ва Кант фикрига кўра табиат ҳар бир индивидни *ирода эрки* билан таъминлаган. *Эркин танловни* амалга ошириш лаёқати индивиднинг энг асл моҳиятини билдиради ва онгли «мен» билан боғланган бўлади. Инсон психикаси (Жон, psuche) ҳақидаги фикрни Фрейд иллюзия сифатида талқин қилади. Онгли «мен» қудратли беонг ментал[372] ҳаётнинг фақат чўққиси, холос.

Шундай қилиб, Фрейд субъект ҳақидаги бизнинг тасаввурларимизда инқилобни амалга оширди. Онгли ментал ҳаёт инсоннинг умумий ментал ҳаётида фақат кичкина бўлак ҳисобланади. Бизнинг онгимиздаги жараёнлар беонг омиллар билан қатъий детерминация қилинади. Бу ҳолатни иллюстрация қилиш учун кўпинча айсберг билан қиёслашади. Барча онгли жараёнларни айсбергнинг сув устидаги қисмига ўхшатилса, унда беонглик музнинг анча катта, кўринмас, сув остидаги қисмига ўхшатилади. Айнан мана шу кўринмас масса ҳам оғирлик марказини, ҳам айсбергнинг ҳаракат йўналишини аниқлайди. Шунга ўхшаш беонглик ҳам бизнинг индивидуаллигимиз негизи ҳисобланади.

---

[372] Муаллифлар *Mental* атамасини кўп қўллайдилар. Ўзбек тилига бу атамани *руҳий, психик*, деб ўгириш мумкин. Русча *бессознательное* атамаси ўзбек тилига *беонглик* деб таржима қилинди. — *Таржимон.*

Аср бошида ёзилган икки муҳим асарида Фрейд барча индивидларда беонг ментал жараёнлар мавжудлиги ҳақида гапиради ва психоанализ кундалик ҳаётнинг беонг сабабларини аниқлаб беришга қодир эканлигини кўрсатади. Бу ўз навбатида инсон руҳининг янги ва ҳар томонлама назариясини ишлаб чиқишга олиб келади. *«Тушлар таъбирида»* (1900)[373] тушлар мазмунга эга экани ва англанмаган майлларнинг онгга бузилган ва ўзгарган шаклда бостириб киришлари натижаси. Тушларга яширинган беонглик мазмунини фақат мураккаб талқин жараёни ёрдамидагина аниқлаш мумкин. *«Кундалик ҳаёт психопотологияси»* (Zur Psychopatologie des Alltagslebens, 1901) асарида кундалик ҳаётдаги нутқдаги адашишлар ва хотирадан кўтарилиб қолишлар каби «хатоликлар» тадқиқ қилинади. Фрейднинг фикрича, бундай феноменлар тасодифий ва маъносиз эмас, балки беонглик ва ниятларни ифодалайди. Масалан, биз ўзимизга ёқмай қолган кимсадан олинган таассуротни йўқотамиз ёки эсдан чиқариб қўямиз.[374]

Мана шу ернинг ўзидаёқ айтиш мумкинки, писхоанализ инсонни янгича тушунишни таклиф қилади, бизнинг тушларимиз, ноадекват реакцияларимиз, ҳазилларимиз ва асарий «аломатлар» ортида аксарият ҳолларда беонг (кўпинча сексуал) мотиллар бўлишини таъкидлайди. Бошқача қилиб айтганда, Фрейд мулоҳазаларига амал қилсак, субъектнинг онгли мотивлари ва ниятлари асносида тушунарли бўлган нарсалар беонгликни психоаналитик тадқиқ қилиш натижасида *янги маъно* касб этиши мумкин. Биринчи қарашда тушунарсиз ва маъносиз бўлган «аломатлар», уларга беонг мотивлар ва ниятлар ифодаси сифатида қаралса, маъно касб этади. Демак биз, Фрейд «шубҳа герменевтикаси»ни асослаяпти, деб айтишимиз мумкин.

Асабий хасталигига учраган беморлар билан мулоқат қилар экан, Фрейд улар ўзларининг «ички хориж»и бўлган беонглигини англамаётганликларини аниқлади. Шу билан бирга бемор психоаналитикни ўзидаги асабийлик аломатлари деб тушунишга олиб келиши мумкин. Бошқача қилиб айтганда, аломатлар мазмунга эга, бироқ бу аломатларнинг эгаси ҳам, доктор ҳам

---

[373] Америкалик социолог Парсонс «тушлар таъбирини» «йигирманчи аср интеллектуал тарихидаги энг буюк бурилишлардан бири», деб таърифлаган эди (*Action Theore and the Human Condition*. — London, 1978. — p.88). Бироқ бу китоб босмадан чиққандан кейин муваффақият қозонмади. Унинг олти юз нусхада чиққан биринчи нашри саккиз йилда сотилди. Бутун эса бу китоб, шубҳасиз психология ва гуманитар фанлардаги мумтоз аср ҳисобланади.

[374] Мэри Яхода (Marie Jahoda) таъкидлашича, кундалик ҳаёт «психопотологияси» бизга «Фрейднинг инсон хатти-ҳаракатларида мутлақо тасодиф йўқлиги ҳақидаги қатъий ишончининг» жуда яхши тасвиридир. (*Freud and the Dilemmas of Psychology*. — London. 1977.— P.53.) Биз кейинроқ детерминизмни Фрейд қандай тушунгани ҳақида алоҳида тўхталиб ўтамиз.

бу мазмун ҳақида бевосита билимга эга эмас. Шу ўринда талқин зарур бўлиб қолади.[375]

Фрейд айтишича, (яширин ёки хавотирли) сексуал майллар маънисиз кўринадиган симптомлар ёки тушга айланиши мумкин. Хўш, нима учун бундай майллар онг остига сиқиб чиқарилади? Фрейд фикрича, эмоционал кечинмаларни психиканинг хотира етиб бора олмайдиган қисмларига сиқиб чиқариш механизмлари мавжуд. Намоён бўлиши жиҳатидан алмаштирилган кечинмалар травма бўлади (юнонча "trauma" сўзи ўзбек тилида "яра" маъносини билдиради). Травманинг келиб чиқиши охир оқибат илк болаликкача текширилиши мумкин. Муҳокаманинг ўзига хос («эркин ассоциациялар») усулидан фойдаланиб, бемор ва психоаналитик травманинг илдизларини аниқлашади. Демак, психоанализнинг терапевтик мақсади онгости ва сиқиб чиқарилган ахборотни қайта тиклаш ва уни *эго* тасаруфига узатишдан иборат.

Туш — онг ости дарвозаси сифатида

Онгости (подсознание)ни турли усуллар билан ўрганиш мумкин. Жумладан, ана шундай усуллардан бири «эркин ассоциациялар» бўлса, иккинчиси *туш* ва янглиш ҳаракат(ибора)ларни чуқур герменевтик талқин қилишдир. Фрейднинг ўзи тушларнинг таъбирига марказий ўринни ажратган эди.

---

[375] Бу ҳолатни Фрейднинг мисолларидан бири равшанлаштириши мумкин. Ёш аёл таъқиб қилувчи жиддий синдромдан қийналади. Кун давомида у бир неча марта ётоқхонадан меҳмонхонага югуриб чиқади, стол олдида тўхтайди ва хизматкор аёлни чақиради. Кейин у хизматкорга арзимас топшириқлар беради ва орқасига қайтади. Нега шундай қилаётганини бемор тушунтириб бера олмайди. Унинг ҳаракатлари тушунарсиз ва маъносиздай туюлади. Бирмунча вақт ўтгандан кейин бундай ҳараакатларининг сабабини аниқлаш мумкин бўлди. Ўн йил аввал бу бемор аёл ўзидан анча ёши катта одамга турмушга чиққан бўлиб, никоҳ кечасида эрининг импотент экани маълум бўлиб қолади. Шу кеча давомида у *ётоқхонага, хотинининг олдига бирнеча* марта кириб мақсадга эришмоқчи бўлади, лекин бунинг уддасидан чиқа олмайди. Эрталаб эса, хизматкор аёл чойшабни йиғиштирганда уятга қолишини айтади. У шишадаги қизил сиёҳни олиб чойшабга тўкади, бироқ сиёҳ қон излари бўлиши лозим жойга эмас, бошқа жойга тўкилади. Бемор галати хулқининг ўтмишдаги асосий сабаби шунда эди.

Столга ёпилган дастурхонда катта доғ бор экан ва бемор аёл ҳар гал стол олдига келганда шундай турар эканки, хизматкор аёлга дастурхондаги доғ кўринмай тураркан. Фрейд бемор аёлнинг ҳаракатларини эрининг никоҳ кечасидаги ҳаракатларининг имитацияси, деб талқин қилди. Шундай қилиб, унинг миясига ўрнашиб қолган ҳаракатлари эрининг никоҳ кечасидаги ҳаракатларини такрорлайди. Бироқ, нима мақсадда? Фрейд фикрига кўра, мияга ўрнашиб қолган ҳаракатлар никоҳ кечасидаги ҳодисани гўё тузатади. Дастурхондаги доғ керакли жойда турипти ва хизматкор аёл уни кўрмаслиги мумкин эмас. Шу йўл билан эрининг импотентлиги гўё бартараф қилинади. Фрейд фикрича, бу аёл ўзи англамаган ҳолда эрининг ўзи ва бошқалар кўз ўнгидаги обрўсини тикламоқчи бўлган. Мияга ўрнашиб қолган ҳаракатлар шу интилишни рўёбга чиқариш воситаси бўлган. Асабийлик аломатлари, тушлар ва янглиш ҳаракатлар маънога эга, деганда Фрейд, биз онгли ҳаракатларни қандай тушунсак, уларни ҳам шундай тушуниш лозимлигини назарда тутади. Тафовут шундаки, биринчи ҳолда истак, майл ва мотивлар бесонг эди. Шу нуқтаи назардан, мияга ўрнашиб қолган ҳаракатлар ҳам онгли ҳатти-ҳаракатларга ўхшаб маънога эга. Келтирилган мисолда психоаналитик таҳлил поёнига етказилмаган, чунки у болаликдаги руҳий «шикаст»гача ўрганилмаган.. (Қаранг: *З.Фрейд.* Введение в психоанализ. Лекции. Перевод Г. Барышниковой. — М., 1989. — С.166—167).

«Тушларни таъбирлаш беонгликнинг билишга *via Regia* (подшоҳ қасрига йўл)и бўлиб, психоанализнинг энг аниқ асоси ва ҳар қандай тадқиқотчи ишонч ва маълумот оладиган соҳадир. Мендан, қандай қилиб психоаналитик бўлиш мумкин, деб сўрашса, мен доимо ўз тушларингизни ўрганиш орқали, деб жавоб бераман».[376]

«Тушлар таъбири» асарида тушлар психозлар (psychosis) билан ташқи ўхшашлик ва ички ўзаро алоқадорликка эга, дейилади. Бироқ улар соғлом ва нормал ҳолат билан тўла мос келиши мумкин. Умуман, туш «аломат» сифатида талқин қилиниши мумкин, бироқ ниманинг аломати сифатида? Фрейд ёш болалар ўзларида бир кун олдин («кундузги фантазия») пайдо бўлган лекин қондирилмаган истаклар ва майллар ҳақида туш кўришларини айтиб ўтади. Туш, шундай қилиб, улар истакларининг рўёбга чиқишидир. Катталарнинг туши ҳам «кундузги фантазия»нинг муайян қисмига эга, бироқ бу ерда вазият мураккаброқ.

Катталарнинг тушлари кўпинча тушунарсиз ва кундузги майлларни қондиришдан жуда узоқ (даҳшатли тушлар ва ваҳималар). Фрейд фикрича, бундай тушлар онг остига сиқиб чиқарилиш объекти бўладилар. Тушлар қўрқинч билан бирга бўлса, бу уларнинг сиқиб чиқарилган, *эго* маъқулламайдиган ва ман қилинган истакларини қондириш мақсадида вужудга келади.

Тушни тушуниш учун унинг очиқ мазмунини (manifester Trauminhait) ва яширин беонг мазмуни (тушдаги яширин фикрлар, latente Traumgedanken)ни фарқлашимиз керак. Биринчиси, биз уйқудан уйғонгандан кейин озми-кўпми эслашимиз мумкин бўлган нарсалар. Иккинчиси, онг ости сатҳида ёки «бошқа қаватда» тушнинг очиқ мазмуни унинг сиқиб чиқарилган ва англанмаган мазмунининг ўрнига вужудга келади. Сиқиб чиқариш бизнинг ментал мурватларимиз таъсири натижасидир. Уйғоқлигимизда бу мурватлар бизнинг онгимизга онг остидаги ва сиқиб чиқарилган майлларнинг кириб келишига йўл қўймайди. Бироқ ухлаганимизда, улар бизнинг психикамизга ниқобланган ҳолда кириб келадилар.

Демак, ухлаётган одам тушларнинг маъносини худди невротик ўзидаги аломатлар маъносини тушуна олмаганидей тушунмайди.

Биз эслайдиган *(очиқ мазмунли)* тушлар сиқиб чиқарилган майлларнинг бузилган ҳолда рўёбга чиқишидир. Тушдаги яширин онгости фикрларини бузиб кўрсатувчи жараённи Фрейд «тушнинг иши» деб атайди. Кўп жиҳатдан у сиқиб чиқарилаётган комплексларни невротик аломатларга айлантирадиган мувофақиятсиз сиқиб чиқариш жараёни билан бир хил кечади. «Туш ишининг» мурватлари тушларни бўрттириш, ўрнини алмашти-

---

[376] *З.Фрейд.* "О Психоанализе". – В кн. Психология безсознательного.- М., 1989. - С. 364

риш, драматиклаштириш ва тимсоллаштиришдир. Бундан ташқари тушнинг иккаламчи иши ҳам мавжуд. Онгости, шундай қилиб, «артистик» воситалардан фойдаланишга ҳаракат қилади. Шу маънода биз барчамиз тушларимизда ҳам актёрлармиз.

Бўрттириш (Verdichtung), масалан, тушдаги воқеа (эсда қолган) бир неча турли хил истаклардан иборат бўлиши мумкин. Ўрин алмаштириш (Vershiebung) шундай жараёнки, тушимизда биз учун жуда зарур бўлган ҳодиса ёки шахс жуда кичик ишора ёки бизга нотаниш нарса сифатида намоён бўлади. Худди шундай, ҳодиса мазмун жиҳатдан жуда оддий ҳодиса ифодаланган тушимиз қўрқинч ёки кучли ҳиссиётлар билан боғланиши мумкин. Бўрттириш ва ўрин алмаштириш ўз ишини қилиб бўлгандан кейин, психоаналатик англамаган мазмунни аниқлаш ва тақдид этиш учун «эркин ассоциациялар» усулидан фойдаланади.

Шунга ўхшаш тимсоллаштириш бузишнинг бир варианти бўлиб чиқади. Масалан, эркакларнинг гениталийси унга шакл жиҳатдан ўхшаш бўлган объектлар, масалан, консерва банкаси, зонтик, пичоқ ва револьвер каби нарсалар билан алмаштирилиши мумкин. Аёлларнинг гениталийси бўш жойни ўраб турган объектлар (ғор, қути, хона, бино ва бошқалар) ёрдамида тимсолан тақдим қилиниши мумкин. (Афлот томонидан таклиф қилинган ғорга қиёслаш психоаналитиклар томонидан қандай талқин қилиниши мумкин эди.) Тушнинг иккиламчи иши тушни мантиқий қарама-қаршиликсиз, оғзаки ифодалашга ҳаракат қилишимиздан келиб чиқади. Фрейд фикрига кўра, тушнинг очиқ мазмуни жуда кўп турли (ва қарама-қарши) элементларни қамраб олади. Айтиш мумкинки, у *ўта аниқ* (*overdetermined).* Шунга ўхшаш тарзда турли сабаблар занжири ва омиллар психологик аломатларни *ўта аниқлаб* беради.

Фрейд айтишича, тушнинг яширин фикрлари *цензурадан* ўтказилади. Соддароқ қилиб айтсак, сиқиб чиқарилган ва ман қилинган майллар онгда намоён бўлиш учун «цензурадан» ўтишлари керак. Цензурани четлаб ўтиш учун тушнинг ички тушдаги яширин фикрларни тушнинг очиқ мазмунига айлантиради. Биз эслайдиган тушимиз махфий, кодлаштирилган ахборотга эга бўлиб у онгимизга контрабанда йўли билан олиб кирилади. Биз тушимизнинг очиқ мазмунига ечиш лозим бўлган ребусга қарагандай қарашимиз мумкин. Психоаналитик кодни равшанлаштиргандан кейингина тушнинг янги мазмуни пайдо бўлади. Махфий маъно нима? Фрейд айтишича, катталарнинг тушлари кўпинча сексуал томонга йўналтирилган ва эротик майлларни ифодалайди. (Бу хулоса Фрейд кейинчалик агрессия ёки ўлим уникал инстинкти[377] ҳақидаги тушунчани киритгандан кейин

---

[377] *Инстинкт* атамаси *шартсиз рефлекснинг* физиологик тушунчасини эмас, балки психологик феномен — *майлни* билдиради. *В.К.*

муаммоли бўлиб қолади). Тушларни таъбирлашнинг асосий қоидаларини қуйидаги тарзда ифодалаймиз:

1. Тушдаги яширин фикрлар ва очиқ маъно ўртасидаги тафовут тушнинг мазмунини тушунишда калит бўлиб хизмат қилади.

2. Тушнинг очиқ мазмуни — ундаги яширин фикрларнинг бузилган ифодаси бўлиб, таъбир жоиз бўлса, туш ишининг маҳсулидир.

3. Тушларни таҳлил қилиш учун Фрейд «эркин ассоциациялар» усулини қўллайди, бу усулдан психотерапияда ҳам фойдаланиш мумкин.

4. Фрейднинг тушларни талқин қилишга ёндошуви бизга инсон ментал ҳолатларининг бой манзарасини намоён қиладиган психологик моделнинг асосларини ифодалайди.

5. Фрейднинг тушлардаги яширин маънони аниқлашга уриниши онг ости баъзи «грамматик» қоидаларга мос тарзда ишлаши ёки онг ости «тил» га ўхшаб тузилмалаштирилганини (тушни ребус сифатида тушуниш билан таққосланг) тушунишга олиб келди.

Сексуаллик тўғрисида Фрейд таълимоти

Инсон ҳақидаги психоаналитик концепцияда сексуаллик марказий ўрин тутишини таъкидлаб ўтдик. Бу мавзу Фрейднинг *Жинсий майл назарияси ҳақидаги уч мақола*сида (шунингдек, *Сексуаллик назарияси бўйича уч очеркда, Drei Abhandlingen zur Sexualtheorie*, 1905) ишлаб чиқилган. Бу иш бизни Фрейд фикрига кўра инстинктларимиз ва хулқ-атворимиз пойдеворини шакллантирадиган эмоционал қувват манбаига ҳамда эмоциялар бузилиши жараёнлари асосига яқинлаштиради. Кейинчалик бу қувват *либидо (Libido)* номини олди. *Уч мақола* ҳам болалар сексуаллиги ва сексуал оғишлар назариясининг дастлабки чизгиларини қамраб олади.

Фрейд қуйидаги уч тезисни олға суради: 1) Сексуаллик жинсий балоғатга етишдан бошланмайди, балки амалда туғилишдан бошланади. 2) Сексуал ва генитал (genital) тушунчалари ўртасидаги тафовутни аниқ белгилаб олиш зарур. Улардан биринчиси кенгроқ бўлиб ўз ичига жинсий аъзоларга ҳеч қандай алоқаси бўлмаган фаолият турларини ҳам қамраб олади.

Фрейднинг болалар сексуаллиги назарияси кучли қаршиликка дуч келди. У ўша пайтгача мавжуд бўлган сексуаллик назарияларини тўла қайта кўриб чиқишни тақозо этарди. Бироқ унинг ёрдами Фрейд назарда тутган, яъни болалар сексуаллиги ва етук ёшдаги қатор беморларда кўзга ташланадиган "айнишлар" ўртасидаги алоқани кўрсатишда унча катта бўлмади.

Фрейдга кўра ёқимли туйғулар билан боғлиқ биринчи орган бу оғиздир. Чақалоқ овқатга эҳтиёж билан боғлиқ бўлмаган

лаззатга интилади ва у *сексуаллик* деб аталиши мумкин. Орал босқичдан кейин анал ва фаллик босқичлари бошланади. Фаллик босқичда айниқса, Эдип комплекси муҳим аҳамият касб этади. (Ўз отасини ўлдириб, ўзининг қариндошлик алоқаларини билмасдан онасига уйланган Эдип ҳақидаги юнон мифига қаранг.) Фрейд айтишича, тахминан 3—5 ёшларда ўғил болаларда оналарига нисбатан сексуал майл бошланади. Бундан ташқари, ўғил болаларда оталарига хавфли рақиб сифатида қараш тамойили ҳам кўзга ташланади. Эдип комплекси билан кўпинча боғлиқ бўлган низо аста-секин бола ўзини отаси билан айнанлаштириши, унинг қадрият ва фикрларни ўзлаштириши (*супер-эго*нинг шаклланиши) жараёнида бартараф этилади. Қизларга нисбатан эса, *Электра комплекси* тўғрисида сўз юритилади.

Турли сабабларга кўра индивид ўзининг ривожланишида болалик босқичларидан бирортасида *тўхтаб қолиши* мумкин. Кўпчилик ҳолларда унинг кейинги эмоционал ва психосексуал ривожланиши (ривожланишнинг "анал" босқичида тўхтаб қолган шахс хусусиятлари билан қиёсланг) депсиниб қолиши мумкин. Шунингдек, катта ёшлилар ривожланишнинг анча илк босқичларига ҳам қайтишлари ҳам мумкин. Фрейд бундай жараёнларни *регрессия* деб атайди. Унинг фикрича, жинсий оғишлар катталар учун меъёрий ҳисобланган объектлардан бошқачароқ объектни танлаш билан боғлиқ бўлиши мумкин. Айнишлар боланинг турли сексуал объектлардаги прототипларига эга бўлгани учун Фрейд болалар сексуаллигини (турли-туман оғишлар билан тавсифланадиган) "полиморф (*polimorf*) айниш" деб атайди. Демак, катта ёшлиларнинг "айнишлари" уларнинг болаликдаги турли-туман сексуал хатти-ҳаракатлари билан боғлиқ.

Ментал аппарат

Бир қатор сабабларга кўра Фрейднинг ментал «аппарат» тўғрисидаги назариясини тушуниш қийин. Биринчидан, психоанализни ишлаб чиқишнинг турли босқичларида Фрейд ўзининг инсон психикасига нисбатан (psuche)га бўлган қарашларини ўзгартириб, кенгайтирган. Гарчи уларнинг ҳаммасининг бирлаштиришга интилса ҳам унинг концепциясида ноаниқ ҳолатлар кўп. Иккинчидан, Фрейднинг физиологик ва жуда антропоморф (*инсонга ўхшаш*) атамалари кўп маънолидир. У «бечора эго» «уч терам хўжайинга» (ташқи дунё, ид ва супер эго) хизмат қилади деганда, у ментал функцияларни объективлаштириб персонификациялаштирмоқда, Гилберт Райл (Gilbert Ryle, 1890—1976) «машина ичидаги руҳ» (the ghost in the machine)[378] деб атаган нарсани киритмоқчи деган тасаввур

[378] Қаранг. *G. Ryle.* The Concert of Mind. London, 1949

пайдо бўлиши мумкин.

Фрейднинг биринчи «топографик модели» (психика ёки инсон шахси тузилмалари харитаси) ментал ҳаётнинг уч локализациясини фарқлайди. Соддароқ қилиб, ментал аппарат майдонда уч соҳага бўлинган: беонглик, олдонг ва онглиликка бўлинган, дейиш мумкин. Онгни индивид бевосита англаётган барча нарсалар, деб тавсифлаш мумкин. Олдонг — индивид хотирада тиклаши ёки эслаши мумкин бўлган барча нарсалар соҳаси. Фрейд беонгликни онгга анча ҳаракатлар билан чиқадиган ментал жараёнлар сифатида белгилайди.

«Психоанализга кириш бўйича маърузалар»да (1915—1917) айтилганларни тушунишга ёрдам берадиган мисол келтиради. Меҳмон катта даҳлизда (беонглик) ва меҳмонхонага (олдонг)га кирмоқчи. Бироқ бу икки хона ўртасидаги коридорда қоровул (цензор) бор ва у меҳмонларни танлаб ўтказади. Агар меҳмон қоровулга ёқмаса, у ҳайдаб юборилади ёки *сиқиб чиқарилади.* Меҳмон меҳмонхонага кирган тақдирда ҳам, бу унга уйнинг эгаси дарров эътибор қаратади, деган маънони билдирмайди. Бу олдонгдаги ғоялар англанмаганини, бироқ англаниши мумкинлиги ҳақидаги тасаввурларга мос келади. Беонгликдаги ғоялар англаниши учун улар аввало меҳмонхона ёки олдонгга киришлари керак. Агар меҳмон ҳайдаб юборилган бўлса, кейинги сафар у *ниқобланган ҳолда («туш иши» билан қиёсланг)* бўлади. Бундай меҳмон «аломат» сифатида қабулга қўйилиши, хўжайин унинг моҳиятини била олмаслиги мумкин. Бу қиёслар қоровул индивиднинг беонгликни англашиладиган нарсага айлантириш учун *қаршилигига «Widerstand»* мос келади. Қоровул чарчаганда (ёки индивид ухлаётганда) ниқобланган меҳмоннинг кириб олиши (яъни, тушнинг очиқ мазмуни кўринишида) осонлашади. Бундай сиқиб чиқариш жараёни хўжайин англамагани ҳолда юз бериши мумкин.

1920 йиллардан кейин Фрейд топографик моделни ўзгартирди ва *ид, эго ва супер эго* атамаларини киритдики, улар турли психик инстанцияларни ифодалайди. Психиканинг мана шундай уч кўринишга — *ид супер эго ва эголарга* бўлиниши бошқа супер аналитикларнинг (масалан, француз психианалитиги Жак Лакан, Jacques Lacan, 1901—1981, Ecritics. Paris, 1966), шунингдек, фан фалсафаси вакиллари томонидан қаршиликка учради. Поппер бир куни, бундай бўлиниш Гомер томонидан Олимп тоғида яшовчилар ҳақидаги афсоналар каби илмий мавқега эга, деган эди.

Фрейд томонидан ментал аппаратни тушунишни биз метапсихологик позиция сифатида талқин қилишни афзал кўрамиз. Бу эса бизга унинг одамни ўрганишдаги нуқтаи назарини тавсифлаш, унинг клиник амалиётда аниқлаган ҳодисалар концептуал каркасини аниқлашга ҳаракат қилишимизда ёрдам беради. Эпистемологик атамаларидан фойдаланиб, биз бу мета-

психологик карказ психоанализ «тадқиқот дастурининг» марказий қисми, деб айта оламиз. Айнан мана шу ментал аппарат, ментал қувват ва инстинктлар ғояси ёрдамида Фрейд иррационал қўрқинч ва мияга ўрнашиб қолган ҳаракатларга қарши курашда рационал далиллар ожиз эканини тушунтирмоқчи бўлди. Бизнинг инстинктларимиз, ташқи оламга муносабатимиз ва виждонимиз («ички овоз») ўртасидаги низони тушуниш учун у бизнинг ментал ҳаётимиз *(ид эго ва супер эго)* моделини ишлаб чиқди. Фрейд бу ўринда тушунчалар, моҳиятлар ва тўқиб чиқарилган нарса чегарасида иш юритди. Аввало унинг ментал ҳаётимизга бўлган ўз қарашларини қандай баён қилганини кўриб чиқайлик.

«Маконда жойлашган, онг ҳодисалари фақат муайян нуқтада ва фақат муайян шароитларда белгилайдиган ҳаёт эҳтиёжлар асосида рационал тузилмалаштирилган, ривожланган психик аппарат тўғрисида биз қабул қилган фараз бизга бошқа ҳар қандай фан, масалан, физика пойдеворига ўхшаш психология пойдеворини яратиш имконини берди».[379]

Кўриниб турганидек, Фрейд психоанализни физика каби кўради. Бундай талқин унинг баъзи таянч метопсихологик таҳлиллари билан боғлиқ. У ментал ҳаётни ментал *кучлар* ва ментал *қувват* билан детерминация қилинадиган ҳодиса сифатида тушунади. Демак, у психоанализ табиий фан деб айтиши мумкин.

Ментал кучлар ва ментал қувват энг қадимги ментал соҳа бўлган *ид*да топилиши мумкин. У инсон инстинктларининг ментал жиҳатларига эга. Фрейд *ид*ни "шарақлаб қайнаб турган чойнак"ка ўхшатади. Бизнинг инстинктларимиз ҳар доим бизнинг эҳтиёжларимизни қондиришга интилади. Улар *лаззат тамойили,* деб аталадиган нарсага бўйсунадилар. *Ид*нинг индивидни фаоллаштирадиган бошқа функциялари ҳам мавжуд. Улар олдинги сиқиб чиқарилган кечинмалардан пайдо бўлади. Фрейд онгдан сиқиб чиқарилган, бироқ одамни фаоллаштиришда давом этаётган ғоялар, ҳаракатлар ва туйғуларни «хотирлаш» ҳақида гап юритади. Бу функциялар мантиқий ташкил этилмаган ҳолда ҳаракат қилади. Улар мантиқий эмас. Бироқ муайян маънода барибир инсон онгига киришади: сабаб ва оқибатларни тушунмасак, улар бизни ҳаракатга ундайди, депрессия ҳолатига олиб келади ёки хаёл ва фантазияларни келтириб чиқаради. Шундай қилиб беонглик *ид*даги олий ментал сифат ҳисобланади.

Психоанализдаги энг муҳим ҳолатлар жумласига беонглик ёки *ид*даги жараёнлар бизнинг онгли ҳаётимизни бошқарувчи қонунлардан фарқ қиладиган бошқа қонунларга бўйсуниши

---

[379] *З.Фрейд.* Основные принтипы психоанализа.— М., 1998.— С.120.

ҳақидаги фаразлардир. Фрейд бу «қонунларни» *бирламчи жараёнлар* деб атайди. Тушни ишини муҳокама қилишимиз беонгликда юз бераётган жараёнларнинг ғалати ва чалкаш хусусиятларига ишора қилади. Масалан, ундаги қарама-қаршиликлар айният сифатида талқин қилинади.

Ташқи оламнинг таъсири туфайли *ид* уникал тараққиётнинг бошдан кечирди. Унда *ид* ва ташқи оламни ўзаро боғлаб турувчи муайян ментал соҳа падо бўлди. Ментал ҳаётнинг бу соҳасини Фрейд *эго,* деб атади. *Эго*нинг энг муҳим вазифаси — ўзини сақлаш. Бундан ташқари у эҳтиёжларни хавфсиз қондиришни ҳам таъминлаши керак. *Эго* инстинктларни сиқиб чиқариш ёки тўхтатиб туриш тўғрисида қарор қабул қилади. У реаллик *тамойилига бўйсунади.* Демак, *эго ид*нинг талаблари ва ташқи дунё ўртасида воситачи бўлиши керак. *Эго* кучсиз ва кам ривожланган пайтида ўз олдидаги вазифаларни ҳар доим ҳам уддалай олмайди, бироқ кейинчалик бу вазифани у ҳеч қийналмасдан бажаради. Инстинктларимизнинг талаблари ва ташқи олам талаблари *травмага* олиб келиши мумкин. Ночор *эго* кейинчалик ўринсиз бўлиб қолиши мумкин бўлган сиқиб чиқаришлар ёрдамида ўзини муҳофаза қилади. Ана шундай сиқиб чиқаришларда *эго супер эго*дан ёрдам олади.

Фрейд бир нечта марта субъект ўзига объект сифатида қарай олиши ва шу асосда ўзига нисбатан танқидий ва соғлом (judmental) установкалар ишлаб чиқишига ҳайрат билан қараган эди. Бундай қобилият, — деб ўйлаган эди у, — *эго*нинг бошқа қобилиятларидан кейингироқ босқичда пайдо бўлади. У болалардаги ижтимоийлашув жараёнларда аста-секин пайдо бўлади. *Супер эго* ота-оналар меъёрлари ва идеалларини англамасдан *интернаризация (ўзлаштириш)* натижасидир. Бир мунча кенгроқ маънода жамият ва анъана ўзларининг ахлоқий ҳокимиятини биз «виждон» деб атайдиган нарса ёрдамида амалга оширади. Айтиш мумкинки, *супер эго эго*ни назорат қилиб туради, унга "тавсиялар" бериб туради ва жазолаш билан "пўписа" қилади. *Супер эго эго*нинг фақат ўз хатти-ҳаракатлари тўғрисида эмас, ҳаттоки фикрлари ва хоҳишлари тўғрисида ҳам ҳисобот беришини талаб қилади. Демак, *супер эго эго* ҳисобга олиши лозим бўлган учинчи кучдир. Фрейднинг виждон назарияси тўғри ва нотўғри ҳақидаги туғма ёки мутлоқ тасаввурлар бўлиши мумкинлигини инкор қилади. Шу назариядан фойдаланиб, Фрейд Худо ҳақидаги ғоя боланинг отасига проекциясининг натижаси, деган хулосага келди.

Машҳур топографик моделни ривожлантиришга ҳаракат қилиб Фрейд «динамик» нуқтаи назарини таклиф қилди. (Бу ерда биз яна ментал ҳодисалар тушунтирилиши лозим бўлган доиралар ҳақида сўз юритамиз). У, Фрейд фикрича, бизнинг ментал ҳаётимиз кучлари ўйинининг натижаси бўлган ментал низоларни тушуниш учун муҳимдир. Улар қандай ишлаётгани-

ни тушуна бошлаганимиздан кейин биз ментал ҳодисаларга динамик қарашни шакллантирамиз. Фрейд таъкидлашича, биз хулқни инсонни турли томонларга тортаётган тамойиллар ўртасидаги келишув деб билсак, бу кучларни идентификация қила оламиз. Фрейд, иррационал хулқ-атвор потенциал низолашувчи кучларни идентификациялашга асосланган динамик ёндошув асосида таҳлил қилиниши лозим, деб ҳисоблаган кўринади.

Бошида динамик нуқтаи назар инсон инстинктларига алоқадор эди. Бироқ у шунчалик кўп ўзгаришларни бошдан кечирдики, энди у дастлабки концепциянинг ривожими ёки унинг ўрнига келган янги концепциями экани ҳар доим ҳам равшан эмас. Фрейд кўпинча инстинктлар тўғрисида келиб чиқиши соматик бўлган ментал тасаввурлар, деб фикр юритган. Инстинктлар чексиз кўп мақсадларга эга бўлиши ва улар ўзаро низога киришиши мумкин. Бироқ уларнинг намоён бўлиши ижтимоий ёки маданий жиҳатга эга бўлиши керак: Одамлар ҳамма жойда ҳам очлик ҳиссини сезади, бироқ уни қандай қондириш ижтимоий детерминация қилинади.

Фрейд ўзининг кейинги асарларида ҳаёт инстинкти (эрос) ва ўлим инстинкти (танатоз)ни бир биридан фарқлади. Унинг таъкидлашича, бу икки асосий инстинкт ғоя юнон файласуфларига ҳам маълум эди (Эмпедокл билан қиёсланг). Алоҳида ўлим инстинкти ҳақида Фрейднинг ғояси психоаналитик доираларда қаттиқ қаршиликка дуч келди ва ҳозир ҳам у ҳақда мунозаралар давом этмоқда. Фрейд илмий истеъмолга ўлим инстинктини киритар экан, агрессия ва урушлар сингари ҳодисаларни изоҳламоқчи бўлди. Унинг яна таъкидлашича, сексуал агрессиянинг ҳаддан ташқари бўлиши ўйнашни ўз эҳтироси предметининг қотилига айлантириб қўйиши ҳам мумкин. Агрессия шунингдек интернализациялашган (ўз ичига қаратилган) бўлиши ва ўзини емириб ташлаши ҳам мумкин. Бутун эротик қувватни Фрейд *либидо (libido)* деб атайди. Либидо бир объектдан иккинчисига ўтиши ёки муайян объектлардан жамланиши мумкин. Топографик моделни янада батафсилроқ ишлаб чиқиш Фрейдни «энергия» назариясига олиб келди. Унинг моҳияти барча ментал ҳодисаларни энергияга боғлашдан иборат. Фрейд ҳар бир одам катта, лекин чекланган миқдордаги ментал энергияга эга эканини, бу энергия ғоялар ва объектлардан олиниши ёки уларга берилиши мумкинлигини таъкидлайди. Бу энергияни ўлчаш усуллари ҳозир мавжуд бўлмаса ҳам, умуман уни ўлчаш мумкинлиги ҳақида Фрейд қатъий фикр билдиради[380].

---

[380] Бу нуқтаи назар кейинроқ В.Райхнинг (Wilhelm Reich, 1897—1957) алоҳида космик «орган» энергияси тўғрисидаги назариясида ишлаб чиқилди. Қаранг. *O.Rakness.* Wilhelm Reich and Orgonomy. Осло, 1970.

Кўпчилик одамларнинг ҳаётий кечинмалари у ёки бу маънода ментал энергия атамалари ёрдамида баён қилиниши мумкин. Кундалик ҳаётда биз, масалан, «кўнгил очиш» эҳтиёжи ёки салбий қувватдан холос бўлиш зарурияти тўғрисида гапирамиз. Бироқ Фрейд бундай энергиянинг қандай хусусиятлари борлиги тўғрисида ҳеч нарса демайди ва фақатгина унинг қандай эффектларга олиб келиши мумкинлиги тўғрисида фикр юритади.

Бир неча ўринларда Фрейд тушни иллюзиялар ва норационал белгилар билан кузатиладиган психозлар сифатида тавсифлайди. Уйқу пайтида *эго* кучсизланади ва кучлар ҳукмронлик қилади, чунки ментал аппаратдаги функцияларнинг бузилиши невроз ва психозларда ифодаланади. Бунда *эго*нинг воқелик билан алоқаси бузилади ва қисман тўхтатилади. Бундай тушуниш психоанализнинг терапевтик мақсади учун асос яратади:

«Аналитик — врач ва унга келган беморнинг кучсизланган МЕНи *(эгоси)* реал ташқи дунё асосида душман У*(ид)*нинг инстинктив талаблари ва супер — МЕН*(супер-эго)*нинг онгли талабларига қарши бирлашиши керак».[381]

Шу муносабат билан психоанализнинг терапевтик мақсади ва Ницшенинг *супермен* назарияси ўртасида ўхшашлик борлигини айтиш мумкин. Фрейд учун ҳам Ницше учун ҳам асосий муаммо — стандарт гипер ахлоқ ва инстинктлар талаблари ўртасидаги низони бартараф қилишда. Ницшенинг *супермени* ўзини невротик худди мувоффақиятли психоанализ сеансида ўзини ўзи енггани каби енгади.

Сиқиб чиқарилган маданият ва гуноҳ туйғуси

Икки жаҳон уруши оралиғидаги даврда Фрейд ўша замон маданияти ва цивилизацияси масалалари билан тинимсиз шуғулланди. Ҳам ўнгдан, ҳам сўлдан Ғарб маданиятининг таназзули ва тамом бўлгани эълон қилина бошлади (Освольд Шпенглернинг, Oswald Spengler, 1880—1936, "Европанинг заволи" асари билан қиёслаб кўринг, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 1918—1922). Фрейднинг эътибори ўша давр маданиятига бунчалик танқидий муносабатнинг психологик сабаблари атрофида жамланди. Уни айниқса «азобнинг ижтимоий манбалари», яъни бизнинг азоб ва қийноқларимизнинг эҳтимолий сабабларидан бўлган маданият ўйлантирар эди. «Биз ҳозирги маданиятда ўзимизни жуда бемаъни ҳис қилаётганимиз шубҳасиздай кўринади»[382]. Бу тезис кўринишда бизнинг прогресс шаънига айтадиган оддий мақтовларга зид кўринади. Илмий ва техник ютуқлар бизга табиат

---

[381] *З. Фрейд.* Основные принципы психоанализа. — М., 1998. — С. 94.
[382] *З. Фрейд.* Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992. — С. 88-89

кучлари устидан ҳукмронлик қилиш имконини берди; тиббий тадқиқотлар ҳаётимизни узайтирмоқда, енгиллаштирмоқда ва бошқалар. Шунга қарамасдан, Фрейд бундай прогресс инсон бахтининг ягона шарти эмаслигини таъкидлайди. Прогресс учун биз кутилаётган баҳо — бу аввало инстинктларимизнинг сиқиб чиқарилиши ва ҳар бир индивиддан гуноҳ туйғусининг ўтишидир. Бизнинг маданиятдан норозилигимизнинг асоси, Фрейд фикрича, мана шундадир.

Фрейд, албатта, маданият инсонни табиатдан ҳимоя қилиши, агрессияга мойил шахслар ўртасидаги муносабатларни тартибга солишини тушунади. Бу тезисни тушуниш учун ибтидоий одамнинг маданият сари қўйган дастлабки қадамларини у қандай тасаввур қилишини кўриб чиқайлик. Фрейдга кўра, индивид эрки цивилизация пайдо бўлгунга қадар энг кўп эди, гарчи бу «ёввойи эркинлик» асосан ҳеч нимага арзимаса ҳам, чунки индивид уни ҳимоя қила олмас эди (Гоббснинг "табиий ҳолати"га қаранг, 9-боб). Дастлабки чекловлар маданият билан бир пайтда пайдо бўлди. Натижада индивидуал эрк ва маданиятнинг қарама-қаршилиги вужудга келди.

Бу низо инсон инстинктлари ўзгаришларини тушунишимиз учун муҳим. Маълум даражагача бутун маданият инстинктлардан воз кечиш асосига қурилади. Биринчи табу, биринчи «юридик кодекс» ҳам шу ҳақда гувоҳлик беради. Бошқа тақиқлар билан бирга сексуал лаззат манбаи бўлган инцестга (кенг маънода) ҳам тақиқ ўрнатилди. Бу таъқиқни Фрейд «инсоннинг ишқий ҳаётидаги энг чуқур яра»[383] деб тавсифлайди. Кундалик урф-одатлар рухсат берилган нарсаларга ҳам чеклов қўяди. Қониқишнинг гениталиялари билан боғлиқ бўлмаган кўпчилик шакллари ҳам бузуқлик сифатида ман қилинади. Бундан шундай хулоса чиқаради: оқибатда «маданий» одамнинг сексуал ҳаёти шикаст еди ва унинг *бахт манбаи* сифатидаги муҳимлиги камайди. Айни пайтда маданият эзилган сексуалликдан қувват олади. Сексуал эҳтиёжлар «десексуаллашади» ва бошқа шаклларда қондирилади. Фрейд бу жараённи сублимация, деб атайди. Санъат ва фаннинг энг олий ютуқлари инстинктлар сублимациясининг натижасидир. (Афлотуннинг «эроси» билан қиёсланг). Муайян маънода Эрос маданият кошонасига қурбон қилинади.

Бироқ Эрос инсон ҳаётининг ягона кучи эмас. Фрейд фикрича, инсон агрессияси инстинктив ҳаракатлантирувчи кучлар ўртасида марказий ўринни эгаллайди. Тийиб турувчи чекловлар йўқ бўлса, одам ёввойи ҳайвонга айланади. Мана шунга қаршилик кўрсатиш учун маданият ғайратли тадбирлар кўришга мажбур бўлади. У инсон деструктрлигини чеклаб туриш учун ўзининг бор имкониятларини сафарбар қилиши керак. Шунга қара-

[383] *З. Фрейд.* С. 100.

масдан, унинг бу соҳадаги тадқиқотлари унчалик кўп эмас. Одамлар ўз агрессияларини чеклаб туришлари унчалик осон эмас. Тамаддун агрессияни ташқи ва ички душманларга қарши қаратиш учун ҳаракат қилади, бу эса ҳозирги маданиятга хос бўлган даҳшатли фалокатларга олиб келади.

Агрессивлик ва сексуал ҳаётга маданий чекловлар қўйиш ғоясига асосланган Фред тамаддундан норозиликнинг баъзи сабабларини аниқлади. Шундай қилиб у томондан маданиятни танқидий таҳлил қилишнинг моҳияти қуйидагича:

"Биз маданиятнинг ҳозирги ҳолатини бизнинг бахтга бўлган талабларимизга ёрдам кўрсатмаслик, чеклаб ўтиш мумкин бўлган чексиз азоб-уқубатлар келтиришда адолатли айблар эканмиз, унинг камчиликларини аёвсиз танқид қилар эканмиз, биз бунга тўла ҳақлимиз ва ўзимизни маданият душманлари сифатида намоён этмаймиз. Биз маданиятдан бизнинг эҳтиёжларимизни яхшироқ қондириш ва бундай танқидни ортиқча нарсага айлантириб қўядиган ўзгаришларни кутамиз. Бироқ биз маданиятнинг моҳиятига алоқадор бўлган ва ислоҳотларни ўтказиш учун ҳар қандай уринишларга ён бермайдиган қийинчиликлар мавжудлигига кўникишимиз лозим"[384].

Фрейд Эросга қўшимча равишда ўлим инстинкти (Танатоз)га ҳам мурожаат қилганини кўриб ўтдик. Ўлим инстинкти тирик организмни емиради ва уни аввалги ноорганик ҳолатига қайтаради. Бу инстинкт қандай ҳаракат қилишини тушуниш унчалик осон эмас. Фрейд, бу инстинкт ташқи дунёга йўналтирилиб агрессив ва вайронкор ҳаракатларда намоён бўлади, деб ҳисоблайди. Ташқарига йўналтирилган (экстравертив) агрессияни чеклаш индивидда ҳар доим мавжуд бўлган ўзини емириш фаолиятини кучайтириб юборади. Танатоз Эрос билан "аралашиб" кетиши ҳам мумкин, бунга садизм мисол бўла олади. Айни пайтда мазохизм ичкарига йўналтирилган (интровертив) вайронкор инстинктлар билан сексуалликнинг ўзаро алоқадорлигини намойиш этади.

Шундай қилиб Фрейд, одам туғма (ёмонлик), агрессия ва шафқатсизлик эҳтиёжига эга, деб ҳисобларди. Агрессия – бу барча одамларга хос бўлган туғма, мустақил инстинкт. Бироқ маданиятга Эрос ёрдам беради. Унинг мақсади одамни оилага, қибилага, миллатга ва охир оқибат энг катта бирлик – инсониятга бирлаштиришдан иборат. Фрейд фикрига кўра, Эрос бажараётган ҳаракатлар дастури ўлим инстинктига зид келади: "маданиятнинг бу дастурига агрессивлик, барчага нисбатан ва барчанинг ҳар кишига нисбатан туғма душманлик инстинкти қарши туради"[385].

---

[384] З. *Фрейд*. С. 110.
[385] Ўша жойда. С. 115.

Шундай қилиб, маданият тараққиёти Эроснинг Танатоз билан, ҳаёт кучларининг ўлим инстинкти билан олиб бораётган жангини намойиш этади. Шунинг учун маданий ривожланишни "инсониятнинг ҳаёт-мамот жанги", деб аташ мумкин.

Қуйидаги савол туғилади. Агрессияни жиловлаш учун маданият яна қандай усуллардан фойдаланади? Алоҳида индивид ривожланиши тарихига мурожат қилсак, биз буни яхшироқ тушуниб оламиз. Табиий агрессия инстинкти парчалангандан кейин индивидда нима юз беради? Эслатиб ўтилганидек, бундай ҳолда агрессия ичкарига, яъни *эгога* қарши йўналтирилади ва *суперэгодан* фойдаланиш бошланади. Ўзига хос "виждон" сифатидаги *суперэго* бу агрессияни эгога қарши йўналтиради, гўё у бошқа индивид ёки нотаниш шахсдай. *Суперэго* ва унга бўйсуна бошлаган *эго* ўртасидаги таранглиқни Фрейд *гуноҳ туйғуси* деб атайди. У ўзини жазолашга эҳтиёж сифатида ифодалайди. Шундай қилиб, маданият агрессия инстинктини уни назорат қилиб турувчи ментал аппарат ёрдамида ўзига бўйсундиради.

Шунга мос тарзда, Фрейд яхшилик ва ёмонликни ажратишда туғма қобилият мавжудлигини инкор этади. Ёмонлик баъзан мақбул ва ёқимли бўлиши мумкин. Нима яхши ва нима ёмон эканини айнан *суперэго* ҳал қилади. *Суперэгодан* қўрқиш гуноҳ туйғусини келтириб чиқаради. Бундан ташқари, биз жазолашга эҳтиёжни ҳам сезамиз, чунки ўзимизнинг яшириш майилларимизни *суперэгодан* беркита олмаймиз. Маданиятнинг инстинктларимиз рўёбга чиқишини тўсишга уриниши гуноҳ туйғусининг ўсишига олиб келади, бу эса индивид учун кўп қийинчиликлар туғдиради. Демак, Фрейд гуноҳ туйғуси маданият ривожидаги энг муҳим муаммо, деб асоссиз гапирмаган эди.

Бундай таҳлил ахлоқни янгича тушуниш учун имконият яратади. Ахлоқнинг мақсади инсоннинг агрессияга бўлган инстинктив эҳтиёжини ман қилишдан иборат ("яқинингни ўзингни севгандай сев"). Шундай қилиб, ижтимоий ахлоқ маданият *суперэгоси* сифатида тушунилиши мумкин. Фрейднинг тезиси қуйидагидан иборат. Психоаналитик муолажа олаётган индивид ҳам худди шундай ўзининг *суперэгосига* қарши чиқиши ва уни талабларни камайтиришга мажбур қилиши лозим ва ҳар бир янги маданият томонидан қўйилаётган ахлоқий талабларни ҳам танқидий баҳолаш керак. Фрейд кўпчилик жамиятлар маданият босим остида "невротик" бўлиб қолишлари ва психоаналитик муолажанинг баъзи усулларидан фойдаланишлари мумкинлигини кўрсатиб ўтади. (Ўз даврининг сексуал ахлоқи ҳақидаги танқидий баҳони ўқинг: "Die kulturelle Sexualmoral und die [illegible] Nervosität", 1908).

Фрейд фикрича, инсоният тақдири учун ҳал қилувчи нарса [illegible] ва бузувчи инстинктларини маданият ўзига [illegible] мумкинлиги ва усулларидадир.

"Ҳозирги кунда одамлар табиат кучлари устидан ҳукмронлик қилишда жуда узоқ кетишди, ва унинг ёрдамида бир-бирларини то энг охирги одамгача қириб ташлашлари мумкин. Улар буни биладилар, уларнинг ҳозирги хавотири, бахтсизлиги, нотинчлиги кўп жиҳатдан шу сабабли. Энди фақат "осмон ҳукмдорларидан" – абадий эрос ўзи каби ўлмас душман билан курашда ўз ҳуқуқларини ҳимоя қилиш учун бутун имкониятларини ишга солади, деб умид қилишга тўғри келади. Бироқ ғалаба ким томонида бўлишини ким билади, жангнинг натижаси нима бўлишини ким олдиндан кўра олади?"[386]

Инсоният маданий тарихининг Фрейд томонидан реконструкция қилиниши биз Гоббс, Локк ва Руссо таълимотларидан учратишимиз мумкин бўлган моделлар билан бир қанча умумий белгиларга эга. Унинг негатив антропологияси (одамга пессимистик қараш) ҳам Людер ва Гоббснинг "ҳамманинг ҳаммага қарши уруши" ғояси ва "одам одам учун бўри" (homo homini lupus est) тезиси билан кўп умумийликларга эга. Бир қатор ҳолатларда психоанализ социология муаммоларни янгича ҳал қилади. Унинг томонидан суперэго функцияларини тушунтириш кутилмаган тарзда Вебер "дунёвий роҳиблик" деб атаган нарсани тасвирлайдилар, инсоннинг "ёмонлик"ка асосланган ҳақидаги назарияси эса инсон зотига калвинистик ва фрофестамп пессимистик қарашларини эслатади.

Фрейд, албатта, ўзини файласуф деб тавсифлашларига эътироз билдирган бўларди. Ўзининг дўст В.Флесс (Wilheim Fliess)га ёзган хатида Фрейд, аслида ўзи олим ҳам, тадқиқотчи ҳам эмаслигини, балки *конкистадор* (*conguistador*) эканини баён қилади. Психоанализ ёрдамида у ўзи орзу қилган фалсафий *конкистадор* бўлди, чунки беонглик мамлакатини забт этди.

Фрейднинг фалсафий позицияси кўп жиҳатдан аниқ эмас. Ўз даврига ташхис қўяр экан, у невротик азобларни камайтириш учун сексуал эҳтиёжларни кўпроқ қондиришни тавсия қилди. Иккинчи томондан инстинктларни сиқиб чиқариш маданий ҳаёт учун муқаррар, деб ўйлар эди у. Кўринишдан, инстинктларни қониқтириш ва инстинктларни сиқиб чиқариш ўртасидаги чегараларни белгилаш учун аниқ мезонлар ишлаб чиқилмаган. Уларни белгилаш анча мураккаб, чунки Фрейд бахт ва лаззат "гедонизм"и тўғрисида икки хил маъноли фикрлар билдиради. Ахлоқни асослашда ҳам, афтидан, у қийинчиликларга дуч келган кўринади. Бундай асослаш маданий *суперэгонинг*, яъни бошбошдоқлик ва "ёввойи эркни" чеклаши мумкин бўлган рационал этиканинг рационал концепциясини ишлаб чиқиш учун зарур. Бу шунинг учун ҳам муҳимки, Фрейд суперэгога ментал аппаратнинг эроционал аспекти сифтида қарайди. Шунинг учун унинг назарида ахлоқий муаммолар ва

[386] Ўша жойда. С. 134.

далиллар қандай аҳамиятга эга экани ноаниқлигича қолади. Социологик истиқбол нуқтаи назаридан, унинг бирламчи субъектив эркка қараши иллюзиядай туюлиши мумкин. (Гегел ва Дюркгеймнинг эркнинг тарихий келиб чиқиши тўғрисидаги назариясига қаранг).

Фрейд ҳозирги маданиятнинг репрессив хусусиятини бўртириб юборган бўлиши мумкин. Ҳозирги маданиятнинг сексуал ахлоқини Фрейд томонидан танқид қилинишидаги кўп жиҳатлар мутлақо эскирган кўринади. Фрейд, шунингдек, Дюркгейм сингари мутафаккирлар томонидан маданиятнинг танқид қилинишига ҳам етарли эътибор бермади. Дюркгейм ҳозирги маданиятнинг инқирози ахлоқий хулқ-атвор андозаларининг борган сари кўпроқ бузилиши натижаси деб, исботлашга ҳаракат қилган эди. Бошқача айтганда, Фрейд аномия (anomie, яъни ижтимоий меъёрларнинг бузилиши), виждон ва гуноҳ туйғуси ўртасидаги низонинг ички алоқадорлигини ҳам етарли баҳоламади.

Фрейд таълимотига қарши қўйилаётган кўплаб эътирозларга қарамасдан, унинг дунёни ҳозирги илмий "сеҳрдан халос этиш"га (Вебер) ўхшаш "инсонни демисфикация қилиш"га қўшган ҳал қилувчи ҳиссасини эътироф этмаслик мумкин эмас. Мана шунинг учун ҳам унинг назарияси одамларда ҳозиргача қизиқиш уйғотиб келмоқда.

Психоанализ ва фан фалсафаси

Психоанализ ёрдамидаги эпитемологик мунозаралар унинг илмий мавқеига, шунингдек, ундаги "менталдетерминизм", "тушунтириш", "беонглик", "ид", "суперэго" ва бошқа тушунчаларнинг мазмуни ҳақида бормоқда.

Психоанализни фан, деб ҳисоблаш мумкинлиги масаласига қарашларда ҳам ҳар хиллик мавжуд. Муайян даражагача бу ҳар хиллик умуман фаннинг тайин бир концепцияси йўқлиги билан изоҳланиши мумкин[387]. Бундан ташқари илмий назарияларга физика, социология ва қиёсий адабиётшунослик каби фанларда қўйиладиган талаблар бир-биридан кескин фарқ қилади. Бошқача айтганда, психоанализнинг илмий мавқеини у ҳозирги замон физикасига қўйиладиган баъзи талабларга жавоб бермаганлиги учун бекор қилишга уриниш бемаъниликдир. Психоанализнинг баъзи қоидалари Гомер афсоналари билан баъзи ўхшашликларга эга бўлса ҳам бу унинг илмийлигини инкор қилиш учун етарли асос бўла олмайди.

"Назария"ни "докторина" ёки таълимот каби кенг тушунилса, айтиш мумкинки, психоанализни Фрейд ҳукмлар йиғиндиси, деб ҳисоблаган эди. Уларнинг бир қисми кузатилаётган фактларни баён қилса, бошқа қисми умумий тахминлар,

[387] Фанни кенг маънода тушуниш (*Wissenschaft*) билан қиёсланг.

таъбир жоиз бўлса, гипотезаларни, яна бир қисми эса кузатилаётган фактларни ана шу тахмин ва гипотезалар асосида талқин қилади. Юқорида Фрейд психоанализни "куч" ва "қувват" каби асосий тушунчаларга эга бўлган табиий фан сифатида талқин қилиши айтиб ўтилган эди. Ҳозирги эпистемологик мунозараларда кўп олимлар бундай тушунишни нотўғри, деб, психоанализни амалда талқин қилувчи, "принципал жиҳатдан герменевтик" фан, деб ҳисобламоқдалар.

Психоанализ беонг ментал ҳаёт мавжудлиги ҳақидаги фундаментал фараздан келиб чиқади. Бироқ онглилик, олдонг ва беонглик ўртасидаги чегараларни қандай аниқлаш мумкинлиги ҳақидаги саволга Фрейд илмий фаолиятининг турли даврларида турлича жавоб берган эди. Унинг назариясидаги яна бир асосий қоида индивидда илк болаликдан сексуал инстинктлар мавжудлиги ҳақидаги тезис ҳисобланади.

Бу таянч тезислар унинг таълимотидаги муайян иерархияни ташкил қилувчи бошқа қоидаларга асос бўлиб хизмат қилади. Масалан, сиқиб чиқариш тўғрисидаги фараз Эдип комплекси ҳақидаги тезисдан кўра чуқурроқ назарий даражада жойлашган. Ҳақиқатан, сиқиб чиқариш тўғрисидаги тасаввурлар турли комплексларнинг келиб чиқишини изоҳлаш учун қўлланилади.

Фрейд, баъзи фаразлар кузатилаётган фактларга асосланади, (ёки улардан индуктив йўли билан олинади) деб ўйлаган кўринади. Кузатишлар тасдиқлаган ва фойдали ишчи гипотеза сифатида ишлаётган бошқа фаразлар эса фақат "тахмин" ёки "конструкция" сифатида тушунилиши керак (Фрейднинг ўзи метапсихологияни "спекулятив устқурма" деб атаган эди). Мана шу асосда қуйидаги муҳим эпистемологик саволни шакллантириш мумкин: Эмпирик назарияларга қўйиладиган талабларга психоанализ қай даражада жавоб бера олади? Бу талаблар жумласига қуйидагилар киради:

1.Эмпирик назария текширилиши мумкин бўлиши, яъни тасдиққа имкон берадиган (верификация қилинувчи), ёки инкорга имкон берадиган (фальсификация қилинувчи) бўлиши лозим.

2.Эмпирик назария самарали бўлиши лозим. Верификация қилинишга бўлган талаб жаҳон урушлари оралиғида мантиқий позитивизм томонидан ишлаб чиқилган мезон ҳисобланади. Фрейд назарияси верификациянинг позитивистик мезонига жавоб беради, дейиш учун етарли асос йўқ. Шунга қарамасдан, кўзга кўринган кўпгина мантиқий позитивистлар Отто Нейрат, (Otto Neurath), Рудольф Карнап (Rudolf Carnap, 1891—1970 ва бошқалар) психоанализга ижобий муносабатда бўлган эдилар. Унинг ҳукмлари улар томонидан бемаъни метафизика сифатида ҳам талқин қилинмаган. Психоанализга табиий фан сифатида қараган. Ўз навбатида Фрейд ҳам "позитивизм"га ижобий

муносабатда бўлди[388]. 1950 йилларнинг охирида позитивист Филип Франк (Philip Frank, 1884—1966) мантиқий позитивизм нуқтаи назаридан психоаналитик назарияларни инкор этиш учун асос йўқ[389].

Поппер танқидий кайфиятда эди. Унинг фикрича, Фрейдда Адлер (Alfred Adler, 1870—1937) ва Юнг (Carl Gustav Jung, 1975—1961) назарияларининг тажрибада (кечинмалар билан) очиқ *тасдиқланиши* ва катта тушунтириш салоҳиятига эга экани психоанализнинг кучидан эмас, кучсизлигидан далолат беради.[390] Поппернинг далилини қуйидагича ифодалаш мумкин. Илмий назариялар кузатишнинг баъзи эҳтимолий натижалари билан мос келмагани ҳолда, демак, *фалсификациялаштирилганда,* психоанализ инсон ҳулқ-атворига оид барча фактлар билан мос келмоқда. Шундай қилиб, психоанализ фалсификация қилиниши мумкин эмас, демак, у илмий эмас. Фалсификациялаш имконияти илмийликка даъво қилаётган эмпирик назарияларга хос умумий мезон. Агар психоанализ илмий назария бўлганда, у бизга қайси фактлар уни фалсификация қилиши мумкинлигини айтиб берган бўларди. Психоанализнинг кўзга ташланаётган ютуғи унда ўзига хос мазмун йўқлиги туфайлидир. Шунга асосланиб, кўпгина фан файласуфлари психоанализ бирорта ҳам тажриба фалсификация қила олмайдиган тахмин ва фаразлар билан иш кўради, дейишади.[391] Шунинг учун ҳам психоанализ сохта фандир. Ушбу мулоҳазанинг йўлини тушуниш учун баъзи мисолларни кўриб чиқамиз.

Айтайлик, психоаналитикнинг фарази бўйича беморнинг муаммолари ундаги Эдип комплексининг ҳал қилинмагани билан боғлиқ. Бемор отасига нисбатан беонг нафрат ҳиссини сезади. Агар бемор отасига нисбатан агрессив муносабатда бўлса, унда сўзсиз бу ташхисни тасдиқлайди. Бироқ у отасига ҳурмат ва муҳаббат намойиш қилса, унда бундай ҳолат унинг отасига бўлган душманлигини беонг қўрқув яшириб турибди, деб талқин қилиниши мумкин. Шунга ўхшаш бошқа бир мисолни кўрайлик. Айтайлик, психоаналитик тушнинг муайян таъбирини таклиф қилди. Агар бемор шу таъбирга рози бўлса, унда у

---

[388] Қаранг: *H. Ellenberger.* The Discovery of the unconscious. New-York, 1970 P. 809: "Ернинда оламнинг ягона илмий концепциясини ишлаб чиқиш мақсадида ва демак инсоният олдидаги муаммоларни ҳал қилиш учун олимлар гуруҳи *Gesellschaft fur positivische Philosophie (позитивистик фалсафа жамияти).* Унинг аъзолари орасида Эрнест Мах (Ernest Mach, 1838—1916), Карл Поррер, Альберд Эйнштейн, Август Форел (Auguste-Henri Forel, 1848—1931), Швециялик (Нейро Анато) ва Зигмуд Фрейд". Иқтибос келтирилган муаллифнинг фикрига кўра, бу 1912 йилда юз берган эди.

[389] Қаранг: *P. Frank.* Psychoanalysis and Logical Positivism — In Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. Ed. by S.Hook. — New-York. 1959. — P.313. Бундай баҳога кўпчилик қўшилмаслигини таъкидлаш лозим.

[390] Қаранг: *K. Popper.* Conjectures and Refutations. London, 1972. Pp. 33 ff.

[391] Масалан, Қаранг: *E.Nagel.* Psychoanalysis and Scientific Method. — In Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. — Pp. 38—57.

талқиннинг тўғрилигига асос сифатида олиниши мумкин. Агар бемор уни қатъиян рад этса, унда бу беморнинг тўғри талқинга қаршилик кўрсатишининг исботи сифатида баҳоланиши мумкин. Бундай ҳолда психоаналитик таклиф қиладиган ҳар қандай талқинни қандай қилиб фалсификация қилиш мумкин?

Психоаналитиклар бундай далиллар нишонга тегмайди, деб эътироз билдиришлари мумкин. Беморнинг ҳаракат ва реакциялари талқинни бир-биридан иҳоталанган кузатишларга асосланмайди, балки унинг бошқа вазиятлардаги ҳулқи билан қиёсланади. Реакцияларнинг интенсивлиги ҳам муҳим. Беморнинг психоаналитик таклиф қилган талқиндан жаҳл ва аччиқ билан воз кечиши ҳам бу талқиннинг тўғрилигини билдириши мумкин.

Барибир Фрейд бир неча фаразларни олға сурдики, улар фалсификациялаш талабига жавоб бермайди. Баъзи фактлар унинг таянч ҳолатлари билан қарама-қарши келиб қолганда, Фрейдни дастлабки қоидаларни ҳимоя қилиш учун қўшимча фаразлар таклиф қилишга мажбур қилган эди. Поппер айниқса ана шу қўшимча фараз ёки adhok фаразларнинг илмий мавқеига шубҳа билдирган эди. Кўпинча улар шундай бўладики, уларни олдиндан эмпирик фалсификация қилиб бўлмайди, бу эса эмпирик назария учун муаммолар туғдиради. Бундай ёндошув ўз ичига дастлабки фараз фалсификация қилиниши мумкин бўлган вазиятни ҳам олиши ҳам муаммолидир. Қуйидаги мисол бу ҳолатни намойиш этади.

Фрейд кексайган чоғида баъзи тушларнинг мазмуни катта ёшли индивид ҳаётини воқеаларигача ёки унутилган болаликкача аниқлаб бўлмаслиги ҳақида хулосага келди. Агар бу хулоса тўғри бўлса (бироқ у буни қандай билиб олган?), у тушларнинг мазмуни беонгликдан келиб чиқиши ҳақидаги фаразни фалсификация қилган бўларди. Бироқ Фрейд бундай хулоса чиқармади. Бунинг ўрнига, у дастлабки қоидани "сақлаб қолиш" учун янги ёрдамчи гипотеза таклиф қилади, яъни: тушларнинг бундай мазмунини биз бола ўз аждодлари таъсири остида дунёга олиб киradиган беонглик, архаикмерознинг бир қисми сифатида тушунишимиз лозим.[392] Туғма ғоялар ҳақидаги adhok қурилма ҳисобланади. Унинг ягона функцияси бошқа гипотезани сақлаб қолишда бўлиб унинг ўзи эмпирик назарияда сақланиб қолиши даргумон. Агар бу "қўшимча гипотеза" қабул қилинса, унда тушлар ўз мазмунини беонгликдан олади, деган тезисни фалсификация қилиш мумкин бўлмай қолади[393].

Психоанализнинг фундаментал қоидаларини ҳимоя қилишдаги бундай стратегия фалсификациялаш мумкинлиги талабига

---

[392] Қаранг *З.Фрейд.* Основные принципы психоанализа. С. 82

[393] Қаранг. *K.Marc-Wogau.* Freuds psykoanalys. Presenation och kritik. Stockholm. 1967. S. 44 ff.

ид келади. Шу сабабдан, Поппер психоанализни илмий назария, деб ҳисобламаган эди. Эмпирик назария ҳар доим баъзи фактлар билан мос келмайди. Агар шундай фактлар бўлса, унда назария ёлғон бўлади. Поппер Фрейд назарияларини шундай тузадики, уларни фалсификациялаб бўлмайди, деган эди. Бироқ бунинг натижасида улар ноқизиқ ёки "маъносиз" бўлиб қолмайдилар. Психоанализ қизиқ қоидаларга эга, лекин улар текширилади ган эмас, балки ноилмий ёки "метафизик" (Поппер таъбирига кўра) таълимот шаклида.

Психоанализининг Поппер томонидан танқид қилиниши шундай ҳолатга ҳам тегишлидир. Фрейд бошқа кўпгина психоаналитиклар билан биргаликда психоанализ "клиник кузатишларга" асосланган, дейди. Поппер фикрига кўра, бу ғўрликдир. Барча бундай кузатишлар амалда назария ёки гипотеза асосидаги талқинлардир. "Назарий юкка эга бўлмаган" ёки назарияда мустақил кузатишлар мавжуд эмас. Психоанализ ўзини тасдиқламайдиган ҳодисаларни ҳам тушунтириб берганда, яъни психоаналитик назарияни текшириш мумкин бўлганда, психоанализ сохта фан бўлмай қолади.

Кўпчилик психоаналитиклар, психоаналитик муолажанинг ютуқлари назарияни тасдиқламоқда, дейишади. Муолажанинг ютуғи — бу назариянинг ҳақиқийлиги белгисидир. Бироқ бу бироз шубҳали. Жуда нари борса, муолажа ютуғи назариянинг фақат қисман ютуғини таъминлайди, чунки унинг муайян башоратлари аниқ бўлиб чиқади. Бироқ психоаналитик муолажа ижобий натижаларга олиб келса ҳам, у асосланаётган назария тўлалигича ёки қисман сохта бўлишиям мумкин. Бошқача қилиб айтганда, натижасиз муолажа у асосланган назария ҳақиқий экани ҳақидаги фактга мос келиши мумкин. Назария ҳақиқий бўлиши, психоаналитик эса малакасиз бўлиши мумкин! Психоаналитик муолажадаги ютуқ мезонлари ҳам унчалик аниқ эмаслигини таъкидлаш лозим.

Психоанализнинг мавқеи ҳақидаги мунозаралирида Поппернинг хулосалари ҳамма томондан ҳам қабул қилинган эмас. Баъзи назариётчилар фалсификациялаш талабини хаддан ташқари кескин, деб баҳолашмоқда. Олға сурилган баъзи эътирозларга кўра, бундай талаб ҳар қандай назариядан, ҳали у ўз имкониятларини ривожлантирмай туриб "йўқ қилиб ташлайди".

Баъзи соҳаларда психоанализ бошқа назариялар тушунтира олмаган фактларнинг тушунтириш бўйича мувоффақиятларга эришгани сабабли уни самаралилик талабига жавоб беради, дейиш мумкин. Назария турли фанлар ичида янги тадқиқотчилик дастурлари тузилишига олиб келса, уни самарали деб аташ мумкин. Кўпчилик психоанализни худди шундай фан, деб ҳисоблайдилар.

Психоаналитик тушунишни қиёсий адабиётшуносликда ҳам

қўллашга уринишлар мавжудлигини айтиб ўтмоқчимиз[394]. Бироқ "бундай дастурларни эмпирик жиҳатдан текшириш мумкинми, мумкин бўлса, қай йўсинда?" — деган саволлар ҳозирча очиқ қолмоқда.

Кун ва Парадигма назарияси нуқтаи назаридан айтиш мумкинки, Фрейд метапсихологияси тадқиқотни йўналтирувчи, бироқ текшириб бўлмайдиган тушунчаларга эга. Шу нуқтаи назардан ҳақиқийлик мезонини эмас, *адекватлик* мезонини излаш керак. Фрейд тушунчалари *адекватми?* Уларни қандай танқид қилиш мумкин? Ҳозирги даврда шу масалалар атрофидаги мунозаралар якунланганича йўқ.

Психоанализга янгича ёндошувни ҳозирги даврдаги бир қатор фалсафий мактабларда кузатиш мумкин. Немис ижтимоий файласуфи Хабермас психоанализни мулоқатни мунтазам ўзгартириб туриш ҳақидаги назария сифатида реконструкция қилишга уриниб кўрди[395]. Хабермас фикрига кўра, психоанализни Фрейдга хос эпистемологик тушуниш психоанализнинг ноёблигини *сциентистик* тушунмасликка асосланади. Психоанализ — бу табиий фан эмас, балки кўпроқ бузилган "матнлар" (невротик аломатлар, тушлар ва бошқалар) мазмунини тушунишга ҳаракат қилувчи "соф герменевтика". Психоанализ, демак, герменевтик талқинни квази сабабий алоқаларни, яъни индивид "ортидан" ҳаракат қилаётган сабаб шаклидаги беонг мотивларни психологик тадқиқ этиш билан қўшиши лозим. Демак, биз айтишимиз мумкинки, ноёб девистификация қилувчи «соф герменевтика» ёки мунтазам бузиб туриладиган мулоқатни тузатиш ва тушуниш учун талқин услубини ишлаб чиққан. Бу умумаҳамиятли (валид) талқин мезонлари ҳақидаги қийин масалаларни кўндаланг қилади. Хабермас фикрига кўра, психоаналитик муолажани кенгайиб бораётган "ўзини тушуниш" билан қиёслаш ўринли. Индивид энди "тақдир сабабияти" (causality of fate) билан рақобатлик қилмайди. У яна озод субъект бўлиши керак. Мана шундай тушунишга мос тарзда психоанализ табиий фан эмас, балки "танқидий назариядир" (Хабермас таърифлаган маънода)[396].

[394] Масалан, Қаранг. *S.Freyd.* A Collection of Critical Essays. Ed. by P.Meisel. New Jersey, 1981.

[395] Қаранг: *J.Habermas.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1968. C. 262 aa. Фрйда А.Грюнабаумом (Adolf Grunbaum) The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique. — Berkeley/Los Angeles, 1984.

[396] Фрейд (ва умуман психоанализ)ни Хабермасча талқин қилишни кескин танқидий таҳлил қилишни А.Грюнбаумом (Adolf Grunbaum 1923) асарида Қаранг: The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique. Berkeley/Los Angeles, 1984.

27-боб. Ижтимоий фанларнинг ривожланиши

Шарт-шароитлар

Ижтимоий тадқиқотлар соҳасига оид баъзи фанлар, масалан, фалсафа сингарилар жуда кўҳнадир. Фалсафа тарихи билан бир қаторда биз сиёсий назариялар муаммоларини ҳам кўриб ўтдик (*софистлардан* бошлаб), шунингдек, биз историография (Геродот ва Фукидиддан то Фуко ва Дильтейгача), ҳуқуқшунослик (Цицерон ва Бентам) ва педагогика (Сократдан то Дьюигача) каби ижтимоий фанларни ҳам эслаб ўтдик. Бундан ташқари, сиёсий иқтисод (Смит, Рикардо ва Маркс) ва лаззатни максималлаштирувчи агентларга (Гоббсдан то Жон Стюарт Миллгача) асосланган утилатиристик категориялар негизида ижтимоий фанларнинг ривожланиш тамойили ҳам кўриб ўтилди. Биз Гегел ғояларига асосланган ва тарихга йўналтирилган ижтимоий тадқиқотлар типини ҳам тавсифладик.

Бу бобда биз Кант, Токвиль, Тённис, Зиммел, Дюркгейм, Вебер ва Парсонс сингари олимларнинг номи билан боғлиқ бўлган социология фани шаклланишини қисқача кўриб ўтамиз. Улар томонидан ўша даврдаги жамиятни таҳлил қилиш ва социологиянинг мавқеи масаласига алоҳида эътибор қаратамиз.

Конт — социологиянинг «олий коҳини»

Огюст Конт (Auguste Comte, 1798—1857) жамият ҳақидаги янги фан — социологиянинг асосчиларидан бири эди. «Социология» атамаси Контнинг «*ижобий фалсафа курси*» да *(Cours de philosophie positive)* аввалроқ ўзи томонидан ишлатилган *ижтимоий физика* атамаси ўрнига киритилади *(physique sociale)*.

Конт социологиянинг пайдо бўлишига тарихий нуқтаи назаридан қаради. У инсониятнинг интеллектуал тарихи уч босқичдан ўтади, деб ҳисобларди: теологик, метафизик ва позитив. Конт фикрича, математика, физика ва биология каби фанлар теологик ва метафизик тафаккурдан халос бўлиб ҳозир тараққиётнинг позитив босқичида, бироқ одамни ўрганадиган фанлар ҳали ҳозир теологик ва метафизик спекуляциялар таъсирида. Конт уларни позитив (илмий) босқичга ўтказиш учун ҳаракат қилди. Шу маънода у позитив ижтимоий фан бўлган социологиянинг отаси ҳисобланади. Унинг томонидан «позитив» (ва «позитивизм») сўзларининг қўлланилиши мунозарали жиҳат-

ларга эга. Улар теологик ва метафизик спекуляцияларга қарши қаратилган. Конт тушунишича, позитив илмий фан эмпирик, объектив ва антиспекулятив характерга эга бўлади. У ҳодисаларни қандай бўлса шундайлигича ўрганади, эмпирик тадқиқот жараёнида аниқланиши мумкин бўлган тартибга солинган алоқаларни ҳам тадқиқ этади. Мумтоз механика позитив фаннинг намунаси бўлиши мумкин ва социология, имконият борича шу модел изидан бориши керак. Физика қанчалик табиий фан бўлса, социология ҳам худди шундай маънодаги ижтимоий *фан* бўлиши керак.

Позитив тафаккур услуби унинг конструктивлиги, услубийлиги ва ташкил этилгани маъносида ҳам ижобийдир. Франциялик Реставрация тарафдорлари сингари Конт ҳам Маърифатчилик ғоялари салбий ва вайронкор рол ўйнайди, деб ҳисоблар эди. Анъаналар ва ҳокимиятни танқид қилиш эскириб қолган сиёсий тизимни четлаштирибгина қолмай, террор ва хаос билан якунланган революцияга ҳам олиб келди. (Руссо ва Вольтер *гильотина докторлари* дейилади) *(docteurs en guillotine)* Реставрация файласуфларини (жумладан, Бональд ва де Местрни) ўйлантиргани каби Контни ҳам революциядан кейинги даврдаги ахлоқий танглик ўйлантирар эди. Бунинг сабабларини у юзага келаётган («Ғарб дунёси касаллиги») Реформация даврида шакллана бошлаган ва Маърифатчилик даврида чўққига чиққан *индивидуализмда*, деб билди. Бу «хасталикнинг» аниқ аломатлари оила, дин, черков ва ҳамжамиятга нисбатан чуқурлашиб бораётган муносабат натижаси сифатидаги халқ суверенитети индивид эркн ва тенглик каби ғоялар эди. Бу индивидуализм шунингдек Гоббсдан Контга ўтган анъанага хос «методологик индивидуализм» шаклида ҳам ифодаланилди. Бу мутафаккирлар учун индивид ижтимоий фалсафанинг бошланғич нуқтаси бўлиб (*ижтимоий шартномага* қаранг), жамият эса индивидларнинг бирлашмаси сифатида тушунилар эди. Бироқ, Контга кўра чизиқни нуқтага келтириб бўлмаганидек, жамиятни ҳам индивид даражасига келтириб бўлмайди. Жамиятни таҳлил қилиш мақсадида у гуруҳ ва ҳамжамиятларга бўлиб олиниши мумкин. Бу гуруҳлар ичида энг асосийси оила ҳисобланади.

Реставрациянинг консерватив тарафдорларидан Контни икки ҳолат ажратиб туради.

Биринчидан, у католицизмни ижтимоий бирлаштирувчи куч сифатида инкор қилади. Консерватив француз ижтимоий файлсуфлари эски жамиятнинг феодал-католик тамойилларига қайтишни истар эдилар. Конт бу тамойилларни инсоният тараққиётининг илк даврига оид, деб ҳисоблайди ва улар *позитивизм тамоийли* билан алмаштирилиши лозимлигини уқтиради. Аввал католицизм эгаллаб турган ўринни эгаллаши мумкин бўлган ягона тамойил позитивизмдир. Позитивизм, шундай

қилиб, ҳозирги жамиятнинг «бирлаштирувчи кучи» *(religion «дин»)*[397] сифатида кўзга ташланади.

Иккинчидан, Конт табииётшунослик ва унга асосланган технологияни Реставрация тарафдорларига нисбатан ижобийроқ баҳолайди. Демак, жамият ҳақидаги табиий фан сифатида социология янги самарали ижтимоий технологиялар учун асос яратиши эҳтимолдан узоқ эмас. Социология жамиятни бошқаришнинг шундай қуролига айланиши керакки, уни қўллаганда ҳаммаёқ батартиб ва уйғунлашган ҳолда ҳаракат қилсин.

Шу билан бирга, Конт фикрича, социология бошқа фанлар қаторидаги фан эмас, у — илмий иерархиянинг чўққиси. Айни пайтда у Ўрта асрлар тоталитаризмига ўхшаб янги жамиятни бирлаштиришнинг квазидиний тамойили ҳисобланади. Бу тасаввурлар Конт таълимотида аста-секин ҳукмрон тасаввурга айланиб борди. (Қаранг позитив сиёсат тизими, *Systeme de politique positive, 1851—1854*) унинг илк асарларидаги мулоҳазали ва антиметафизик руҳ энди ўз ўрнини позитивистик «дин»ни эҳтиросли қўллаб-қувватлашга ўз ўрнини беради. Мана шу босқичда Конт позитивизми янги ва дунёвий тил ёрдамида шаклантирилган ва қайта тикланган католицизмни эслатади. Конт назарида жамият позитив социологияда тушунилганидек, Буюк моҳият (*Le Grand Etre*)га айланди. Умрининг охирида Конт катта қўллашга эга бўлган янги гуманистик диннинг асосчиси даражасига чиқди. Франция, Англия ва АҚШда ҳатто бу динни тарғиб қилувчи «черков»га ўхшаш уюшмалар ҳам пайдо бўлди.

Контнинг илмий социология дастури тарафдорлари (Жон Стюарт Милл ва Спенсер) одатда унинг *Systeme de politique positive* даги янги диний ғояларни инкор қилар эдилар. Бироқ XIX асрда Контнинг жамият ҳақидаги «табиий фан» — социология тўғрисидаги асосий тасаввурлари кўпгина тарафдорларга эга бўлди. Социологиянинг бу «олий коҳини»нинг таъсири, масалан, Дюркгейм томонидан социология усулининг асосий хусусиятларини қайта баён қилишда ҳам сезилади. (Социология усули, *Les regles de la methode sociologique 1895*) Дюркгейм Контнинг сўнгги асарларидан жуда кам фойдаланди бироқ, «*Позитив фалсафа*»га кўп мурожаат қилди.

Контнинг социология тарихи учун аҳамиятини қисқача қилиб уч ҳолатда ифодалаш мумкин.

1. У «жамият ҳақидаги позитив табиий фан»нинг дастурини ишлаб чиқди ва у ҳозир ҳам кўп тарафдорларга эга.

2. У «ижтимоий фактлар» худди табиий ҳодисалар даражасида объектив ўрганилиши мумкинлигини таъкидлар эди.

---

[397] Инглизча сўз бўлган *religion* нинг этимологияси французча religare, сўзига бориб тақалади, бу сўз *боғламоқ, бирлаштирмоқ, ёпиштирмоқ* маъноларини беради. Religion. — In Websters Third New International Dictionary with Seven Language Dictionary. — Chicago, 1986. Vol. II. — P. 1918. — B.K

3. У мунтазам ижтимоий ўзаро алоқаларни социологик билиш ижтимоий-сиёсий муаммоларни ҳал қилишни енгиллаштириши мумкин бўлган янги ижтимоий технологияларни ривожлантириш имконини беради.

Токвиль — Америка демократияси

Француз файласуфи Алексис Токвиль (Alexis de Tocqueville, 1805–1859) ўз даври Америка демократияси ҳақидаги айниқса тўрт жилдли асари билан машҳур (*Америкадаги демократия, De la Democratie en Amerique*, 1835—1840).

Токвиль хулқ-атвор (установкалар)да ҳам сиёсатдаги (институтлардаги каби) тенгликка интилишнинг енгиб бўлмас тамойили мавжуд, деб ҳисоблар эди. Бундай демократияни ривожлантиришда энг олдинга ўтиб олган мамлакат АҚШ эди. Европа уларнинг ортидан бориши керак. Келиб чиқишига кўра зодагон бўлган Токвиль сиёсий ва ҳуқуқий демократиядаги бу тенденцияга икки хил муносабатда бўлди. Бироқ, у интеллектуал жиҳатдан ўзига яқин бўлган Монтескье сингари реалист ва холис мутафаккир эди. Бир томондан Токвиль бу демократияни эски тузумга қараганда адолатлироқ, деб биларди. Иккинчи томондан, у жамиятдаги сунъий тенглаштиришнинг қанчалик хавфли эканини ҳам тушунарди. Ҳар бир одам бошқаларга озми-кўпми ўхшаб қолади ва бу кўп жиҳатдан қобилиятсизлар билан тенглашиб қолишга олиб келади. Токвиль фикрига кўра, америкаликларни аввало, пулга қизиқиш ва самарадорликка интилиш биргаликда ушлаб туради. Бу ўринда у оммавий жамият шаънига ҳозирги даврдаги маданий танқидни анча олдин амалга оширган эди.

Бироқ, унинг фикрига кўра фақат аристократик эмас, балки олий интеллектуал қадриятлар ҳам хавф остида эди. У индивидуализм ва эркни демократик тенглик билан келиштириш қийинчиликлари тўғрисида бош қотирар эди. Жамиятнинг ҳамма соҳаларида ҳокимият демократик кўпчилик қўлига ўтгач норозичилик кучайди ва индивидлар чекловларга дуч келадилар. Гап фақат ошкора жисмоний зўрлик устида кетаётгани йўқ яна ҳам хавфлиси шундаки, жамоатчилик фикри диссидентилар нуқтаи назарини тинч ва сезилмайдиган усул билан бўғиб ташлайди.

Француз революциясининг шиорлари Озодлик, Тенглик ва Биродарлик эди. Бироқ Токвиль, озодлик ва тенглик демократия билан келиша олмайди, тенглик эса эрк ҳисобига ғалаба қозонишга интилади, деб ҳисобларди.

Бундан ташқари, Токвиль тенгликка асосланган демократия кучли давлат ҳокимиятига олиб келади, давлат эса барча одамлар учун бир хил моддий шароитлар яратади, деб ўйлади.

Токвиль фақат тенглик ўсиши тамойилинигина эмас, балки

янги «синфий» табақаланишини ҳам кўрди. Бу табақаланиш саноатлаштириш туфайли вужудга келган эди. Бир томондан Токвиль демократик тенглик саноатлаштиришга кўмаклашади, деб ҳисобларди. Биринчидан, ҳар бир кишининг моддий фаровонликка интилиши саноат маҳсулотлари бозорининг ўсишига олиб келади. Иккинчидан, ўсиб бораётган тенглик қобилиятли одамларнинг савдо ва саноатга кириб келишини осонлаштиради. Бошқа томондан Токвиль тенгсизликнинг ўсишига бўлган тамойилни ҳам кўрди. Мустақил ҳунармандлар бир хил ва зерикарли иш билан машғул бўладиган фабрика ишчиларига ажралиб бормоқдалар, тадбиркорлар йирик компаниялар тузмоқдаларки, уларнинг ишчилар билан мулоқоти ишга ёнлаш ва маош беришдан нарига ўтмайди. Зодагон ва унинг хизматкорлари ўртасида мавжуд бўлган масъулият ҳисси йўқолиб бормоқда. Бунда Токвиль тадбиркорлар ва уларнинг хизматчилари ўртасида тенгсизликнинг янги турига ўтиш тамойилини кўрди[398].

Шундай қилиб Токвиль сиёсий тенглик ва иқтисодий тенгсизлик тамойилини башорат қилди.

Токвиль прогрессга шубҳа билдирган ва XIX аср биринчи ярмидаги ижтимоий тараққиётнинг афзалликлари ва камчиликлари ўртасида мувозанат ўрнатишга ҳаракат қилган дастлабки мутафаккирлардан бўлганини ҳам айтиб ўтиш жоиз.

Тённис — ижтимоий бирлик ва жамият

Энди социологик тушунчаларнинг антитетик жуфтликларини кўриб чиқамиз. (Қуйидаги жуфт тушунчалар уларга мисол бўлишлари мумкин: «ёпиқ, статик жамият» ва «очиқ, динамик жамият») Бу жуфтликлар ёки «ғоявий блоклар»[399] таянч нуқтаи назар ёки мумтоз социологияда қабул қилинган ва жамиятни таҳлил қилишда асосланиб иш кўрилган ўзига хос координатлар тизими сифатида қабул қилиниши мумкин. Энг муҳим концептуал жуфтлик, афтидан, немис социологи Фердинанд Тённис (Ferdinand Tonnies 1855—1936) томонидан киритилган. Жуфтлик номи Тённиснинг энг муҳим асари «Ижтимоий бирлик ва жамият» номида ўз ифодасини топган (Gemeinschaft und Gesellschaft 1887). Бу асарида у ижтимоий бирлик ва жамият

---

[398] Токвиль, шунингдек, демократия шароитида кўпчиликка ишлаб чиқарилаётган маҳсулотнинг мақбул қисмини у ўзида революция учун манфаатлар изламаслиги илинжида ваъда қилинади. Шу сабабли революциядан манфаат кўриши мумкин бўлган озчилик кўпчилик томонидан чеклаб қўйилади. — Бу ўринда Токвиль Марксннинг қашшоқлашиш назариясига қарши чиқади. Қаранг. *P.Eberts and R.Witton* «Recall from Anecdote: Alexis de Tocqueville and the Morphogenesis of American». American Sociological Review 1970, 35, Pp. 1086—1087. Eberts ва Witton Токвиль асарларини демократик индустриал жамиятлардаги тузилмавий ўзгаришларнинг макросоциологик модели ва тизимли назария учун муҳим (Маркс назариясидан самаралироқ) асос, деб ҳисоблайдилар.

[399] Ғоявий блок *(idea-unit)* атамасини қуйидаги асардан олдик: *R.Nisbet.* The Sociological Tradition. — London, 1980

тушунчаларига асосланган ҳар томонлама концептуал тизимни яратишга ҳаракат қилди. Тённиснинг концептуал жуфтликлари маъносини очиб берадиган бирнеча мисолга мурожаат қиламиз. Ижтимоий бирлик (жамоа) ғояси мумтоз социологияда худди сиёсий фалсафада табиий ҳолат, индивид ва ижтимоий шартнома ғояси (Гоббсдан Кантгача) каби марказий ўринни эгаллар эди. Гоббс бошлаб берган анъана шартнома ғоясини мавжуд ижтимоий муносабатлар ва сиёсий шароитларни легитимлаш учун қўллар эди. Шартнома ижтимоий ҳаётдаги барча ҳуқуқий ва адолатли нарсаларнинг модели эди. Шартнома ёки ихтиёрий келишув натижасида вужудга келган барча ижтимоий муносабатлар легитим ёки қонуний ҳисобланарди.

XIX асрда вужудга келаётган социологиядаги «шартнома» тушунчаси асосий категория сифатида «ижтимоий бирлик тушунчаси билан алмаштирилди». Айни пайтда ижтимоий бирлик яхши жамиятнинг модели ҳисобланарди. Тённисга кўра ижтимоий бирлик шахсий яқинликнинг юқори даражаси, ахлоқий масъулият, эмоционал теранлик ижтимоий жипслик ва замондаги давомийлик билан тавсифланадиган ижтимоий муносабатларнинг барча шаклларини қамраб олади. Бундай бирликнинг типик мисоли — оила. Оила аъзолари ўртасидаги муносабатлар, айтайлик, фоҳиша ва мижоз, замонавий тадбиркор ва хизматчи ўртасидаги муносабатлардан тубдан фарқ қилади. Бирликка асосланган муносабатларда аноним ва шахссиз муносабатлар эмас, шодлик ва ғамда ҳам севгини сақлайдиган ҳиссий алоқалар ҳукмронлик қиладилар. (Университет ўқитувчиси ва талаба ўртасидаги муносабатларга таққосланг).

Тённис социологиясида жамият (Gesellschaft)га таъриф берилиб у инсоний муносабатларнинг махсус типи яъни, индивидуализм ва шахссиз расмиятчиликнинг юқори даражасига эга бўлган муносабатлар билан боғлаб тушунтирилади. Бу муносабатлар бирликнинг негизини ташкил қиладиган анъаналар ва ҳиссий боғланишлар натижасида эмас, иродавий ҳукм ва шахсий манфаат асосида келиб чиқади. Тённис ижтимоий бирликни биргаликдаги ҳаётнинг давомий ва ҳақиқий шакли, жамиятни эса ҳаётнинг тасодифий ва механик шакли, деб билади.

Ижтимоий бирликнинг прототипи оила экани ҳақида гапириб ўтдик. Қон-қариндошлик ва оилавий ришталар — мана бирликнинг ҳақиқий таянчлари. Бироқ индивид ўзининг атрофидаги муҳит билан дўстлик алоқалари ёрдамида боғланган. Бирликнинг намойиш бўлишидаги турли шаклларга гильдиялар, касб ва интеллектуал уюшмалар, диний уюшмалар, секталар ва бошқалар киради. Бирликнинг типик намуналари аввалари уста ва шогирдлар, уй эгаси уй хўжалиги аъзолари (жумладан, хизматкорлар ҳам) ўртасида мавжуд эди.

Бирликни одатдагича тушунишда ахлоқий жиҳат муҳим ўрин тутишини Тённис алоҳида таъкидлайди. Бирлик муносабатлари

билан тавсифланадиган жамият бизни аъзоларининг «самимийлиги», «дўстоналиги», «меҳмондўстлиги» билан ҳайратга солади. Бу патриархал (premodern) сифатлар бизнинг жамиятимизда қулоч ёйган коррупция, жиддий ҳуқуқий ва бошқарувга оид иллатлар асносида яна ҳам равшан кўзга ташланади. Жамият ва ижтимоий бирлик ўртасидаги тафовут оддий нуткда ҳам ўз ифодасини топади. Биз бирор кимса тўғрисида «у ёмон жамиятига (Gesellschaft) тушиб қолибди»,— деймиз, лекин «у ёмон ижтимоий бирликка (Gemeinschaft) тушиб қолибди, демаймиз.» (Бироқ, аъзолари ўртасидаги муносабатлар «яқинлик» ва «самимийлик» билан характерланадиган криминал гуруҳлар йўқми?)

Тённисга кўра жинс масалалари ҳам жамият ва ижтимоий бирлик тушунчаларида акс этади. Аёллар анъанавий тарзда эркакларга қараганда кўпроқ «яхши» қадриятларни мўлжал қиладилар. Аёллар эмансипацияси шунга олиб келадики, улар жамият учун типик бўлган муносабатларга асосланадиган «эркаклар дунёсига» тушиб қоладилар. Эмансипация жараёни туфайли аёллар «қатъийроқ», «маърифатлироқ», «онглироқ», «ҳисобдонроқ», яъни эркаклар қандай бўлса, шундай бўлиб борадилар. Аёллар ва болалардаги айнан мана шу «ижтимоий бирлик» туйғуси, Тённис фикрича, уларнинг индустриал жамиятнинг илк босқичларида осонлик билан эксплуатация қилинишига сабаб бўлган. «Ижтимоий бирлик» туйғусининг эркаклардан кўра кўпроқ аёлларга хослиги юқорироқ маош учун олиб бориладиган рационал ва ҳисоб-китобга асосланган курашда уларнинг етакчи бўлишларини қийинлаштиради. Аёллар орасида жиноятчиликнинг эркакларга нисбатан камлиги мана шу сабабга асосланганмикан?

Европанинг энг янги тарихида юз берган ижтимоий ўзгаришларни тушунишда Тённис учун ижтимоий бирлик ва жамият концептуал жуфтлиги муҳим ўрин тутади. У ижтимоий бирликка асосланган европа социуми шартнома ва келишувлар асосий кўриниши бўлган жамиятга асосланган шаклларга қараб йўналтирилган эволюцияни бошдан кечирди. Бу жараён одамлар ўртасида янги алоқаларни келтириб чиқарди. Жумладан, ҳокимиятнинг таянчи анъананинг кучи эмас, куч бўлиб қолди. Рақобат ва эготизм (ўз шахси ҳақида бўрттирилган тасаввур) устунлик қила бошлади. Жамиятнинг негизини рационаллик ва иқтисодий ҳисоб-китоб ташкил қила бошлади:

«*Жамият* назарияси инсон мавжудотларининг сиртдан қараганда индивидлар бир-бирлари билан тинч ва ёнма-ён яшаганлари учун ижтимоий *бирлик*ни эсалатадиган сунъий ясалган агрегати билан иш кўради. Бироқ *бирликда* улар ажратувчи барча омилларга қарамай бирлашган ҳолларича қоладилар, *жамиятда* эса улар барча бирлаштирувчи омилларга қарамай бўлинадилар... *жамиятда* ҳар бир киши ўзича ва бошқалардан аж-

ралган ҳолда яшайди. Унда индивиднинг бошқа барчаларга муносабатида таранглик мавжуд. *Жамиятда* индивидларнинг фаолият ва ҳокимият доиралари шундай ажратилганки ўзгаларга ўз доираси билан мулоқотни ва унга киришни ман қилади, яъни унга кириш душманлик ифодаси, деб баҳоланади. Бошқаларга нисбатан бундай салбий установка меъёрга айланади ва ҳокимиятга эга бўлган индивидлар муносабатлар негизини ташкил қилади. У тинчлик ҳолатидаги *жамият* учун ҳам хос. Унда ҳеч ким ўзгага бирон нарса бериш ёки бошқалар учун бирон нарса ишлаб чиқаришни истамайди, ҳеч ким бошқаларга нисбатан сахий бўлишни хоҳламайди, агар совға ёки меҳнат эвазига баробар шуларга деб биладиган бирон нарса олмаса»[400].

Эҳтимол, баъзилар бу фикрларни Тённис давридаги жамиятнинг мутлақо салбий тавсифи, деб тушунишлари мумкин. У *жамиятда ким* бирон бир ижобий нарсани кўрган? Тённис ҳечам реакционер бўлган эмас ва ҳар доим жамиятсиз ҳозирги либераллик ва маданиятни тасаввур қилиб бўлмасликни таъкидлар эди. Худди шу тарзда шаҳар ва шаҳар ҳаёти ҳам айнан *жамият* билан боғланган. Шаҳар билан биргаликда фан ва унинг ортидан саноат ва замонавий Ғарб тамаддуни, деб аталадиган нарсалар майдонга келди. Шунга қарамай биз бирликнинг йўқолгани тўғрисида соғинч туйғуларини ҳис қилсак, бу «ғоявий блоклар», ёки мумтоз социологиянинг асосий тушунчаларига сингиб кетган соғинч эмас. Бу соғинч ҳали ҳозир замонавий ижтимоий ҳаёт учун хос булган муаммони ифодалайди. Тённис фикрига кўра, яшаш шаклларидан бири *жамият* бўлган ижтимоий ҳаёт узоқ ўтмишда гуллаб-яшнаш чўққисига чиқди. Замонавийликка қараб яқинлашганимиз сари бирлик асосига қўйилган ҳаёт шаклларига бўлган эҳтиёж ортиб боради. Шундай қилиб, хулоса қилиш мумкинки, XIX асрнинг 80-йилларидаёқ жамиятга ижтимоий бирлик муносабатларини ва ўзига хос «хавфсизлик мурувватлари» (ижтимоий сиёсат, «умумий фаровонлик давлати» ва бошқалар)ни тадбиқ қилишга ҳаракатлар бўлган. Бизнинг давримизга хос бўлган шахсий ҳаётга, чекланган ижтимоий муҳитга, «муроса» қадриятларига ва номарказлаштиришга йўналтирилганлик Тённис томонидан қўйилган муаммоларнинг долзарблиги ва муҳимлигидан далолат беради.

Биз ижтимоий *бирлик* ва *жамият* қандай қилиб ижтимоий алоқаларнинг типларини тавсифлаши ва бу типлар Европа тарихидаги икки турли босқичлар билан мутаносибликка киришишини очишга ҳаракат қилдик. Афтидан, ижтимоий бирлик ва жамиятни эмпирик-ижтимоий воқеликдан соф ҳолда ҳеч қачон учрамаган икки энг чекка ҳолат деб қараш тўғирироқ бўлади. Умуман, ҳозирги социум бирлик тушунчасидан кўра

---

[400] *F. Tonnies.* Community and Society. Translated and edited by C. Loomis. — New York, 1957. — *Pp. 64—65.*

жамият тушунчасига яқинроқ. Бу тушунчалар идеал типлар бўлиб, улар қуйироқда Вебер қарашлари тавсифланганда батафсилроқ кўриб чиқилади.

Тённис томонидан киритилган концептуал жуфтлик социологияда муҳим рол ўйнайди. Унга Америкалик социолог Чарльз Кули (Charles H.Cooley 1864—1929) ўз ишларида мурожаат қилади. У *бирламчи* ва *иккиламчи* ижтимоий гуруҳларни фарқлайди. Бирламчи гуруҳлар бевосита психологик мулоқот ва шахсий — «юзма-юз» — муносабатлар билан тавсифланади. Улар шунинг учун ҳам бирламчи ҳисобланадики, айнан уларнинг доирасида индивиднинг ижтимоий моҳияти ва унинг идеаллари шаклланади. Энг муҳим бирламчи гуруҳлар — бу оила, қўшнилар жамоаси ва ўсмирлар гуруҳи. Улар турли усуллар билан индивидда «биз — ўзини сезиш», яъни унинг у ёки бу гуруҳ билан айнанлиги туйғусини шакллантиради. Ташкилотлар ва сиёсий партиялар иккиламчи гуруҳга мисол бўлади. Бирламчи гуруҳларда бевосита мулоқотларнинг давомийлиги ва учраш тезлиги катта, муносабатлар эса эмоционал, шахсий хусусиятларга эга бўлса, иккиламчи гуруҳлардаги мулоқотлар тасодифий расмиятчилик юзасидан ва шахссиз бўлади. Бирламчи гуруҳларда мулоқот воситаси бўлиб нутқ, тақлид, қўл ва тана аъзолари ҳаракати хизмат қилса, иккиламчи гуруҳларда кўпроқ хатлар, йўриқномалар ва телефон алоқалари хизмат қилади.

Кўриб чиқилаётган концептуал жуфтлик криминалист Нилс Кристи (Nils Christie) томонидан «яқин алоқадаги» ва «бўш алоқадаги» жамиятлар[401] ўртасига қўйилган тафовутда ҳам муҳим ўрин тутади.

Кейинроқ биз Вебер ва Парсонс Тённис таклиф қилган концептуал жуфтликларни қандай ривожлантирганларини кўриб чиқамиз.

Зиммель — ижтимоий тўқима

Георг Зиммель (Georg Зиммель, 1858—1918) асл келиб чиқиши яҳудий бўлган немис мумтоз социологлари орасида энг йирик эссеист ҳисобланади. Унинг энг муҳим асарлари қуйидагилар: *Ижтимоий табақаланиш тўғрисида (Uber die soziale Differenzierung* 1890), *Пул фалсафаси (Philosophie des Geldes* 1900), ва *Социология (Soziologie* 1908). Бундан ташқари у фалсафа, санъат, маданият масалалари бўйича бир неча эссе ва китоблар ёзган (*Йирик шаҳарлар ва маънавий ҳаёт, Die Grobstadte und das Geistesleben* 1902, *Маданият тушунчаси ва фожеаси Der Begriff und die Tragodie der Kultur*, *Иккиламчи жамияти, Die Gesellschaft zu zweien* 1908 ва бошқалар).

---

[401] Қаранг: N. Christie. Beyond Loneliness and Institutions: Neighbourhood Centres for Lonely People. — Oslo, 1989.

Зиммель ижтимоий ҳаётга ижтимоий ўзаро таъсир (*Wechselswirkung)* призмаси орқали қараган. Зиммелга кўра, социология индивидлар ўртасидаги ўзаро таъсир ҳақидаги фандир. Шунинг учун унда релятив тафаккур яъни муносабат атамаларига асосланган тафаккур рўёбга чиқади. Ижтимоий ўзаро таъсир индивиддан юқоридаги объектив тузилмалардан, таъбир жоиз бўлса, «қотиб қолган». Бундай тузилмалар жумласига бирлаштирувчи тимсоллар, замондан ташқаридаги меъёрлар ва ҳоказолар киради. Бироқ улар ҳам махсус шакллар (пул муомаласига асосланган иқтисодиёт, кооперация, рақобат ва бошқалар) сифатида намоён бўладилар. Зиммель учун ўзаро таъсирлар «жараёндай ҳаётдир». Бу эса ижтимоий воқелик кенг маънода очиқ жараён эканини англатади. Зиммель жамиятни озми кўпми ёпиқ тизим эканини инкор қилади. (унинг жамият ҳақида тизимли тушунчалар ёрдамида фикр юритишга қарши эътирозлари билан таққосланг). Айни пайтда ижтимоий ўзаро таъсир сифатида тушуниладиган ижтимоий ҳаёт тарих ва жамият ҳақидаги барча монокаузал назарияларини (яъни битта сабабга қараб асосланадиган назарияларни) инкор қилади.

Зиммель учун социология кўп жиҳатдан ўзига хос ижтимоий микроскопга ўхшайди. Бир қатор эссе ва катта мақолаларида у икки индивид ўртасидаги (икки кишининг жамияти) шунингдек «бегона» *(Fremden)* ва катта ижтимоий гуруҳ ўртасидаги ўзаро таъсирни тушунитириб беради. "Одам душман сифатида" *(Der Mensch als Feind,* 1908) номли бадиасида Зиммель гуруҳлар ўртасидаги низо гуруҳлар аъзоларини умумий душманган қарши курашда бирлаштириши мумкинлигини кўрсатиб бермоқчи бўлади(социологик тушунчалар жуфтлиги «биз-гуруҳ» (*in-group*) ва «улар-гуруҳ» (*out-group*)) бироқ низолашаётган гуруҳлар ўртасидаги ўзаро таъсир уларни яқинлаштириши ҳам мумкин. Умуман Зиммел назарида жамият — бу сон-саноқсиз ўзаро таъсирлардан тўқилган «матодир» (modernity) (blasiert).

Йирик шаҳарлар ва *маънавий ҳаёт* тадқиқотида Зиммель шуни кўрсатадики, замонавий шаҳарлар янгидан янги мулоқотлар, янги одамларни пайдо қилади. У замонавийликнинг навбатдаги талқинини келтиради (*modernity*). Катта шаҳарда биз кўплаб таассуротларга дуч бўламиз. Ҳар бир индивиднинг "асаб ҳаёти" интенсивлашади. Биз ҳаддан зиёд таъсирчан бўлиб қоламиз. Ҳаётимизнинг жадаллиги шу даражада тезкорки, биз уни бошқара олмаймиз ва натижада бизни ўраб турган моддий ва ижтимоий муҳит билан ўзимиз орамизда маълум масофа сақлашга мажбур бўламиз. Ўзимизни кучайиб бораётган таассуротлардан ҳимоялаш учун биз борлиқдан ажралишимиз керак. Ҳаддан зиёд таъсирчанлик натижасида атрофдагилардан ортиқча зерикиш (*blasiert*) пайдо бўлади. Яшай олиш учун, биз ўз қобиғимизга бекинамиз, муҳитимиздан безор бўлиб, ундан узоқлашамиз. Айни пайтда, биз таъсирланмай қоламиз, ёки таъсирчанлигимиз

ҳолатга мос бўлмайди. Пировард натижада, таъсирчанлик атрофимизда бўшлиқ ҳосил қилади. Зиммелнинг фикрича, асабий одам шу сабабдан ҳам изтироб чекадики, у нарсаларга ҳаддан ташқари яқин ва айни пайтда ниҳоятда узоқдир.

Зиммель фикрлашни макросоциологик тадқиқотлардан эмас, балки ижтимоий борлиқнинг ўзгарувчан "фрагментлари"дан бошлайди. Унга кўра, замонавийлик ифоданинг динамик шаклини ўзлаштирган. Яхлит нарса кичик беқарор фрагментлардан ташкил топади, Зиммель эса унинг "изларини" турмуш ижирғикирларида кўради. Ушбу фрагментларни тадқиқ этар экан, у шунингдек, универсал ҳолатларни топишга уринади. Унинг учун жамият индивидлар ва гуруҳлар ҳаракатланадиган лабиринтдир. Ушбу таъсирчанликни тушуниш учун жамиятшунослик микродаражани тадқиқ этиши керак. У ўзаро таъсирнинг энг оддий шаклларидан бошланиши керак. Бунда индивидларни ўзаро боғловчи кўзга кўринмас ипларни излаш ижтимоий тармоқни тушуниш шартига айланади. Ушбу лабиринтни тушуниш учун тизимга оид тушунчалардан фойдаланиш эмас, балки "лаҳзалик суратлар", фрагментлар ва хусусий таассуротларни тўплаш лозим. Масалан, танга замонавий ижтимоий муносабатлар, сўнгсиз ўзаро таъсирланиш рамзидир. Тангани фрагмент тариқасида тушуниш ижтимоий борлиқни англашда қўл келиши мумкин.

Кўпинча айнан Зиммелнинг ғоялари XX асрнинг ривожланаётган жамиятшунослиги учун илҳом манбаи бўлган. Кўплаб жамиятшунослар, жумладан, Вебер ҳам унга таянган. *Пул фалсафаси* китобида Зиммель замонавий ҳаётда тобора кенг ёйилаётган фикрлаш тарзини "мақсад-восита" термини билан ифодалайди. Воситали-мақсадли оқилоналик рационалликнинг барча бошқа шаклларини сиқиб чиқаради. Ақл устувор бўлиб, туйғуларни тийиб қўяди (Парсонснинг "эмоционал бетарафлик" тушунчасига мурожаат қилинг). Мазкур китобда Зиммель бегоналаштиришнинг оригинал назариясини ишлаб чиққан. Бу назария кейинчалик венгер файласуфи Лукач (Gyorgy Lukacs, 1885—1971) ва танқидий назария, деб ном олган оқим вакиллари (*Франкфурт мактаби*) қарашларида марказий ўрин эгаллади. Зиммель "объектив руҳ"нинг узлуксиз ривожланишини (гегелча маънода) ҳамда маданий объектлар бизни нечоғлик кучсиз қилишини таҳлил қилади. Биз яратаётган буюмлар бизга ҳукмронлик қила бошлайди (реификация жараёни). Қанчалаб саноат ишчилари ўзлари ишлаётган машиналарнинг ишлаши тамойилини, яъни машина руҳини тушунишга қодир, деб сўрайди Зиммель. Шу тариқа руҳ ва унинг натижалари инсонга ёт бўлиб қолади.

Зиммель ижтимоий услуб таҳлилига кам эътибор беради. Ўз тадқиқотларида у тизимсиз ва ҳатто тизимлиликка зид ёндашувлардан фойдаланган. Унинг ишлари, ҳатто дастлабки

қарашдаёқ фрагментлилиги билан кишини ажаблантиради. Унинг жамиятшунослиги кўп жиҳатдан "эссе"га хос бўлиб, унда кўчирмалар ва иқтибослар йўқ. Зиммелнинг энг машҳур асарлари тизимли тадқиқотдан кўра эсселар тўпламини эслатади. Улар Зиммел жамият ҳақидаги фан сифатида кўриб чиққан нарсаларнинг мустақил бўлакларидир. Эссе — Зиммель жамиятни антипозитивик, антиакадемик ва тизимлиликка зид ҳолда англашга бўлган интилишига энг мос келадиган адабий жанрдир. Унинг талқинида биз сабаб-оқибат "услуби"га хос изоҳларни учратмаймиз. Шуни ҳам тушуниш зарурки, Зиммел ўз тахминини тажрибавий тарзда текширишга интилмайди. У гипотетик-дедуктив услубдан ҳам фойдаланмайди. Эссе шакли тизимли фан қоидаларига амал қилмайди. Зиммелнинг эсселари кўп жиҳатдан ўзига хос "ижтимоий поэмалар"дир. Шу туфайли унинг тақдим этишга хос ижтимоий усули мураккаб шаклга эга. Унинг услуби рассом ижодини ёки шеърият шаклидаги фалсафани эслатади (шундай ҳолатни биз, масалан, Ницшеда, Хайдеггернинг сўнгги асарларида ва Адорно ишларида учратганмиз). Булар шундан далолат беради, Зиммел ижодий фаолиятига таҳдид солинаётган ақлий меҳнат кишисини ҳимоя қилишга интилади. Айни пайтда бундай "услуб" унинг асарларини замонавий жамиятшунослик тилига ўгирилишини қийинлаштиради. Зиммелнинг эсселари расмий илмий ҳисобот тилига ўгирилганда муҳим жиҳатларини йўқотади.

Лукач айтган эдики, Зиммель кўп жиҳатдан ижтимоий тадқиқотчи-импрессионистдир. Импрессионист рассомлар расмлар мазмунига қанчалик кам эътибор қаратиб, репрезентацияга кўпроқ аҳамият берган бўлса, Зиммель ҳам шундай мавзуларни қаламга олганки, уларда алоҳида тафсилотларга қараганда нуқтаи назар муҳимроқдир. Улар орасида япон вазалари, Микеланджело, Рильке шеърияти, Ницше, Кант, ёлғизлик ва "икки киши бирлиги" (*Zweisamkeit),* монетар сиёсат ва шаҳар ҳаёти мавзулари бор. Лукачнинг айтишича, Зиммель "импрессионизм файласуфи" бўлиб, жаҳонни импрессионистик тарзда талқин қилишнинг концептуал таърифини ишлаб чиққан.

Зиммель кўплаб ижтимоий муносабатлар ва жараёнлар моҳиятини ўткир зийраклик билан ифодалаб берган. У кундалик тажрибани янги, импрессионистик нуқтаи назардан таърифлаган. Шу сабабли у бизни ҳодисаларни бошқача талқин қилишга ўргатаётганидан ҳайрон бўлмаслик керак. Унинг эсселари бизни ижтимоий "тўқима"нинг нимадан ташкил топгани билан таништиради. Уларни ўқий туриб, биз ижтимой лабиринтдаги йўналишларни ўрганамиз. Кўп жиҳатдан Зиммель социологияни замонавий ҳаётнинг фрагментли назариясига йўл қидираётган одамлар учун "янги йўллар очувчиси" бўлиб қолди. Бизни таърифлаётган ижтимоий ҳаётнинг "одатдаги" маънзараларини ифода услубига таъсир кўрсатади. Натижада унинг

кўпинча асоссиз ва ишонарсиз бўлиб қолади. Зиммелчалик "эҳтимол" сўзини кўп ишлатган социолог ёки файласуф бўлмаса керак. Шу сабабли немис файласуфи Эрнст Блох (Ernst Bloch, 1885—1977) уни "истак майли мутафаккири" (*ein Vielleichtdenker*) деб атаганида, тамомила ҳақ эди.

Дюркгейм — жамият ва ижтимоий ҳамжиҳатлик

Ҳаёти. Эмиль Дюркгейм (Emile Durkheim, 1858—1917) Франциянинг Германия билан чегарадош бўлган вилоятидаги Эпиналь шаҳрида туғилган. Унинг отаси руҳоний бўлса-да, Дюркгейм динга нисбатан агностик нуқтаи назарга эга эди. У Парижда фалсафа ва сиёсий назариядан таълим олган, Бордо университетида педагогика ва социологиядан дарс берган. Сўнгра Парижда аввал педагогика, сўнгра социология профессори бўлган.

Дюркгейм меҳнатсевар, жиддий ва кузатувчан инсон эди. У жамият ҳақидаги янги фан — *социологияни* яратишни мақсад қилиб олди. У шунингдек, сиёсатда ҳам иштирок этди. Дюркгейм Алфред Дрейфус (Alfred Dreyfts, 1858—1935)ни ҳимоя қилар ва биринчи жаҳон уруши даврида немис милитаризмига қарши курашган эди.

Асарлари. Унинг асарлари орасидан қуйидагиларни эслатиб ўтамиз: *Жамият меҳнат тақсимоти тўғрисида (De la division du travail social, 1893), Социология услуби (Les Regies de la methode sociologique, 1895), Ўз жонига қасд қилиш (Le Suicide, 1897), Диний ҳаётнинг оддий шакллари (Les Formes elementaire de la religieuse, 1912).*

Дюркгеймнинг асосий ғояси шундан иборатки, жамият одамлар *бирдамлигига* асосланган. Ушбу бирдамлик сусайса, жамият касалланади. Ҳаётий муҳим аҳамиятга эга бирдамликни тиклаш учун тўғри даволаш йўлини топиш керак.

Дюркгейм фикрича, *социология* ана шу бирдамлик, унинг асослари, кучсизланиши ва уни тиклаш усуллари ҳақидаги фандир.

Дюркгейм ўз замонасидаги Францияда бирдамлик кучсизланган, яъни жамият касалланган, деб ҳисоблайди.

Жамият аъзолари ўзларининг ижтимоий муносабатларини тушуниш учун қўллайдиган ижтимоий тушунчалардан социология ҳам фойдаланиши кераклиги ҳақидаги тасаввурни рад этади (қаранг, Уинч, 29-боб). Дюркгейм фикрича, социология бошқа, яхшироқ тушунчаларни излаб топиши керак. Бу ҳолатни олим ўз жонига қасд қилиш мисолида тушунтиради. Кундалик муомала тили ва ҳаётдан келиб чиқиб, Дюркгейм ўз жонига қасд қилишнинг шундай концепциясини ишлаб чиқадики, унга *статистик* ишлов бериш мумкин бўлсин, бунда ўз жонига қасд қилиш миқдори билан *ижтимоий* шароитлар ўртасидаги алоқа аниқланади. Ўз жонига қасд қилишнинг турли эмоционал ва индивидуал жиҳатларидан, яъни одамлар ўз жонига қасд қилиш ҳақида нима деб ўйлашларидан келиб чиққан ҳолда Дюркгейм социолог сифатида психологиядан узоқлашади. У одамларнинг жинси, ёши, оилавий аҳволи, эътиқоди, милла-

ти, ижтимоий келиб чиқиши ва шу кабилардан келиб чиққан ҳолда ўз жонига қасд қилишнинг тез-тез учрашидаги статистик ўзгаришларни топишга интилади. Дюркгейм социолог сифатида назарий ишга асос яратади. (Бироқ у фақат статистика билан чекланиб қолмайди). Уларга таянган ҳолда Дюркгейм жамият назариясини, яъни ижтимоий ҳамжиҳатлик назариясини яратади. Мазкур назарияга кўра ўз жонига қасд қилиш ҳолларининг тез-тез такрорланишининг сабаби бирдамлик туйғусининг сустлигидан келиб чиқади.

Баъзан Дюркгейм услубини *позитивистик,* деб аташади. Бироқ бу сўзнинг маънолари шунчалик кўпки, уни қўллаганда ҳар гал маъносига изоҳ бериш керак. Дюркгейм мантиқий позитивистик маънода позитивист эмас. У шу маънода позитивистки, бор нарса (мавжудлик —"позитивдир")ни ўрганади ва жамият ҳаракатланаётганда унинг қандай ҳаракатланишини билишни истайди. У радикал ўзгаришлар қилмоқчи бўлади ("рад этиш", Гегель, Маркс, Сартр билан солиштиринг, танқид, ўзгарувчанлик = "рад этиш"). Носоғлом ижтимоий дезинтеграцияни даволаш учун Дюркгейм нарсаларни қандай бўлса, шундайлигича англашга интилади (Таъкидлаш лозимки, у ўз давридаги ижтимоий ўзгаришларга жамиятни кучсизлантирувчи омиллар, деб қарайди.)

Социолог ижтимоий ҳодисаларга *буюмларга* қарагандек қараш керак, деб таъкидлар экан, Дюркгейм одатдаги нозик тушунчалар ёрдамида келгусида ишлов берилиши лозим бўлган статистик материал тўплашга уринади. Бундай ёндашув тўлиқ тушунчага асосланган ижтимоий тадқиқот анъаналаридан четлашишни тақозо этади. Бироқ ижтимоий ҳодисалар худди табиий объектлар каби антологик мақомга эга, деб ҳисобловчи натуралистик редукция бу каби статистик назарий ёндашувнинг узвий қисми бўла олмайди.

Ўз жонига қасд қилишга доир статистик маълумотлардан келиб чиққан ҳолда Дюркгейм ижтимоий бирдамликни тушунтира олдим ва унинг сусайиши сабабларини аниқладим, деб ҳисоблаган. Ижтимоий бирдамликнинг сусайишини у *аномия* (грекча *a-nomi* — қонун, меъёрнинг йўқлиги), яъни *"меъёрсизлик"* деб атайди. Қисқача айтганда, аномия ҳолати — одамларни бирлаштирувчи алоқаларнинг сусайишидир. Аномия ҳолатида индивидлар қийинчилик ва машаққатларга чидамсиз бўлиб қолади, бу эса ўз жонига қасд қилиш ҳолатларининг кўпайишига олиб келади.

Дюркгейм фикрича, аномия оилалилар орасида камроқ учрайди (ижтимоий бирдамлик қанчалик кучли бўлса, ўз жонига қасд қилиш шунчалик кам учрайди); фарзандсиз оилаларга қараганда фарзандлилар; протестантларга қараганда католиклар; катта шаҳарда яшовчиларга қараганда кам сонли жамоаларда аномия камроқ содир бўлади. Оила, никоҳ ва дин (ҳаётнинг ижтимоий

шакли сифатида), айниқса, католицизм шу тариқа мустаҳкамловчи омил бўлади.

Дюркгейм фикрича, иқтисодиёт фақат битта ва ҳал қилувчи бўлмаган институт бўлиб, бошқалар билан алоқага киришади. Бу борада у биринчиликни иқтисодиётга берган Марксдан фарқ қилади.

Дюркгейм фикрича, жамиятни инсонийлаштириш учун меҳнат тақсимотига барҳам берилиши керак. Аксинча, ҳар томонлама меҳнат тақсимоти жамиятнинг уйғунлашувига ёрдам беради. Меҳнат тақсимоти ривожланмаган ҳолларда одамлар орасида тенглик мавжуд бўлиб, уларнинг индивидуаллиги ривожланмай қолади. Бу ўринда, Дюркгейм сўзлари билан айтганда, "механик бирдамлик" устунлик қилади. Меҳнат тақсимоти чуқурлашгани сайин индивидлар бир-бирларига тобора кўпроқ қарам бўлади, натижада "органик ҳамжиҳатлик" юзага келади. Ҳар бир киши яхлит организм аъзолари каби бир-бирига боғлиқдир. Меҳнатнинг бу тарзда тақсимланиши ихтисослашувга ҳам, индивидуаллашувга ҳам олиб келади.

Дюркгейм фикрича, меҳнат тақсимотига асосланган жамият касалланган бўлиши ҳам, соғлом бўлиши ҳам мумкин. Жамият аҳволи иқтисодиёт меъёрларга мувофиқ фаолият юритаётгани ёки юритмаётганига боғлиқ. Агар юритмаётган бўлса, аномия юзага келади (масалан, синфий курашнинг кучайиши). Дюркгейм ортга, меҳнат тақсимоти бўлмаган жамиятга эмас, балки олға, меҳнат тақсимотига асосланган уйғун жамиятга етаклайди.

Аномияни йўқ қилиш учун зарур бўлган ижтимоий-иқтисодий ҳаёт меъёрларининг қарор топиши қуруқ ваъзбозлик ёки фақат давлат ҳокимиятини қўллаш орқали содир бўлмайди. Давлатда иқтисодиётни мувофиқлашган ҳолда ривожлантириш учун зарур бўлган институтлар — корпорациялар мавжуд бўлиши керак. Унда иқтисодиётни кооператив ташкилотлар малакали ва оқилона тарзда бошқаради. Бироқ бу давлат фашистлар корпоративизимидан фарқланади, чунки корпорацияларнинг муайян сиёсий мустақилликка эга эканлиги кўзда тутилади.

Дюркгейм (Гегель каби) "социал-демократик" ечимни таклиф этади. У соф либерализм ва марксча радикал ўзгаришларнинг назоратсиз экспансионизмига қаршидир. Дюркгейм терапияси кўп жиҳатдан либерализм, социализм ва марксизмдаги умумий жиҳатларга, яъни Маърифатчилик даврининг сиёсий мероси, яъни ривожланиш, озодлик ва тараққиёт ғояларига қарши йўналтирилган. Айрим назариётчилар бу ғояларга катта аҳамият бермоқда. Бироқ Дюркгейм уларни жамиятни таназзулга етакловчи омиллар, деб билади. Жамият статик бўлмаса-да, барқарор бўлиши керак. Дюркгейм ривожланиш ва тараққиёт каби тушунчаларни шубҳа остига олади. Агар бу тушунчаларни ҳар қандай ўзгаришларга нисбатан қўллайдиган бўлсак, улар

амалда емирувчи аномиянинг нусхаси бўлиб қолиши мумкин. Масалан, Дюркгеймга кўра, биз ўзимизни ҳаммма нарсадан "озод этмаслигимиз" керак. Балки, ижтимоий бирдамликка интилиб, унинг воситасида ижтимоий хавфсизлик ва бахтиёрликка эришишимиз мумкин.

Бироқ, Дюркгейм иерархия ва гармонияни қўллашга эриша олдими ёки йўқми, буни билмаймиз.

Ҳозирги кунда икки турдаги ижтимоий назарияни фарқлаш лозим. Уларнинг бирида асос сифатида *конфликт*, иккинчисида — *уйғунлик* кўриб чиқилади. Шу маънода Дюркгейм шубҳасиз уйғунлик назариётчисидир, Маркс эса синфий жамиятга нисбатан — конфликт назариётчисидир.

Дюркгейм таълимотининг тарихий илдизлари Уйғониш давридан олдинги сиёсий назария — хусусан, Платон ва Аристотелнинг сиёсий назарияларидан озиқланган, уларда ижтимоий ҳамжиҳатлик ва барқарорликка алоҳида урғу берилади. Бизнинг кунларимизда унинг таълимоти экологик жиҳатдан аҳамиятлидир. Бу таълимот экологик мувозант ҳолатида бўлган бўлғуси жамият социологиясига ҳисса бўлиб қўшилади.

Индивид ва жамият муносабатларини кўриб чиқишда Дюркгейм ҳамжамият ва бирдамликка муаяйн устуворлик беради. Индивидлар яхши фаолият юритаётган жамиятда мавжуд бўлиши лозим бўлган меёърлар ва қоидаларга риоя қилиши керак. Анархия (аномия) бунинг муқобили бўлиб, оқибат натижада индивидга фойда келтирмайди.

Айни пайтда қуйидаги савол очиқлигича қолмоқда. Фаолият юритаётган жамиятда, Гегель таъбири билан айтганда, ноёб ва умумий нарсаларни диалектик ўзлаштириш ёрдамида индивидуаллик ва либераллик каби тушунчалар кафолатланиши мумкинми? Индивидуаллик ва ижтимоийлик муаммоларини ҳам назарий, ҳам амалий жиҳатдан ҳал қилиш мушкул. Дарвоқе, бу фикр Гегель қарашларига нисбатан ҳам ўринлидир. Бироқ, айрим олимларнинг фикрича, Дюркгейм бу масалага етарлича эътибор бермаган.

Вебер — оқилоналик ва қаҳрамонона тушкунлик

Илм-фан фалсафаси ва идеал типлар

Макс Вебер (Max Weber, 1864—1920), социология асосчиларидан бири бўлиб, унинг муаммолари, моделлари, асосий тушунчалари ва тузилмасига энг кўп таъсир кўрсатган. Аввало унинг фан фалсафасини ва *"идеал типларга"* муносабатини кўриб чиқайлик.

Веберга кўра, фактлар билан қадриятлар орасида, яъни уларнинг борлиги билан қандай бўлиши лозимлиги орасида фундаментал фарқлар мавжуд. Олим сифатида биз қадриятлар хусу-

сида эмас, фактлар ҳақида гапиришимиз мумкин. Албатта, биз одамлар қандай қадриятларни тан олишини тадқиқ этишимиз мумкин. Бу — эмпирик савол. Вебер биз қадриятларга нисбатан муайян сиёсий ёки ахлоқий позицияни эгалламаслигимиз керак, демайди. Бу бизнинг олимлар сифатида эмас, балки фуқаро сифатидаги нуқтаи назаримиз бўлади. Демак, бу икки соҳани аралаштирмаслигимиз лозим — яъни илмий нуқтаи назарни баён қилиш баҳонасида маъруза пайтида сиёсий ташвиқот олиб бормаслигимиз керак. Фан муаяйн мақсадга эришишимиз учун қандай воситалар қўл келиши ҳақида бизга маълумот бериши мумкин, албатта. У бизга ушбу мақсадга эришиш "баҳоси" ҳақида ҳам хабар беради. Бироқ ана шу ахборотга эга бўлиши биланоқ, танловни шахснинг ўзи амалга ошириши керак. Вебернинг илм-фан қадриятлари эркинлиги тўғрисидаги тезисининг маъноси шунда *(die Wertfreiheit)*. Ҳақиқий илм фақат мавжуд нарсалар ҳақида фикр юритади, тахминий нарсаларни рад этади. Илмда биз ҳар биримиз учун *аҳамиятли* бўлган ҳақиқатни излаймиз: "Шу факт тўғри ва умумаҳамиятга эгаки, ижтимоий фанлар соҳасидаги услубий коррект илмий далил, ўз мақсадига эришиш учун, ҳатто хитойлик томонидан ҳам тўғри, деб топилиши лозим"[402].

Вебернинг қадриятлар эркинлиги концепцияси уларнинг илм-фан учун аҳамияти йўқ, деган маънони англатмайди. Веберга кўра, маданият ва жамият ҳақидаги барча билимлар қадриятлар тушунчаларига асосланган. Ҳар доим айрим асосий "нуқтаи назарлар" ва "истиқболлар" мавжуд бўлиб, улар қандай мавзулар илмий тадқиқот объекти бўлишини белгилаб беради. Неокантчи Генрих Риккерт (Heinricch Rickert, 1863—1936) фикрига қўшилар экан, Вебер *қадриятларга асосланувчи* меъёрий нуқтаи назарларни таърифлайди. Риккерт каби, Вебер тушунишга асосланган маданиятлар ҳақидаги фанлар билан тушунтиришга асосланган табиий фанларни ажратади. Маданият ҳақидаги фанлар шу билан таснифланадики, улар "маданий қадриятлар"га мувофиқ ҳолда тарихий тадқиқот объектларини шакллантиради. Бироқ бир муҳим масалада Вебер Риккертга қўшилмайди. Риккертнинг фикрича, обьектив маданий қадриятлар мавжуд. Вебер нуқтаи назари субъектив нуқтаи назарлар ранг-баранглиги мавжуд, деб ҳисоблаган Ницшега қўшилмайди. Ана шу ранг-баранглик туфайли тадқиқотчи тадқиқот мавзусини танлашда бирмунча эркиндир. Вебер фалсафасининг иккинчи асоси *қадриятлар плюрализмидир.*

Веберга кўра, даставвал дунё ва ҳаёт индивид олдида ҳодисалар турли-туманлиги, кўплиги билан намоён бўлади. Дунёни қадриятларсиз таърифламоқчи бўлганлар муҳим ва номуҳим

---

[402] *М. Вебер.* "Объективность" социально-научного и социально-политического познания. Перевод Левина.— В кн. *М. Вебер.* Избранные произведения.— М., 1990.— С.354.

фактларга ўралашиб қолган бўлар эди. (Бу борада Вебер нуқтаи назари Поппер илгари сурган қуруқ фактлар йиғиндисидан ажралиб туради). Атрофимиздаги тартибсизликни шундай англаймизки, бунда биз учун борлиқнинг фақат бир қисми аҳамиятли бўлади. Тадқиқотнинг ўзига хос объекти, масалан, "Француз инқилоби" биз учун шу жиҳатдан аҳамиятлики, у бизга оламни англашимизда ёрдам берадиган маданий қадриятларга дахлдордир. Айнан мана шундай қадриятлар нуқтаи назаридан биз муҳим нарсаларни номуҳимлардан ажрата оламиз. Айнан шу нарса ҳодисаларни *релевант* қилиб, уларга мазмун бағишлайди. Шундай қилиб, қадриятлар тушунчаси маданият ва жамият ҳақидаги фанларнинг квазитрансцендентал омилларидир.

Вебер қадриятлар тушунчаси олимлар ва илм аҳли томонидан ўрганиладиган релевант муаммолар келтириб чиқаришини, улар эса ўз навбатида ўзгариши мумкинлигини тушунар эди. Шу туфайли ижтимоий фанлардаги ўзгаришлар мазкур даврни англашдаги туб силжишлар ва қадриятлар тушунчасига қараш натижаси бўлиши мумкин. Веберннинг бу ўзгаришларга берган таърифи кейинчалик Кун томонидан илмий инқилоблар берган таърифга жуда ўхшайди (29-бобга қаранг). "Қадриятлар тушунчаси" Куннинг "парадигма" тушунчасига ўхшаш. Бироқ Кундан фарқли ўлароқ, Вебер ижтимоий фанлардан ташқарида бўлган ижтимоий фанларга кўпроқ эътибор қаратади. Шу сабабли унинг учун даврнинг қадриятлар тушунчаси ёки тадқиқотчидаги ўзгаришлар муҳимдир.

"Бироқ, вақти келиб, шундай пайт келадики, ранглар ўзгариб кетади: онгсиз равишда қўлланиладиган нуқтаи назарларга нисбатан ишончсизлик пайдо бўлади, қоронғида йўлдан адашиб қоласиз. Маданиятнинг муҳим муаммоларини ёритиб турган ёруғлик тарқалиб кетади. Шунда фан ҳам ўз позициясини ўзгартириб, воқеалар оқимига инсон тафаккури нуқтаи назаридан қарайди. У фақат ўз ишига маъно бағишлаб, керакли йўлга бошловчи юлдузлар ортидан эргашади"[403].

Дильтейга ва немис интеллектуал анъаналарига мувофиқ ҳолда (19-бобга қаранг), Вебер шуни таъкидлайдики, ижтимоий фанлар "тушуниш"услубидан фойдаланиши керак (*Verstehen).* Унинг асосий ижтимоий тадқиқоти бўлган *"Хўжалик ва меҳнат"* асари (*Wirtschaft und gesellschaft*, 1921)нинг иккинчи номи *Тушунувчи социология очерки (Grundris einer verstehenden Soziologie).* Социология фақат ижтимоий ҳодисаларни бошқарадиган умумий қоидалар топиш билангина чекланиб қолмаслиги керак. У ҳаракатланаётган шахснинг субъектив мақсади ва асосларини тушуниши керак. Навбатдаги босқичда бундай субъектив мақсадлар ижтимоий ҳаракат сабаби тариқасида тушунилиши ва

[403] *М.Вебер.* Танланган асарлар.— М.,1990.— С.414.

ижтимоий сабабли тушунтириш учун асос бўлиши мумкин.Бу социологиянинг веберча талқинига мос келади.

"Социология" (бу ўринда сўзнинг асл маъноси кўзда тутилган) бу шундай фанки, у ижтимоий ҳаракатни изоҳлаган ҳолда тушунишни ва шу орқали унинг жараёни ва таъсир кучини тушунтиришни истайди"[404].

Бу таърифнинг икки жиҳатига эътибор берайлик. Унинг дастлабки нуқтаси "методологик индивидуализм" бўлиб, бунинг оқибатида социологиядаги умумтушунчаларга ишончсизлик туғилади. Агарда *вақт руҳи* ва *халқ табиати* тушунчалари ижтимоий ҳаракат даражасида изоҳланмас экан, уларнинг кўлами янада кенгроқ бўлади. Бироқ социология ҳаракатдаги агентга хос бўлган тушунишга асосланса, унда кўлам торайиб қолади. Вебернинг таърифида *ҳаракат* ва *воқеа* ўртасидаги фарқ унча аниқ кўринмайди. Социология асосланган ҳаракатлар билан, табиатшунослик эса асосланмаган воқеалар билан шуғулланади (*масалан, планетар ҳаракатлар билан*). *Табиатда инсон* каби онгли ҳаракатланувчи бошқа мавжудот учрамайди. Бироқ бу социологияда тахмин бўлмайди, деган фикрни англатмайди. Ҳаракат ўзига хос хусусиятга эга бўлиб, уни олдиндан кўра билиш мумкин (*calculable*). Табиий жараённи олдиндан кўра билиш мураккаб бўлса-да, унинг асоси аён. Демак, ҳаракат воқеага қараганда "иррационалдир".

Шундай қилиб, деб таъкидлайди Вебер, "тушуниш" (*Verstehen*) "тушунтириш" (*Erklaren*)ни инкор этмайди. Герменевтик усул, тушуниш сабабли тушунтириш усулига қўшимчадир. Фақат ҳиссий тарзда бошқа одамларнинг "уфқи"га эмпатик кириб боришнинг ўзигина етарли эмас. Тушунувчи талқин асос бўлиб, сабабли тушунтириш билан тўлдирилиши ва назорат қилиниши керак. Инсон ҳаракатларини тасвирловчи статик қарашлар таърифи (масалан, ўз жонига қасд ҳолларининг тез-тез учрашини) Вебернинг фикрича, ҳаракат маъноси аниқлангандагина тўлиқ бўлиши мумкин. Демак, социология фани агентнинг субъектив уфқини ва унинг мақсадини аниқлаш *йўли билан* ривожланиши лозим.

Биз тадқиқот мавзулари қадриятлар тушунчасидан келиб чиққан ҳолда қайд этилиши лозимлиги ва фан эркин *қадрият* бўлиши лозимлиги ҳақида сўзлаган эдик. Вебернинг фикрича, бунда ҳеч қандай зиддият йўқ. Қадриятлар воситасида муайян нарса релевант тадқиқот мавзусига айланади. Бироқ биз илмий нуқтаи назардан бу мавзу ҳақида мулоҳаза юритишимиз, қадриятлар тушунчасисиз англашилиши керак[405]. Бу ерда "идеал типлар" марказий ўрин эгаллайди.

---

[404] *М. Вебер.* Асосий социологик тушунчалар. М. Левин таржимаси.— *М. Вебер.* Танланган асарлар.— М.,1990.— С.202.

[405] "Қадриятлар нейтраллиги" учун кураш амалга фандаги *"Қадриятлар тушунчаси"* учун курашдир (*Werturteilsstreit).*

"Идеал типлар" асосий илмий тушунчалар тарзида талқин этилиши мумкин. Биргаликда улар маълум маънода воқелик "модели"ни ташкил этади. Асосан номиналистик қарашлар тарафдори бўлган Вебер учун идеал-намунавий тушунчалар (масалан, "иқтисодий одам") воқеликни белгиламайди. Риккертга ва неокантизм тарафдорлари фикрига кўра идеал тип фақат "расмий" восита сифатида мавжуд бўлиб, воқеликнинг маъносиз ранг-баранглигини тартибга солади. У тадқиқот предметининг ўзига хос жиҳатларини ёритади ва ҳеч қандай меъёрий аҳамиятга эга эмас (Идеал типлар меъёрий маънодаги "идеаллар" билан умумий жиҳатларга эга эмас). Масалан, "харизматик қиролликнинг" идеал типи ҳеч қандай жамиятда соф ҳолда учрамайдиган қироллик турини таърифлайди. Бу ҳол "Ренессанс", "протестантча этика", "капитализм руҳи", "мақсадли ҳаракат" ва шу кабиларга ҳам тегишлидир.

Вебернинг идеал типлар ҳақидаги нуқтаи назари кантча *тоифалар* нуқтаи назаридан англашилиши мумкин. Кант категориялари борлиқни англашнинг шарти бўлганидек, Вебернинг ижтимоий идеал типлари ўзига хос тўр бўлиб, унга воқеликнинг турфа оламидан нималардир илинади. Бироқ Кант категорияларига зид ўлароқ идеал типлар абадий эмас ва ўзгармасдир. Улар тадқиқотчилар томонидан шакллантирилади ва ўзгартирилиши мумкин. Бироқ улар мантиқан изчил бўлиши ва мавжуд ҳолатга мос бўлиши лозим.[406]

Ҳаракат турлари ва легитимация шакллари

Вебер ўзининг социологиясига ҳаракатнинг "соф" тўртта турини асос қилиб олади (идеал типларни): 1) ҳаракат мазкур мақсадга нисбатан оқилона йўналтирилган бўлиши мумкин (*мақсадга йўналтирилган ҳаракат*); 2) ҳаракат муайян мутлақ қадриятга нисбатан оқилона йўналтирилган бўлиши мумкин (*мақсадли-оқилона ҳаракат*); 3) ҳаракат муайян эҳтиросларнинг ёки агентнинг эмоционал ҳолатидан келиб чиққан бўлиши мумкин (*аффектив ёки эмоционал ҳаракат*); 4) ҳаракат анъаналарга ва чуқур илдиз отган одатларга кўра белгиланиши мумкин (*анъанавий ҳаракат*).

---

[406] Бу ўринда Вебер жиддий эпистемологик муаммога дуч келади. Биз аввал кўриб ўтгандек, унинг учун эмпирик воқелик аморф табиатга эгадир (бу ўринда у Ницше ва қисман неокантчиларга эргашади). Бунинг мураккаб жиҳати шундаки, идеал-намунавий тушунчаларнинг *эмпирик ҳолатга* мослигини аниқлаш мушкулдир. Веберда идеал типларнинг номиналистик соҳаси билан эмпирик оламнинг "англанмаган чексизлиги" ўртасидаги восита шакллари мавжуд эмас (Вебер *тушунчаларнинг номиналистик назариясига* таянади). Ницше айтгандек, агар борлиқ аввал бошдан "англанмаган турфалик" тарзида англашилса, "сохта борлиқ" тушунчалари ва концептуал қарашлар зарур бўлмайдими? Айтиш мумкинки, Вебер ижтимоий борлиқ илмий тадқиқот объекти бўлишидан аввал "деярли ҳамиша" ижтимоий агентлар томонидан ўрганилгани ва англашилганини тан олмайди.

Дастлабки икки турдаги ҳаракат рационал ҳаракатдир. "Рационаллик" деганда кейинги икки ҳаракат турида учрамайдиган муайян жиҳатларнинг мавжудлиги кўзда тутилган. Чунончи, дастлабки икки тур шу маънода оқилонаки, улар онгли ва аниқ белгиланган мақсадга йўналтирилган бўлиб, шу мақсадга стакловчи воситалардан фойдаланилади.

Мақсадли рационаллик инструментал-мақсадли рационаллик каби таърифланиши мумкин (қўйилган мақсадга эришиш учун воситалардан фойдаланиш). Мақсадли ҳаракатларга мисол қилиб Вернер фон Браун (Werher von Braun, 1912—1977) томонидан ракеталар яратилгани, иккинчи жаҳон уруши даврида нацистлар улар билан Лондонни ва бошқа йирик шаҳарларни бомбардимон қилганини келтириш мумкин. Мақсадли ҳаракатга яна бир мисол тариқасида даволашнинг муваффақиятли стратегиясини келтириш мумкин.

Ҳаракатнинг иккинчи тури шу маънода оқилонаки, ҳаракат қилаётган шахснинг ахлоқий ёки диний қарашларига мос бўлиб, ҳаракат шакли натижа қандай бўлишига қарамай, мутлақ аҳамиятга эга эканлигига шубҳа туғилмайди. Ўзининг кемаси билан бирга "денгиз номуси" ёки "бурч" учун ҳалок бўлган капитан қадриятлар оқилоналигига амал қилади. "Ахлоқий бурч этикаси"га асосланган ҳаракатлар кўп ҳолларда қадриятли-рационал бўлади. Аниқ мисоллар шуни кўрсатадики, бир агент учун қадриятли-рационал бўлган ҳаракат бошқаси учун иррационал бўлиши мумкин. Шунга эътибор бериш керакки, бу ўринда "рационаллик" ҳаракатланаётган агентнинг мақсади, қадриятлари ва билимига қараб белгиланади. Бунда социолог олим релевант мақсад, қадриятлар ва билимлар деб билган нарса амал қилмайди.

Вебер учинчи шахснинг ҳаракатларини оқилона деб таснифламайди. Улар ҳаракатланаётган агент эмоционал ҳолатининг бевосита натижасидир. Ғайритабиий рағбатга бўлган назоратсиз реакция тарзида тушуниладиган асабий ҳаракатлар аффектив, деб аталиши мумкин. Бундай турдаги ҳаракатлар оқилона ҳаракатлар билан ўйланмай қилинган ҳаракат чегарасида бўлади.

Ҳаракатларнинг тўртинчи тури одат туфайли (ёки қоидага кўра) биз "ўйламай" қилаётган барча нарсаларни қамраб олади. Ҳаракатларнинг бу тури ҳам "оқилона" ҳаракатлар доирасига сиғмайди. (Бизнинг одатдаги ҳаракатларимиз уларнинг "ичимиздаги нарсалар" билан алоқасини ҳис қилсак, мақсадли йўналтирилган ҳаракатларга яқинлашади. Биз одатга кўра онгли ҳаракатлансак, ҳаракатларимиз қадриятли-рационал бўлади.)

Вебер учун *маъно рационаллик билан* бирлашиб кетган. Онгли ҳаракатлар мақсадли ва қадриятли рационаллик билан боғлиқдир. Анъанавий ва аффектив ҳаракатлар чегаравий ҳолатларга тегишлидир. Рағбат-реакция турига хос маъносиз ҳара-

катлар бунинг кескин кўринишидир. Рационал, эркин ва онгли ҳаракатлар эса уларнинг аксидир. Шуни қайд этиш лозимки, веберча "тушуниш социологияси" учун "рационал ҳаракат" тўғрисидаги тасаввур асосдир.

Ҳаракатнинг ушбу тўртта тури Европа маданияти тараққиётида "рационаллашув" ва "модернлашув" нимани англатишини аниқ белгилашга ёрдам беради. Вебернинг фикрича, Ғарбга хос бўлган "*рационализация жараёни*" фаолият турларини кўпайтирувчи, мақсадли ҳаракат билан таснифланадиган тараққиёт, деб баҳоланиши мумкин. Иқтисодиёт, ҳуқуқ ва бошқарув каби соҳалар "мақсадли рационал ҳаракат"нинг идеал типига мосдир. Агар мақсадли рационалликни базис маданий қадрият, деб ҳисоблайдиган бўлсак, демак, шу соҳаларнинг ҳар биридаги "тараққиёт" ҳақида, яъни мақсадли рационаллик даражаси кучайиши йўналишида унинг "рационаллашуви" ва "модернизацияси" тўғрисида мулоҳаза юритишимиз мумкин. Агар, иккинчи томондан, биз асосий маданий қадрият сифатида диний "қардошлик" этикасини кўриб чиқадиган бўлсак, унчалик истамасак-да, дунё секуляризацияси туфайли қардошлик этикаси тобора кўпайиб бораётган ҳаракат соҳаларида ўз аҳамиятини тобора йўқотмоқда. Бундай турдаги муаммолар Вебернинг замонавийлик борасидаги ташхиси учун марказийдир.

Веберча ҳаракат назарияси расмиятчилик каби феноменларни тушунишга ёрдам беради. Замонавий ижтимоий ҳаётда *бюрократлашув* ривож топмоқда. Бунинг сабаби бизнес ва жамиятнинг янада яхшироқ ҳисоб-китоб ва режалаштиришга бўлган эҳтиёжи ортиши билан боғлиқ. Фан маъмурий тизимнинг таркибий қисмига айланиб қолмоқда ва шу тариқа бутун жамиятга таъсир кўрсатмоқда. Бу жараён ҳаракатларнинг мақсадли рационаллигини оширади. Натижада, хавфсизлик даражаси ортади ва тасодифий ва англанмаган ҳаракатлардан ташкил топган хатти-ҳаракатдан келадиган зиён камаяди. Демак, жамият бир пайтнинг ўзида бюрократия, сциентизация ва рационаллашувнинг ортишини бошидан кечиради.

Вебер учун бундай ривожланиш бегоналашувни ҳамда рационалликнинг ортишини ўзида бирлаштиради. У бу соҳадаги сифат ўзгаришларга ишонмайди. Демократлашувнинг ортиши бюрократлашувнинг кучайиши билан бирга кечади. Бу ўринда биз Вебер ва Маркс қарашлари орасидаги яққол тафовутни кузатамиз. Вебер жамият таркибидаги ҳал қилувчи ўзгаришларни тасаввур эта олмайди. Унинг фикрича, социализм сифатнинг такомиллашувига олиб келмайди, бозор иқтисодиётини бекор қилиш эса бюрократизациянинг кучайишига олиб келади.

Вебер легитимацияни тавсифлаш учун давлат ҳокимиятининг учта идеал турини ишлаб чиқади: *анъанавий, харизматик* ва *легал*. Бюрократлаштириш жараёнида давлатнинг легитимла-

шуви ҳам ўзгаради ва аксинча, легитимлашув шаклларидаги ўзгаришлар бюрократлаштиришга олиб келади. Нисбатан турғун ва анъанавий жамиятларда давлат ҳокимияти ҳеч қачон муаммо туғдирмаган. Давлат *ҳокимияти анъаналарга* таянади. Аммо анъаналарнинг заифлашуви (сциентизация ва модернизация оқибатида) билан ҳокимиятнинг бу тури ҳам заифлашади. Легитимлашувнинг муқобил хилини (идеал тур сифатида) Вебер *харизма* деб атайди. Харизматик ҳокимият фуқаролар ва ҳукмдорнинг шахс сифатидаги ҳиссий алоқалари асосида легитимланади (аффектив ҳаракатга қаранг). Бундай йўлбошчиларга қонун ёки анъаналарга асосан эмас, балки шахсий сифатларига қараб бўйсунадилар. «Қадимгилар нима деганини эшитгансиз... Мен эса айтаманки...» (Матф. 5:21—22). Аксинча, замонавий жамиятда айнан бюрократик рационаллик давлат ҳокимиятини легитимлайди. Содир бўладиган нарса рационал ва адолатли бўлади. Давлатнинг амалга оширадиган ҳаракатлари рационал ва шаффофдир. Масалан, суд ҳукми ўзбошимча ва башорат қилиб бўлмайдиган инжиқлик асосида эмас, балки ўзгармас, универсал нормаларга асосланиб қабул қилинади. Шундай қилиб Вебер *ҳуқуқ манбаи* ҳақида фикр юритади (*legal authority).* Жамият бундай идеал турдан четлашиб харизматик ҳокимиятга яқинлашса, биз бир қанча қизиқарли ижтимоий-илмий гипотезаларни илгари суришимиз мумкин. Бу маънода биз идеал тур ёрдамида воқеликни гўёки ўлчаймиз.

Давлат ҳокимиятининг легитимацияси шунинг учун ҳам муҳимки, Вебер давлатни *жисмоний зўравонликдан легитимча фойдаланувчи* институт сифатида қарайди. Бошқача қилиб айтганда, унинг давлат концепцияси давлат эгалик қилиши керак ёки керакмас бўлган масала ва функцияларни эмас, замонавий давлат de facto эгалик қиладиган воситаларни қамрайди. (Масалан, «халқни бостириш», ёки «жамиятнинг барча аъзолари учун кооператив маъмурий орган бўлиш» кабилар.)

Ҳаракатнинг тўрт хил тури ва легитимлашувнинг уч хил шакли Вебернинг *умумлашган* идеал турлари деб қабул қилинади. Улардан, умуман олганда, ижтимоий шаклларни, замон ва макондан ташқарида таҳлил этишда фойдаланилиши мумкин. Шуни айтиш мумкинки, умумлашган идеал турлар номотетик ва идиографик фанлар (яъни универсал қонунлар билан ишловчи ва алоҳида қайтарилмас фактларни таърифловчи фанлар) ўртасидаги кўприк сифатида қурилган. Бошқа идеал турлар такрорланмас тарихий ҳодисаларга (Риккертнинг «тарихий индивидуаллиги»га) — масалан, «протестантлик ахлоқ»қа, «Ренессанс»га ва шу кабиларга мослаштирилиши мумкин. Соддалаштириш мақсадида биз умумлаштирувчи социологик идеал турлар ва индивидуаллаштирувчи тарихий идеал турлар ўртасида фарқ ажратишимиз мумкин (Қуйига қаранг).

Протестантизм ва капитализм

Рационаллик ва рационаллаштириш Вебернинг тарихий-социологик тадқиқотларидаги умумий мавзулар ҳисобланади. Кенг эмпирик тадқиқотларга таяниб, у Ғарбда рационалликнинг алоҳида хили ривожланишини тушунтиришга ҳаракат қилади.

Марказий муаммо шундай таърифланади: «Замонавий одам, европача маданият маҳсули, умумий-тарихий муаммоларни маълум бир нуқтаи назардан туриб муқаррар ва тўлиқ асосланган ҳолда қабул қилади. Уни биринчи навбатда қуйидаги савол қизиқтиради: қандай вазият айнан Ғарбда ва фақат шу ерда маданиятнинг, «*умумий аҳамият*» касб этадиган йўналишда (ҳар ҳолда, биз шундай деб тахмин этишга мойилмиз) ривожланадиган маданият ҳодисаларининг юзага келишини тақозо қилди?[407]

Шундай қилиб, Вебер Ғарбнинг ўзига хос ижтимоий ва маданий хусусиятларини бошқа цивилизацияга солиштириб қидиради. У таъкидлайдики, фақат Ғарбда барча кишилар учун умумаҳамиятли деб баҳоланадиган фан вужудга келди. Эмпирик билимлар, фалсафий ва теологик доноликлар бошқа маданиятларда ҳам, айниқса Хитой, Ҳиндистон, Эрон ва Мисрда мавжуд бўлган. Аммо у ерда ўзлаштирилган билимлар математик асосга, рационал «далиллар»га, «тажрибалар» ва илмий тушунчаларга эга бўлмаган.

Шу каби ҳолатни санъатда ҳам кузатамиз. Мусиқа санъати барча халқларда мавжуд, аммо рационал уйғун мусиқа (контрапункт ва аккорд-гармоник фактура), оркестрлар ва нота ёзуви фақат Ғарбда учрайди. Европа Ренессанси давомида нафислик санъати доирасидаги рационаллаш чизиқли ва ҳаволи келажакларнинг киритилиши билан боғлиқ бўлган.

Фақат Ғарбда рационал ишлаб чиқилган ва расмий «конституция»га ҳамда рационал ва расмий қонунларга эга бўлган сиёсий *институт* шаклидаги «давлат»ни кўриш мумкин. Фақат Ғарб маданияти доирасида биз мутассил тайёрланган *экспертлар* ва юқори лавозимдаги *мутахассис-мансабдорларни* учратамиз.

Бу нарса Вебер таъбири билан айтганда "замонавий ҳаётимизнинг энг қудратли омили", яъни капитализмга нисбатан ҳам қўлланилади. Иқтисодий манфаатга интилиш хамма давр ва дунёнинг барча халқларига танишдир. Пулга ўчлик ўғри, қиморвоз ва тиланчиларга хос. Лекин бу интилиш ҳам, ўчлик ҳам капитализм билан уйғунлашмайди. Фақат Ғарбдагина хўжалик-

---

[407] *М.Вебер.* Дастлабки танқидлар. М.Левин таржимаси. — *М.Вебершунос* Танланган асарлари китобида. — М., 1990.— 44-б. *Дастлабки танқидлар* нашрининг барча жилдларига тааллуқли: M.Beber. Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. Vol& I Tubingen, 11920. Бу «муқаддима» кўп жиҳатдан веберча социологияга калит бўлади.

нинг *озод ёлланма меҳнатга асосланган* (расмий) рационал-капиталистик тизим юзага келган. Замонавий ғарбий капитализм ҳал қилувчи иқтисодий омилларнинг ҳисоблаб чиқилишига боғлиқ. Охир-оқибатда, у *рационал асосланган фан* туфайли юзага келган. Замонавий капитализм ҳуқуқ ва адолатга асосланган ҳамда башорат қила олинадиган фаолият майдонини яратадиган ҳуқуқий тизим ва ҳукумат бюрократиясига ҳам эҳтиёж сезади. Умуман, фақат Ғарб иш фаолиятининг бундай шароитларини таклиф қила олди.

Нима учун бундай *рационаллаштириш жараёнлари* ғарбдан ташқарида ривожланмаган? Ёки аниқроқ айтганда: нима сабабдан замонавий капитализм айнан Европада туғилган?

Маркс сингари, Вебер ҳам таъкидлайдики, капитализм Ғарбнинг ижтимоий ҳаётининг асосий ва энг муҳим феноменидир. Аммо у буржуазия синфий курашда мағлубиятга учрайди ва капитализм ишлаб чиқаришнинг сифат жиҳатидан янги усули (социализм)га ўз ўрнини бўшатади, деган марксча қарашга қўшилмайди. Ҳазил аралаш Вебер ўзини «синфий шубҳали буржуа» деб атайди. Веберга биноан, «буржуа» яқин келажакда бутун жамиятда чуқур илдиз отадиган мақсадли рационал хатти-ҳаракатларни, ҳаракатнинг ноёб турини шахсийлаштиради. Шунда ҳал қилувчи савол туғилади. Нима учун ҳаракатнинг бу тури айниқса дунёнинг ғарбий қисмида устунликка эга бўлади?

Биз Вебернинг Ғарбда капитализм юзага келишининг бир нечта ташқи шароитларини (фан, ҳуқуқшунослик ва бошқалар) кўрсатиб ўтишини кўрдик. Аммо у биз «ички сабаблар» деб нимани тушунишимиз билан ҳам қизиқади. Булар инсоннинг ривожлана олишлик қобилияти ва унинг «амалий-рационал *ҳаёт тарзи*»нинг маълум бир шаклларига мойиллиги билан боғлиқ сабаблардир. Вебер бу борада Фрейддан айтарли фарқ қилмай, таъкидлайдики, бундай ҳаёт тарзига психологик тақиқлашлар қарама-қарши қўйилса, рационал капиталистик иш фаоллиги ривожланиши кучли ички оппозиция билан тўқнашади[408]. Шу сингари муаммолар барча мамлакатларда саноатлаштириш жараёнининг ажралмас ҳамроҳи бўлади. *"Протестант этикаси ва капитализм руҳи" (Die protestanische Ethik end des Geist des Kapitalismus,* 1904) да Вебер *Реформация* пайтида ва ундан кейин қандай специфик омиллар бу тақиқларни бузиб, замонавий жамиятни пайдо бўлиши имконини яратганлигини тушунишга ҳаракат қилади.

Қандай психологик таъқиқлар *буржуача ҳаёт тарзини* бўғади, деган саволга Вебер киритган ҳаракат турларини келтириш фойдадан холи бўлмайди. Белгилаб қўйиладиган ахлоқий-диний *қадриятлар, аффектив кўрсатмалар* ва *чуқур илдиз отган кўник-*

---

[408] *М. Вебер.* Протестант этикаси ва капитализм руҳи. М. Левин таржимаси.— *М. Вебер.* Танланган асарлар.— М., 1990.— 61–70 бетлар.

малар замонавий, амалий-рационал ҳаёт тарзини (мақсадий рационалликни) «таъқиқлайди». Вебер айтадики, ҳар қайси даврнинг ахлоқи ҳаракатнинг маълум бир намуналарини ташкил этади ва иқтисодий-рационал ҳаёт тарзини юзага келишига ички тўсиқ бўлиши мумкин. (Фрейд назариясидан биз биламизки, маълум маданиятнинг ёки даврнинг ахлоқи қайсидир маънода одамни ичидан, супер-эго орқали *бошқаради.*)

Бурч ҳақидаги ахлоқий тушунчалардаги радикал ўзгаришлар, Реформация оқимидаги теологик ва ахлоқий қайта қуришларнинг оқибати сифатида бу тақиқларни парчалаб ташлайди ва янгича рационал ҳаёт тарзини қонунлаштирадиган ахлоқ учун замин яратади. Веберга кўра, протестант ахлоқи *теологик тушунчаларга* биноан муқаддам маълум бўлмаган меҳнат ахлоқини ва рационал ҳаётий кўрсатмани асослайди. Ундан ҳам ортиқ, бундай ахлоқ ва рационал кўрсатма диний сабабларга кўра ҳам ахлоқий-мажбурий ҳолат сифатида қараб чиқилади. Худди мана шу капитализм руҳини юзага келтирди. Веберга асосан, Реформациянинг теологик доктриналарининг амалий-психологик оқибатлари ҳал қилувчи фактор ролини ўйнайди. Доимий иш протестантлар ва кальвинистлар учун диний аҳамият касб этган экан, улар учун «қисмат» бўлиб қолди. Оқибатда аввалари анъанавий жамиятда кишиларнинг фойда қидиришдаги уринишларини жиловлаб турган тақиқлар парчалаб ташланди. Индивиднинг иқтисодий ютуқлари унинг «танланган»лар қаторига киришининг белгиси сифатида талқин қилина бошланди. «Жону-тан» ва бошқа барча «туйғу»ларга нисбатан салбий муносабат истеъмолни чеклаб, капиталнинг тўпланишига олиб келди. Шундай қилиб, протестантизм Вебер таъбири билан айтганда, «дунёвий аскеза»ни (*innerweltliche Askese*) ҳосил қилди. Дунёвий аскеза шахснинг янги тузилмасини, уни меҳнатга ва доимий ўз-ўзини назорат қилишга йўналтирадиган тузилмани туғдиради. Кейинги босқичда *ички* рационаллик иқтисодий ҳаётнинг ташқи рационаллиги билан қўллаб-қувватланади.

Ушбу жараён давомида амал қилаётган агентлар буржуача ҳаёт тарзининг, демак, замонавий капитализмнинг *ички* ва *ақлий асослари* пойдеворини қураётганликларини доим ҳам тушуниб етмайдилар. Вебер Лютер ва Кальвиннинг *мақсадларига* капитализмнинг *кириб келиши* учун ақлий шароит яратиш киради, деб даъво қилмайди. Шу мақсадда капиталистик ахлоқ ҳам ривожланмаган. Вебер айтадики, капитализмнинг Ғарбда пайдо бўлиши *протестант секталарида ишлаб чиқилган таъсир этишнинг ахлоқий-диний усулларининг бегараз натижаси* бўлган. Буржуача ҳаёт тарзи ва капиталистик руҳ гўёки амал қилаётган агентнинг орқасида вужудга келади.

Веберниng назарияси бутун XX аср давомида қизғин муноzаралар марказида туради. Кўпчилик бунда базис (иқтисод) ва

устқурма (мафкура ва дин) орасидаги боғлиқликнинг марксистик концепцияси асосий имкониятини кўрдилар. Бундай талқинда Веберниг нима демаётганини англаб етиш муҳимдир. У, протестант ахлоқи капитализм туғилишининг зарур ва етарли шароити бўлмайди деб таъкидламайди, аммо «тушунтиришнинг монокаузал модели»ни рад этади, ғарбона капитализмнинг юзага келишига жуда кўп сабаблар мавжуд эди, деб таъкидлайди. Шундай қилиб, «протестант ахлоқи» капитализм вужудга келишининг зарур, аммо етарли бўлмаган шарти эди.

Замонавийликнинг веберча ташхиси: озодлик ва «темир қафас»

Ницше сингари, Вебер кўп жиҳатдан тараққиётни Маърифийлаштириш ишончидан воз кечади. Замонавийлик ва келажакнинг веберча талқини ницшеча пессимистик ташхис таъсири остида бўлади. Ишбилармонликнинг рационаллаштирилиши кутилмаган иқтисодий юксалишга олиб келди, аммо шу билан бирга ҳаётимиз доирасини механик машина кучи билан белгилаб қўювчи капитализмни, Вебер таъбири билан айтганда, «темир қафас»ни («пўлат зирҳ») ҳам яратди.[409] Барча «қондошлик постулатлари» иқтисодий ҳаётнинг «жонсиз рационаллиги»да муқаррар ҳалокатга учрайди[410]. Замонавий фаннинг ривожланиши табиий жараёнларни фантастик тушунишимизни таъминлайди, бу эса узил-кесил «дунёнинг демистификацияси»га олиб келади (*Entzauberung der Welt — дунёнинг сеҳрсизлантирилиши*). Фаннинг дунёни диний-метафизик мазмундан халос қилаётганига қараб, бизнинг маънога *экзистенциал* эҳтиёжимиз ортиб боради. Аммо у фан ёрдамида қониқтирила олмайди, деб таъкидлайди Вебер:

«Билим дарахти мевасидан «тотиб» кўрган маданий даврнинг тақдири шуни тушуниш заруратидан иборатки, оламнинг маъноси тадқиқот ёрдамида очилади, у қанчалик баркамол бўлмасин, биз ўзимиз шу маънони яратишимиз керак, «дунёқараш» ҳеч қачон ривожланиб бораётган тажрибий билимнинг маҳсули бўла олмайди ва бинобарин, бизни ҳаяжонга соладиган юксак идеаллар барча давр ва замонларда бошқа идеаллар билан курашдагина ўз аксини топади, бизнинг идеаллар биз учун қанчалик табаррук бўлса, бошқа идеаллар бошқалар учун ҳам шундай муқаддасдир»[411].

Илмий рационаллик Вебер таъбири билан айтганда, «маъноннинг ва ички эҳтиёжнинг йўқотилиши»га олиб келади.

---

[409] *М.Вебер.* Танланган асарлар. — М.,1990.—206 бет.

[410] *M.Weber.* The Theory of Social and Economic Organization. Translated by A.Henderson and T.Parsons. - New York,— P.456.)

[411] *Ижтимоий-илмий ва ижтимоий-сиёсий» билишнинг «объективлиги».*— 352—353 б.

(*Sinnverlust und innere Not*). Ўзининг замонавийликка берадиган ташхисида у шу тариқа «маъносизлик» муаммоси билан тўқнаш келади. Қадриятлар соҳасида барчанинг барчага қарши кураши кетади. Бу курашнинг натижасини рационал далиллар ва мезонлар ҳал қилиб беролмайди. Экзистенциал файласуфлар каби (Сартр ва бошқалар), Вебер ҳам таъкидлайдики, бу курашда, эҳтимол, ҳеч қачон рационал асослана олинмайдиган курашда биз ўз ўрнимизни *танлашимиз* керак. Вебернинг *децонизми* деб аталадиган нарса мана шундан иборат.

Вебернинг тахминига кўра, ахлоқий-сиёсий масалалар соҳасидаги иррационал децизионизм кўп жиҳатдан қониқарсиздир. Маълум фундаментал қадриятлар умумий илмий фаолият учун конститутив ҳисобланади, деб Вебернинг таъкидлашини биз кўрдик. *Ҳақиқат* ва *умумаҳамиятлилик* ҳар қандай тадқиқот учун энг асосий аҳамият касб этади, бунда тадқиқотчи ўз тадқиқотлари учун қайси соҳани танлаши, ўзининг шахсий қадрият ҳақидаги тасаввурларидан ёки давр талабларидан келиб чиқиши аҳамиятга эга эмас. Бу ҳол ахлоқий-сиёсий масалалар муҳокамасида ҳам ўрин тутадими? Бир хил қадриятларни маъқуллаб, бошқаларини рад этсак, биз таъкидлаётган нарсани ҳақиқат ва умумаҳамиятли деб тахмин қилмаймизми? Ҳар ҳолда, Вебер таъкидлашича, биз «ўз тафаккуримиз нормалари» билан боғлиқмиз. Кейинчалик биз кўрамизки, Вебер руҳидаги «децизионизм» ва «ахлоқий релятивизм/субъективизм»га қарши бундай эътирозларни немис файласуфлари Апель ва Хабермас илгари сурадилар.

Вебернинг рационаллаштириш ва бюрократиялаштиришни инсон озодлигига таҳдид деб баҳолашини биз кўрсатдик. У бу жараённинг ягона *сиёсий муқобилини* харизматик «доҳийча демократия»да (*Fuhrerdemokratie),* яъни жамиятнинг ривожланишини *янги йўналишга* сола оладиган харизматик «доҳий»да кўради. (XX аср тарихи бобида бу тезис ёқимсиз ассоциацияларни туғдиради). Биринчи жаҳон урушидан кейин Вебер келажакни қуйидагича таърифлаб, ўз пессимизмини намоён этади: «Ғалабани кўлга киритган гуруҳ қандай ташқи қиёфага эга бўлмасин, биз ёзнинг гуллаб-яшнашини эмас, аввал музли қоронғулик ва шафқатсизликнинг қутб тунини бошимиздан кечирамиз. Чунки хеч нарса йўқ жойда ўз ҳуқуқини кайзергина эмас, пролетар ҳам йўқотган» [412].

Ҳаётга мардона муносабатда бўлган кишигина оламни ва кундалик турмушни ҳақиқатда қандай бўлса, шундайлигича қабул қилишга ўргана олади[413].

Ахлоқий томондан Вебер ўз замондоши Фрейдни эслатади.

---

[412] *М. Вебер.* Сиёсат ҳисмат ва касб сифатида.А.Филияпов ва П.Гайденко таржимаси. *М.Веберние* Танланган асарлар китобида. -М., 1990. - 705 б.

[413] Ўша асар. 706-бет

Уларнинг хазин ахлоқий ҳаёлоти марказида янги жамият эмас, янги индивид туради. Бу индивид бой берилган «олтин аср»ни қўмсамайди, яқин ва узоқ келажакда «минг йиллик салтанат»га эришишга умид қилмайди. Аммо у оламга нисбатан ҳаққоний ва аччиқ-алам билан қўлга киритилган нуқтаи назарга эга ва ҳаёт воқелигини мардларча қабул қилишга қодир.

Парсонс — ҳаракат ва функция

Шимолий америкалик Талкотт Парсонс (Talcott Parsons, 1902—1972) «мумтоз» социологиянинг сўнгги йирик вакили ҳисобланади. 1930-йилларнинг охиридан турли хил ижтимоий ҳодисаларни тасвирлаб бера оладиган умумий социологик назарияни («концептуал аппарат») ривожлантиришга уринди. Кўп жиҳатдан бу мураккаб ва кўп қиррали назария синфий социологияни, фрейдизмни ва тизимлар замонавий назариясини «улуғ» синтези *(a grand synthesis)* бўла олади. Ўзининг сўнгги ишларида Парсонс ижтимоий ривожланишнинг умумий хусусиятлари назариясини тикламоқчи бўлди. Унда марказий ўринни модернизация ва дифференциация тушунчалари эгаллайди.

Ўзининг дастлабки йирик ишидаёқ — *Ижтимоий ҳаракат структураси (The Structure of Social Action*, 1937)да Парсонс Дюркгейм, Вебер ва Парето сингари мумтоз социолог мутафаккирлар ягона умумий назарий позиция йўналишида ўхшаш қарашларга эга бўлиб борадилар, деб таъкидлайди. У бу умумий мақсадни ҳаракатнинг волюнтаристик назарияси кўринишида ифодалашга ҳаракат қилади. Бундан ташқари, ҳаракат тушунчаси шуни тақозо этадики, ҳаракат қилаётган агент ўз восита ва мақсадига мувофиқ иш олиб бориши керак. Шу билан бирга ҳаракат юқори *индивидуал норма* ва *қадриятлар* асосидагина йўналиш касб этади. Шундай қилиб, Парсонс социологиясида маданият соҳаси жуда катта аҳамиятга эга бўлади. Шу билан бирга унинг ҳаракат назарияси волюнтаристчадир, чунки индивид муқобил восита ва мақсадлар ўртасида *ҳаракат ва ҳодиса ўртасидаги* фарқдек, бемалол бир тўхтамга кела олсагина биз ҳаракат ҳақида фикр юрита оламиз. Ҳаракатнинг ушбу бошлангич назарияси кейинчалик социологияга «ташкилий-функционал» деб аталувчи ёндашув доирасига киритилади.

Ҳаракатнинг персонсча назарияси утилитаризм танқидининг ўзгинаси дейиш мумкин. Бу танқид турли индивидлар ўз олдига қўювчи мақсадларнинг ва уларга эришиш воситалари танловининг норматив чекланишларини эътиборга олмайди. Ахир, утилитаризмга кўра, энг асосийси — воситаларнинг самарадорлигидир. Утилитаристларга қарши ўлароқ, Парсонс умумий қадриятлар ва нормалар индивид ҳаракатларини чеклайди ва йўналтиради, деб таъкидлайди.

Ўзининг фундаментал иши — *ҳаракатнинг умумий назарияси да (Toward a General Theory of Action,* 1951) Парсонс бизнинг атроф-оламга қарашларимизнинг турлича томонларини очиб беришга ҳаракат қилади. Биринчидан, биз объект ва одамларга рационал, когнитив тарзда муносабатда бўлишимиз мумкин (*билишлик* ва *когнитив кўрсатма*). Иккинчидан, бизда воқеа-ходисалар билан эмоционал боғлиқлик бўлиши мумкин (катектик кўрсатма). Учинчидан, биз олдимизга қўйилган мақсадларга эришишга қараб ҳаракатнинг турли вариантларини баҳолашимиз мумкин (*баҳоловчи кўрсатма*). Биз турли муқобиллик ва уларнинг оқибатларига дуч келаётганимизда баҳоловчи кўрсатма алоҳида муҳим аҳамият касб этади.

Парсонс назарияси шуни назарда тутадики, биз ҳар доим турли муқобиллар — олдимизда дихотомиялар кетма-кетлиги сифатида юзага келадиган муқобиллар ичида ўзимизга маъқулини танлаймиз. Шундай қилиб, *ҳаракатнинг турдош ўзгарувчанлиги (patterns variable of action*), — биз унинг қийматини танлашимиз керак — дихотомиялар кўринишига эга. Унинг танланган қиймати биз мавжуд бўлаётган ҳолатнинг мазмуни билан белгиланади. Парсонс 5 та дихотомиялар билан иш кўради.

Ҳис-туйғулар — эмоционал бетарафлик[1]

Мисол учун, ўзининг касбий мажбуриятларидан келиб чиқиб, муаллим хатти-ҳаракатнинг шундай норматив намунасини танлаши керакки, бу намунани унга эмоционал бетарафлик юклайди. У талабага бўлган муносабатида ҳиссиётларга берилмаслиги керак. Бу ҳол судья, психолог ва бошқа шунга ўхшаш профессионал ролларга ҳам тегишли. Бошқа томондан, ота ва онанинг роли ҳиссиётлардан иборат бўлган фаолиятни тақазо этади. Бу борада қизиқарли савол туғилади: модернизация (рационаллаштириш ва дифференциация) хатти-ҳаракатнинг эмоционал бетараф (нейтрал) алоқаларнинг сонини орттирадиган норматив намунасини келтириб чиқармайдими (Тённиснинг *умумийлик ва жамиятни* ажратишига қаранг)? Кўпчилик кишиларнинг иш ва касбий фаолияти эмоционал бетараф бўлиши керак бўлган бир вақтда (иш вақтидаги «ҳиссий хиралик» ҳақидаги мунозараларга қаранг), шахсий ҳаёт ҳиссий фаолият учун марду-майдонга айланади (кўз ёши, эркалашлар ва ҳоказо). Одатда оила *катарсис* функциясини бажарган. Аммо бизнинг кунларимизда оила эмоционал функциясининг сусайиши кузатилмоқда. Эҳтимол, бизнинг кунларда ўз ҳис-туйғуларини ва

[1] Қадриятларининг (ориентацияларининг) бу жуфтлиги номи остида бу [illegible] «аффективность-нейтральность» деб таржима қилинади.

бошқа одамлар ҳиссиётларини тушунишга муҳтож ишбилармонлар учун «зийракликни тарбиялаш» (*sensitivity-courses*) бўйича махсус (ва қимматли бўлган) хизмат тармоғи яратилганининг сабаби айнан шундадир.

Универсализм — партикуляризм

Ҳаракат соҳасидаги феноменлар қандайдир универсал қоидалар асосида (Кантнинг қатъий императиви сингари) баҳоланадими ёки шахсий ситуатив ҳолат асосидами? Биз замонавий жамиятда оилавий муносабатлар, этник келиб чиқишларнинг эмас, касбий компетентликнинг муҳимлигини таъкидлаймиз. Парсонсга биноан, биз бу ерда умумий қоидалар асосида баҳолаяпмиз. Шунга кўра модернизация шахсий эмас, универсал қоидалар асосида баҳоланадиган воқеа-ходисалар сонининг ортишига олиб келмайдими, деган савол туғилади (қонун олдидаги «тенглик» принципига ўхшаш).

Ўзига йўналтириш — жамоага йўналтириш

Ўз ташвишини қилиш ва бошқалар ҳақида жон куйдириш ўртасида танлаш имкони мавжуд. Ҳаракатнинг норматив хили ҳаракатдаги одамга мавжуд ҳолатдан ўз мақсадлари йўлида фойдаланишга ижозат берадими ёки у аввалambор жамоа ҳақида ўйлаши керакми? Биржа чайқовчиси, масалан, унга юклатилган ролдан келиб чиқиб, биринчи навбатда ўз манфаати ёки компания манфаатлари учун ҳаракат қилиши керак. Шу билан бирга табиб ёки психолог мижозининг манфаатларини кўзлаши лозим. Дюркгеймга амал қилиб шуни айтишимиз мумкин эдики, ўзига йўналтириш(эго-ориентация) биринчи бўлиб «индивид»нинг тарихий пайдо бўлиши билан мумкин бўлди ва «органик бирдамлик»ка (Дюркгеймнинг анъанавий жамиятлардаги дифференциацияни белгилаш учун ишлатиладиган ибораси) асосланган жамият учун хосдир. Жамоавий ориентация ёки альтруизм, шу нуқтаи назардан, «механик бирдамлик»ка (Дюркгеймнинг замонавий жамиятлардаги дифференциацияни белгилаш учун ишлатиладиган ибораси) асосланган жамият учун хос. Яна бир савол туғилади: модернизация хулқ-атворнинг жамоага йўналтиришдан кўра эго-ориентацияга афзаллик берувчи норматив намунасини келтириб чиқарадими (масалан, сўнгги пайтда моддий эгоизмнинг ортиб бориши ва иккинчи жаҳон урушидан кейин жамоавий бирдамликнинг пасайиши ҳақидаги мунозаралар сингари)?

Олдиндан белгиланганлик — эришилган натижа

Бу хилдаги ҳаракат ўзгарувчанлиги америкалик антрополог Ральф Линтон (Ralph Linton, 1893—1953) томонидан белгиланган, индивидга имманент хос ва ўзи орттирган ижтимоий характеристикалар ўртасидаги индивиднинг ижтимоий статуси асоси бўлган фарқланишларга асосланган. Масалан, биз жинси, ёши, қайси гуруҳга мансублиги каби характеристикаларга афзалликни беришимиз керакми ёки индивид шахсан эришган ютуқларгами? Биз кўпинча модернизация жараёни рўёбга чиққан характеристикаларнинг биринчи даражали аҳамиятга эга бўлиши лозимлигига олиб келади, деб тахмин қиламиз («истеъдодга йўл очиқ бўлиши керак»). Масалан, энди кўп касблар фақат олий табақага тегишли бўлмай қолган (масалан, «ҳарбийлик», «савдогарлик» ва бошқалар). Бошқа томондан, ҳозир алоҳида эътиборни жинсий мансублигига қаратиш тенденцияси кузатилмоқда (масалан, «аёлларга квота» татбиқ этиш). Аммо жинсий мансубликка қараб алоҳида характеристикаларни индивид ҳисобига киритилиши турлича оқибатларга олиб келиши мумкин. «У бор-йўғи қиз бола, шунинг учун...», «Албатта, у яхши йигит, аммо...».

Ўзига хослик — диффузия

Бу дихотомия воқеа-ҳодисага бир томонлама (ўзига хос ва кўп тармоқли) диффуз муносабатда бўлиши ўртасидаги фарқдан иборат. Бу ерда ҳаракатнинг норматив тури ҳаракатнинг битта ўзига хос томони билан чегараланишни (бюрократик казуистика каби), ёки унга нисбатан муносабатнинг янада кўп томонлама контекстгача кенгайтирилишини (замонавий муаллимларни ҳимоячи, дўст, маслаҳатчи деган педагогик қарашлар каби) назарда тутади. Ижтимоий даражада модернизация, эҳтимол, яна ҳам ўзига хос муносабатларни туғдиради. Аммо бошқа тенденция ҳам яққол кўзга ташланадики — у бюрократнинг «шахсий омил ва ҳолатлар»ни эътиборга олган ҳолда вазифани ҳар томонлама ўрганиб чиқиши талабида ифодаланади. Албатта, «диффузлик» замонавий жамиятда мавжуд бўладиган *умумийлик (Gemëinschaft)* соҳаси характеристикаси бўлиб ҳисобланади, бунга ота-оналар ва болалар ўртасидаги муносабатлар мисол бўлади.

Шуни кўрсатиш муҳимки, *турдош ўзгарувчанликлар* ёрдамида биз қайси афзалликлар жамиятнинг норматив ва қадриятли тузилмаларига бириктирилганлигини тавсифлашимиз мумкин. Намунавий ўзгарувчанликдан фойдаланиб, Парсонс бир нечта ижтимоий тузилмаларни чизиб чиқади. Масалан, замонавий саноат жамиятлари натижага эришишга йўналтирилган универса-

листик хулқ намуналари билан характерланади. Бошқа намуналар замонавийликдан аввал ўтган жамиятларни характерлайди. Шундай қилиб, *турдош ўзгарувчан ҳаракатлар* парсонсча рационаллик ва дифференциация назариянинг қисмини ташкил этади.

Турли усуллар билан Парсонс «ижтимоий тизимлар» тизимий муаммолар, деб аталувчи ҳолат билан тўқнаш келишини кўрсатишга интилади. Бунда у ўзининг устқурмавий тушунчаларини баъзи бир биологик қарашлар билан боғлайди. Худди шундай, ижтимоий тизим атроф-муҳитда ўзгаришлар содир бўлганда унинг мувозанатини сақлаб турувчи механизмларга эга. (Гомеостазис принципига ўхшаш). Бу ерда биз тушунтиришнинг функционалистик моделининг бошини топамиз. Баъзи бир ижтимоий механизмларнинг функцияси ижтимоий тизим мувозанатини таъминлаб туришдан иборат. Масалан, ролларнинг дифференциацияси «тизимий муаммолар»ни микродаражада ечишга уриниш сифатида қаралиши мумкин. Макродаражада ҳам ўзига муносиб функционал дифференциация мавжуд (маданият, сиёсат ва иқтисодиёт тизимости сифатида). Шундай қилиб, жамият табиатга мослашув муаммоларини, ижтимоий ва норматив интеграция ва бошқа муаммоларнинг ҳал қилинишини таъминлайдиган қўшимча тизимга эга. Агар жамият фақатгина инструментал масалаларда концентрацияланса, «ижтимоий қадриятлар» (value-community) зарар кўради (Парсонс учун маданият: мактаблар, университетлар, саноат корхоналари ва бошқалар муҳимроқ экан).

Парсонс ўзининг анча кейинроқ ёзган асарларида иқтисодий эволюциянинг универсал хусусиятлари (*эволюцион универсализациялар*) назариясини қайта тиклашга ҳаракат қилди. Ижтимоий стратификация ва дифференциациянинг турли шакллари масалан, жамиятнинг адаптацияга узоқ вақтли мосланиш қобилиятини ошириш учун зарурдир. Бундан ташқари жамият яна тенгсизликнинг турли шаклларининг легимитациясига (қонунлаштириш) қодир бўлиши керак. *Самарали бошқарув бюрократиянинг* ривожини тақозо этади. *Сиёсий демократия* жамиятнинг бирдамликка қобилияти учун аҳамиятлидир. Парсонснинг веберча рационализм назариясини ривожлантириш борасидаги уринишлари шундан иборат.

Парсонс социологияси «Гобсс парадокси» деб аталувчи нарсага жавоб сифатида ҳам кўрилиши мумкин. Қай тариқа Гобсснинг табиий ҳолат назарияси принциплари асосида жамият юзага келиши мумкин? Қандай қилиб биз, ресурсларнинг мавжуд камёблигини ҳисобга олган ҳолда, барчанинг барчага қарши умумий курашини четлашимиз мумкин? Парсонс айтадики, яхши тартибланган жамият индивидлар муносабатларини

тўғрилаб турувчи нормаларнинг институтлаштирилган тизими мавжуд бўлгандагина амал қилиши мумкин («умумий нормаларнинг институтлаштирилиши»). Ижтимоий барқарорликнинг юзага келиши учун норматив элементлар жуда муҳимдир. Аммо биз қандай қилиб бундай жамият ўта «ёпиқ», масалан, қабул қилина олинмайдиган, батамом «созланган», фашистча «янги тартиб» бўлиб қолишини олдини олишимиз мумкин. Бу ерда биз яна ҳаракатнинг турдош ўзгарувчанлигига мурожаат этишимиз лозим (универсализм-партикуляризм ва бошқалар). Бироқ Парсонс универсал қадриятларни қандай қилиб асослаш мумкинлиги ҳақида тушунтириш бермайди. Бу муаммо Хабермас таълимоти марказидан ўрин олади (30-бобга қаранг).

28-б о б. Табииётшуносликнинг янги муваффақиятлари

Эйнштейн ва ҳозирги физика

XX асрда илмий ҳамжамиятда жуда жиддий ўзгаришлар юз берди. Фаол тадқиқотчиларнинг миқдори кескин ошди ва улар тадқиқ этаётган мавзу ва йўналишларнинг спектри ҳам кенгайди. Бу кенгайиш тадқиқотнинг барча соҳаларига тааллуқли эди, лекин турли табиий фанлар ва уларнинг техник иловалари айниқса жиддий ривожланди. Саноатнинг фуқаролик ва ҳарбий соҳалари энди кўп жиҳатдан табиий-илмий тадқиқотларнинг кўпгина соҳалари даражасига боғлиқ бўлиб қолди.

Биз фақатгина ҳозирги замон физикаси ривожининг қисқа манзарасини кўриб чиқамиз ва бунда янги фалсафий муаммоларни келтириб чиқарган жиҳатларга алоҳида эътибор қаратамиз.

Бошланғич пункт сифатида Галелей – Ньютон физикасига мурожаат қиламиз. У олам механистик манзарасининг асоси бўлиб, барча табиий ҳодисалар қатъий сабабий алоқадорликка бўйсунади, деб тушунтиради. Бундан ташқари, оламнинг бундай манзараси учун эпистемологик вазиятни муайян тарзда тушуниш, яъни суъбект объектни унга хос бўлган бирламчи ҳоссалар, яъни оғирлик, узунлик, баландлик ва ҳоказолар билан бирликда идрок қилади, деб ҳисобларди (иккиламчи ҳоссалар эса объектга мансуб бўлмай, субъектнинг ҳиссий таассуротлари натижасида вужудга келади, деб тушунилган). Бундай эпистемологияни кўпинча "реализм" деб аташади, чунки у биз фақат "реал мавжуд" нарсаларни кузатамиз, деб уқтиради. Бундай қараш Берклидан Юмгача бўлган эмпирицистлар, шунингдек, Кант томонидан тадқиқ қилинган эди.

Қўполроқ қилиб айтганда, мумтоз физикадан ҳозирги физикага ўтиш баробарида эпистемологик трансформация ҳам юз берди. Унгача олимлар асосан, биринчидан тадқиқотчи табиий жараёнларни улар қандай бўлса, шундайлигича ўрганади; иккинчидан, уларнинг фикрича, табиат техника билан боғлиқ ҳодисалар, масалан жисмларнинг мувозанати, шарларнинг пастга қулаши ва ҳоказоларда кўзга ташланади, деб ҳисоблашарди. Ҳозирги физиканинг эпистемологик трансформациясидан кейин табиий ҳодисалар эксперимент ва кузатишлар учун мўлжалланган *ҳозирги жиҳозларнинг амал қилиш маҳсули* сифатида намоён бўлди. Бу маҳсул ҳозир қўлланаётган техника ва

технологик камолот даражасига шунчалик боғлиқ эдики, энди у асоснинг *"реалистик" эканини ҳам шубҳа остига қўйди.* Олимлар кузатишларнинг натижаларини тушуниш учун мунтазам равишда математик моделларни қўллай бошладилар. Айни пайтда баъзи физиклар *кузатилаётган нарса*ларнинг тушунча ва ускуналардан мустақил тарзда мавжудлиги ҳақидаги фараздан ҳам воз кеча бошладилар.

"Субъектив" омилларнинг "объектга" муқаррар таъсири тушунчаларни таърифлаш усулимизга ҳам таъсир ўтказади. Эвклид геометриясида айтилишича, икки нуқта орасида фақат битта тўғри чизиқ мавжуд эди. Бироқ тўғри чизиқ тушунчасига *операционал* таъриф берилганда, яъни бизнинг ўлчовларимиз ҳамда ёруғлик нури ёрдамида аниқланганда, тўғри чизиқ таърифи биз ўтказаётган операцияларга боғлиқ бўлиб қолади. Шунинг учун ўтказилаётган турли операциялар мажмуига боғлиқ равишда биз тўғри чизиқнинг операционал турли-туман таърифларига эга бўламиз. Шунинг учун операционаллик нуқтаи назаридан айтиш мумкинки, икки нуқта орасида бир нечта "тўғри чизиқ" ўтказиш мумкин.

Кўриб чиқилаётган эпистемологик трансформациянинг муҳим оқибатларидан бири шундаки, биз тадқиқотчи сифатида *ўзимизнинг жиҳозларимиз ва ўзимизнинг операционал таърифларимиз* ёрдамида тадқиқ қилаётганимиз объектнинг *конституциялашувига ёрдам берамиз.*

Шу нуқтаи назардан Кант ҳақ эди! Бироқ эпистемологик трансформация шунингдек, Кант нутқаи назарига қарши ҳам гувоҳлик беради. У *Эвклид геометрияси* ҳақиқий ва объектларни конституциялаш *ўзгаришсиз*, деб ҳисоблаган эди. Ҳозирги замон физикасида эса бир қанча операционал ёндошувлар, яъни объектларни конституциялашнинг турли операционал усуллари мавжуд.

Ҳозирги замон физикасининг шаклланишида атомни тадқиқ қилиш ҳал қилувчи роль ўйнайди. 1911 йилда Эрнест Резерфорд атомнинг ядро ва унинг атрофида айланадиган электронлардан тузилганини исботлади. Резерфорднинг шогирдларидан бири даниялик физик Нильс Бор бу моделни яна ҳам ривожлантирди. Атомлар ҳақидаги Борнинг моделига кўра электронлар турли орбиталарда ҳаракатланади. Улар узоқ орбитадан яқин орбита ядросига ўтар экан, ўзидан энергия чиқаради ва тескари йўналишда ҳаракатланаётганда бу энергияни ютади. Энергияни ажратиб чиқариш ёки ютиш фақат дискрет порциялар – *квантларда* амалга ошади. Кейинги назарий ва экспериментал тадқиқотлар электронлар айни бир пайтнинг ўзида ҳам зарра, ҳам тўлқин хусусиятига эга бўлишини кўрсатди. Баъзи физикларнинг фикрича, бунинг сабаби тадқиқот объектининг тушунчаларимиз ва усулларимиз таъсирида шаклланишидадир. Бир хил экспериментал шароитларда электронлар тўлқин шак-

лида, бошқаларида эса зарра шаклида намоён бўлади. Борнинг сўзлари билан айтганда *зарра бўлиш хусусияти ва тўлқин бўлиш хусусияти бир-бирларини ўзаро тўлдиради.* Бу эса эксперимент натижаларини баён қилишга зарурий тарзда шу экспериментларни ўтказиш шароитларини ҳам илова қилиш кераклигини билдиради.

Бор институтида 1920-йилларда ишлаган Вернер Гейзенберг шунга ўхшаш эпистемологик ҳолатга эътиборни қаратди. Микродаражада кузатиш ва ўлчаш шароитларининг ўрганилаётган объектга таъсири доим сезилиб туради. Шу таъсир натижасида биз импульс ва унинг макондаги ҳолатини (шунингдек энергия ва замондаги интервални) аниқ ҳисоблай олмаймиз. Зарранинг макондаги аниқ ўрнини топганимизда эса унинг импульсини аниқ ҳисоблай олмаймиз, импульсни аниқ ҳисоблаганимизда эса унинг макондаги ўрнини аниқ била олмаймиз. Худди мана шунда ноаниқликлар нисбати деб аталган ҳодиса ва унинг дискрет квант сакрашлари билан бирга бир қатор олимларни сабабиятга статистик нуқтаи назардан ёндошувларига (бу баъзан *индетерминизм* деб аталади) олиб келди. Бу нуқтаи назарга кўра мумтоз физикадан фарқли равишда квант физикасида сабабият ҳар бир ҳодисага алоҳида эмас, балки статистик белгиланган миқдорига нисбатан аниқланади. Худди шунингдек, мумтоз физика ҳам вужудга келишида турли хил фалсафий мунозараларни *эмпириситлар* ва Кантгача бўлган *рационалистлар* ўртасида, ҳозирги замон физикаси ҳам кескин фалсафий баҳсларни келтириб чиқарди. Квант ва релятивистик физикани англаш учун ҳаракатлар оқибатида икки жаҳон уруши оралиғида устунлик қилган мантиқий позитивизм мактабининг вужудга келишига сабаб бўлди. Бундан ташқари, кўпчилик етакчи табииётшунослар янги физика билан боғлиқ фалсафий масалалар билан шахсан шуғулландилар. Бу Гейзенбергга ҳам, Борга ҳам, Эйнштейн ва бошқаларга ҳам тааллуқлидир.

Ҳозирги замон физикаси кўпгина мамлакатлар тадқиқотчиларининг катта ҳамжамияти томонидан яратилди. Агар улар орасидан бирортасини ажратиб кўрсатиш зарур бўлса, бу аввало Эйнштейн бўлади.

Ҳаёти. Альберт Эйнштейн (Albert Einstein, 1879—1955) Германияда яҳудий оиласида туғилди. Бир қанча вақт Швейцарияда бўлганидан кейин 1914 йилда Берлиндаги кайзер Вильгелмнинг физика институтида профессор ва раҳбар бўлиб ишлай бошлади, 1932 йилда ҳокимият тепасига нацистлар келганидан кейин Германиядан кетди (у АҚШдаги Принстон Университетида ўрнашиб қолди). 1905 йилда Эйнштейн махсус нисбийлик назариясини яратди, 1916 йилда эса умумий нисбийлик назариясини яратди, 1921 йилда физика бўйича Нобель мукофоти олди (лекин нисбийлик назарияси бўйича эмас, квант механикаси бўйича ишлари учун бунга сазовор бўлди).

Эйнштейн пацифист бўлгани учун биринчи жаҳон уруши давридаги Германияга танқидий муносабатда эди. У индивид эркинлиги ва халқаро тинч тотув ҳамкорлик (Миллатлар Лигаси) тарафдори эди. У нацизм инсониятга

жуда катта хавф солаётгани, уни ҳатто ядро қуролини ишлатиб бўлса ҳам тўхтатиш зарурлигини эрта англаб етди. Иккинчи жаҳон урушининг илк босқичларида у физика атом қуролини яратишга қодир эканлиги ҳақидаги хулосага келди ва АҚШ Президенти Франклин Рузвелтга (Franklin Delano Roosevelt, 1982—1945) бундай қуролни яратишни бошлаш тўғрисидаги таклиф билан мурожаат қилди. Атом бомбасини яратишда Эйнштейн ўзи иштирок этмади. Урушдан кейин у ядро қуролини синаб кўриш ва такомиллаштиришга қарши чиқди ва бошқа физик — атомчиларнинг ҳаракатини ҳам ядро қуролига қарши қаратишга интилди.

Эйнштейн Қуддусдаги яҳудий университетини асослашга ёрдам берди, бироқ у ерга кўчиб боришга кўнмади. 1952 йилда эса Исроил Президенти бўлиш ҳақидаги таклифни рад этди. Яҳудий тарбиясини олган Эйнштейн диндор одам эди, бироқ у персонификациялашган худога ишонмас эди. Эйнштейн учун илоҳийлик физика қонунларида эди (Спиноза га ўхшаб). Ўзининг бутун ижодий умри давомида у физиканинг фалсафий жиҳатларига катта қизиқиш билан қаради.

Эйнштейннинг нисбийлик назариялари макон ва замон тушунчаларини янгича талқин қилишга ундайди.

Махсус нисбийлик назарияси тўғри чизиқ бўйлаб текис ҳаракатдан бошланади ва бир-бирига нисбатан тўғри чизиқ бўйлаб ва текис ҳаракат қилаётган кузатувчилар нима учун физика қонунларининг айнан бир хил инвариант ифодаларига келишини тушунтириб беради. Умумий нисбийлик назарияси тезланма ҳаракатдан бошланади ва тортиш кучини тўрт ўлчовли "макон-замон"нинг хусусияти сифатида тавсифлайди.

Бизнинг ўлчашларимиз натижалари ўлчов қурилмаларимизнинг хусусиятларига боғлиқ. Айтайлик, биз резина тасма ёрдамида узунликни ўлчасак, натижа бу тасмани қай даражада чўзишимизга боғлиқ бўлади. Ҳаттоки темир стержен ҳам температура таъсирида ўз узунлигини ўзгартиради.

Эйнштейн "узунликнинг қисқариши" ва "вақтнинг секинлашиши"га ўхшаш тушунчалар билан иш юритган. Масалан, стерженнинг узунлиги унга нисбатан ҳаракатда бўлган кузатувчи томонидан ўлчанса, унинг натижалари стерженга нисбатан осойишта турган кузатувчи натижаларига қараганда қисқароқ бўлади. Икки ҳодиса ўртасидаги вақт шу ҳодисаларга нисбатан осойишта турган кузатувчи томонидан ўлчанса, уларга нисбатан ҳаракатланаётган кузатувчининг ўлчовларига нисбатан камроқ бўлади. Бошқача қилиб айтганда стержен узунлигини ҳаракатланаётган тизимдан туриб ўлчанса у қисқароқ, ҳодисалар ўртасидаги интервал эса шу тизимга нисбатан осойишта бўлган ҳолга нисбатан кўпроқ бўлади! Махсус нисбийлик назариясининг бундай оқибатлари қуйидаги усул билан экспериментал жиҳатдан тасдиқланди. Беқарор элемент зарралар ҳаракатда бўлганда уларнинг ярим парчаланиши учун кўпроқ вақт кетади (унинг тезлиги ёруғлик тезлигига яқин бўлади), улар ерга нисбатан осойишталикда бўлганда эса бу вақт озроқ бўлади. Кичик тезликларда бу эффект жуда оз бўлади. Лекин зарранинг ҳара-

кат тезлиги ёруғлик тезлигига яқинлашганда у сезиларли бўлади. Бундан ташқари махсус нисбийлик назариясига кўра тезликларнинг қўшилиши ҳақидаги мумтоз қонуннинг ўрни йўқ. Агар вагондаги одам поезд ҳаракати йўналиши бўйлаб 10 км/соат (v) ҳаракатланса ўзи эса 90 км/соат (u) тезликда кетаётган бўлса одамнинг ерга нисбатан ҳаракат тезлиги (10+90) км/соат (v+u) бўлиши керак эди. Махсус нисбийлик назариясига кўра одамнинг ерга нисбатан ҳаракат тезлиги қуйидагича бўлади.

$$\frac{v + u}{\frac{1 + v + u}{c^2}} \qquad \text{ёки} \qquad \frac{10 + 90}{\frac{1 + 10 + 90}{c^2}}$$

Бу ўринда c=300 000 км/соат — ёруғлик тезлиги. Бундай натижа тезлик аддитив физик катталик ҳисобланадиган классик физикага зид.

Жисмга таъсир қиладиган кучни чексиз равишда ошириб борилса ҳам унинг тезлиги ёруғлик тезлигидан ошмайди, чунки табиатда ёруғлик тезлиги максимал мумкин бўлган тезлик бўлиб у физик константа ҳисобланади. Бироқ жисмнинг массаси барқарор эмас ва тезлик ўзгаришига қараб қуйидаги формула бўйича ўзгаради:

$$m = m_0 g$$

Бу ўринда m_0 — осойишталикдаги масса ва g (гамма):

$$g = 1 / (1 - v^2 / c^2)^{1/2}$$

Жисм тезлиги c (ёруғлик тезлиги)га яқинлашганда масса чексизликка интилади. Физик жиҳатдан бу бирорта жисм ёруғлик тезлигидан ортиқ тезликда ҳаракатлана олмаслигини билдиради. (Жисм тезлиги ёруғлик тезлиги c га яқинлашганда $(1-v^2/c^2)$ 0 га интилади. Гамма каср бўлиб унинг махражи бирга, сурати эса 0 га интилаётган рақамнинг илдизига тенг. Шунинг учун (g) ва шу тарзда масса (m) c га яқинлашар экан чексизликка интиладилар).

Бу яна бир марта ёруғлик тезлигидан ўзиш мумкин эмаслигини таъкидлайди. Баъзи файласуфлар (Hans Blumenberg) бу факт инсон билиш чегарасини фундаментал жиҳатдан чеклайди, деб тушунтиришди. Биз ўзимизнинг оламга нисбатан фаразларимизни ҳеч қачон текшира олмаймиз, чунки унинг макондаги параметрлари шунчалик каттаки биз унга жавоб олишимиз учун миллиардлаб ёруғлик йили керак бўлади. Унгача биз аллақачон йўқ бўлиб кетган бўламиз ва "биз" учун жавоб ҳар қандай аҳамиятини йўқотади! Демак, биз оламнинг кенг миқёсдаги тузилмасига нисбатан доимо тўла билимга эга бўла олмаймиз.

Эйнштейн шунингдек, массанинг энергия билан алоқадорлигини қуйидаги формула бўйича аниқлади:

$$E=mc^2$$

Бу формуладан кўриниб турганидек, ёруғлик нурлари энергияга ва ҳаракат массасига эга бўлади. Шу масса туфайли улар бошқа массалар марказига тортилади, уларнинг ҳаракат траекториялари эса эгри ҳолга келади. Агар ёруғлик нури траекториясини тўғри чизиқ шаклида белгиласак, масса марказлари бўлган маконда унинг ҳар қандай икки нуқтасидан биттадан ортиқ тўғри чизиқ ўтказиш мумкин. Бундай "эгри" макон ноевклид геометрияси ёрдамида тавсифланади.

Умумий нисбийлик назарияси таъкидлашича, гравитация кучлари таъсир ўтказадиган катта жисмнинг тезлиги макон-замон континуумнинг геометрик хусусияти сифатида тушунилиши мумкин. Айни пайтда жисмнинг текис тезланиш вазиятини унинг гравитация майдонидаги ҳаракатидан ажратишнинг ҳеч қандай усули мавжуд эмас. Умумий нисбийлик назарияси бир қатор эффектлар ва уларнинг ўлчовларини башорат қилади. Булар ичида энг машҳурларидан бири юлдуздан келаётган ёруғлик нури Қуёш яқинидан қуёш тутилиши вақтида ўтаётганда оғишининг ўлчаниши билан боғлиқ. Умумий нисбийлик назариясининг яна бир қатор тасдиқлари XX асрнинг 60-йилларида олинди.

Ҳозирги замон физикаси назарий ва экспериментал тадқиқотларнинг интеграциялашувини талаб қилади. Бугун экспериментлар ўтказиш учун ЕЯТМ, кўп минг кишилик олимлар, инженерлар, техниклар ва ишчилар жамоаси меҳнат қиладиган Европа ядро тадқиқотлари маркази сингари улкан қурилмалар керак бўлади. Уларни қуриш ва тегишли ҳолатда сақлаш учун кўп миллионли харажатлар талаб қилинади. Шундай қилиб технология, иқтисод ва бошқарув илмий тадқиқотларнинг интергациялашган омилига айланади. Фанлараро ҳамкорлик ва тадқиқотларни бошқарув сиёсати (research-political management) зарурлиги ва кўплаб қўшимча муаммолар туғдириши маълум бўлади.

Бугунги кунда физика ҳозирги замон жамиятининг муҳим таркибий қисмига айланди, бу жамиятга илмий концепциялар, илмталаб маҳсулотлар ва қарорлар билан борган сари кўпроқ сингиб бормоқда. Инсоният ҳеч қачон ҳозирги кундагичалик кўп нарса билмаган эди. Айни пайтда биз ҳарбий фалокат, экологик танглик, моддий адолатсизлик ва ижтимоий институтларнинг парчаланиши билан боғлиқ бўлган кўплаб таҳдидлар даҳшати остида яшамоқдамиз. Қандай қилиб биз мазкур вазиятни тушунишни назарий ва амалий жиҳатдан яхшилашимиз мумкин?

Фанларнинг хилма-хиллиги ва технологик тараққиёт — сциентизациянинг фанлараро ва амалий муаммолари

Янги даврда одамнинг табиатга муносабати илмий ва технологик жиҳатдан устунликнинг кучайиши билан тавсифланади. Бу жараёнда табиат инсон мақсадларини мужассам қилиш учун чексиз захиралар манбаи сифатида англанади. Ҳар бир киши ўз манфаатларини рўёбга чиқариш учун табиатдан хоҳлаганича фойдаланар, ҳеч бўлмаганда бошқа одамларнинг ҳуқуқларини бузмаслик даражасида (масалан, ўзгаларнинг ер участкалари ёки ҳавони булғатмасдан) фойдаланиши мумкин эди.

Бундай муносабатнинг негизида табиат ўзининг ғамини ўзи ейди, деган фараз ётарди. Бироқ аста-секин бу фаразнинг асоссизлиги маълум бўла бошлади ва бизнинг кунларимизда инсоннинг табиат устидан технологик устунлиги доимий мураккаб тангликлар вазиятини келтириб чиқармоқда. Улар айниқса инсон хатти-ҳаракатларининг олдиндан башорат қилиб бўлмайдиган, табиат учун ҳам, жамият учун ҳам салбий оқибатларида намоён бўлмоқда. Бу ўринда таянч иборалар *энергия танглиги* ва *атроф-муҳитни ифлослантириш*, *шаҳарларнинг бошқариб бўлмайдиган ўсиши, ҳайвонлар ва ўсимлик турларининг йўқолиб кетиш хавфи* сингарилар ҳисобланади. Буларнинг бари бегоналашув ва ҳаддан зиёд истеъмол қилиш, сиёсий-ижтимоий тизимларга ҳаддан ортиқча юк ҳамда оммавий қирғин воситаларининг улкан миқдорига қўшилиб кетади. Ҳаётнинг экологик шароитлари жуда нозик ва сезувчан экани борган сари равшанлашмоқда. Натижада биз табиат билан эҳтиёткорона ўзаро таъсирга киришиш Ерда ҳаётни сақлаб қолишнинг муҳим шартига айланганини англамоқдамиз.

Вужудга келган ва чуқурлашиб бораётган танглик вазияти табиатдаги чекланишлар мавжудлигини эмас, оқиллик ва амалиётнинг ҳам ички чекловлари борлигини тушунишга олиб келмоқда.

Қуйида биз ана шундай инструментал сциенлашувдан келиб чиқадиган фанлараро ва амалий муаммолардан баъзиларини кўриб чиқамиз. Олдин биз ҳозирги замон технологиясида харажат ва фойданинг нисбатани ҳисоблашга асосланган ҳозирги замон технологиясидан фойдаланишнинг чекланганлигига тўхталамиз (cost-benefit analysis). Бошқача қилиб айтганда, децизионистик-назарий оқиллик ва ахлоқий мулоҳазаларнинг алоқадорлигига мурожаат қиламиз. Кейинги ўринларда биз қайд этилган чекловлардан ташқарига чиқадиган фанлараро ва рефлексив оқиллик тўғрисида сўз юритамиз. Хулосада эса табиатга ижобий муносабат учун нима асос бўлиши мумкинлигини тасвирлаймиз.

Биз кўрилаётган муаммоларнинг эмпирик (социологик) жиҳатларига эмас фалсафий томонларига тўхталиб ўтамиз,

яъни биз нима оқил бўлишини муҳокама қиламиз, лекин унга боғлиқ бўлган сиёсий, иқтисодий можаролар, манфаатлар тўқнашуви ва бошқа шароитларни муҳокама қилмаймиз.

Қарор қабул қилишнинг меъёрий назарияси қарор қабул қилиш вазиятини тавсифлайди, биз бу вазиятда турли хил оқибатларга эга бўлган муқобилликлар орасидан танлов имконига эгамиз. Бу назарияга кўра танловни амалга ошираётган субъект муқобиллар орасидан унинг танлови оқибатлари қиймати ва эҳтимоллигини характерлайдиган энг кўп арифметик амаллар мажмуини танлаши оқилликдир. Қуйида биз буни аниқ мисол ёрдамида кўрсатамиз.

Стандарт вазиятда мақсад олдиндан белгиланган нарса маъносида эмас, балки қарорлар назариясида муҳимлиги муҳокама қилинмайдиган нарса сифатида кўрилади.

Бунга қуйидаги муаммо мисол бўлиши мумкин: "Қандай қилиб биз яқин беш йил давомида унчалик қиймат бўлмаган энергия олишимиз мумкин?". Бу ўринда "биз" вазиятнинг ўзига хослигини (биз мансуб бўлган гуруҳ, бизнинг ихтиёримиздаги захиралар ва ҳаказо)ни ифодалайди.

Бу муаммонинг муҳим жиҳатларини схема тарзида қуйидагича белгилаш мумкин:

1. Мақсадни ифодалаш.
2. Муқобилларни баҳолаш.
3. Уларнинг оқибатларини таҳлил қилиш.
4. Баҳолаш.
5. Танлаш.

1. Мақсадни ифодалаш *меъёрий* вазифа ҳисобланади. Мақсаднинг муҳимлигини баҳолаш эса илмий соҳадан *четда*. Бироқ мақсад билан кўпгина фактик муаммолар боғлиқки, улар илмий тадқиқот учун очиқ.

Мақсадни ифодалаш қарор қабул қилаётган шахс вазиятни тавсифлаш усулининг қисми сифатида тушунилади. Стандарт ҳолатда вазият ҳам мақсад ҳам қарор қабул қилувчи шахс томонидан тўғри тушунилади, деб қабул қиламиз (ҳаётда албатта ҳар доим ҳам шундай бўлавермайди).

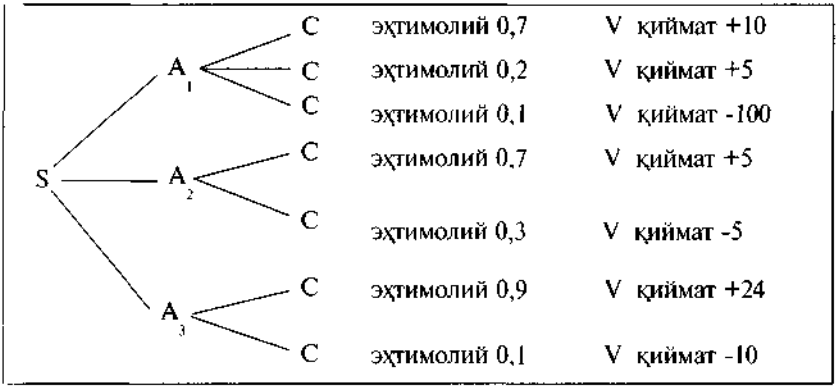
2. Бир нечта муқобил мавжуд бўлиб улар орасидан танлаш имкони мавжуд. Уни англашнинг зарурлиги агент ролининг таркибий қисми ҳисобланади. Бироқ билимнинг янада чуқурлашуви илмий қўллаб-қувватлашни тақозо қилади. Айнан фан бизга қандай муқобилларга эгалигимиз ва қандай технологиялар мумкинлигини кўрсатиб беради. Айнан фан янги инструментал ёндошувлар ишлаб чиқишга кўмаклашади.

3. Шундай қилиб, фан ёрдамида ҳар бир муқобилнинг турли оқибатлари тўғрисидаги билимларимиз чуқурлаштирилиши мумкин. Турли илмий тадқиқотлар жараёнида биз мавжуд муқобилларнинг оқибатлари тўғрисидаги саволларга жавоб олишимиз

ва бу оқибатларнинг эҳтимоллик даражасини билиб олишимиз мумкин.

4. Ечимлар назариясида турли оқибатлар учун эҳтимоллик меъзони сонларда ифодаланадиган миқдорга эга бўлади. Шунга мос равишда вазиятга тортилган томонлар учун оқибатлар эга бўладиган катталиклар ижобий ёки салбий сонларда ифодаланади. (Шундай квантлаштириш билан боғлиқ бўлган утилитаристик гедонистик ҳисоб-китоб кўриб чиқилган 16- ва 17-бобларга қаранг)

5. Турли муқобилларни тегишли оқибатлар билан қиёслаб уларга қанчалик кўп аҳамият берсак, шунчалик кўп (мутлақ сонларда) уларга ижобий ёки салбий рақамларни тиркаймиз. Айни пайтда эҳтимоли кўпроқ оқибатларга эҳтимоли камроқларига нисбатан кўпроқ вазн қўшамиз. Бир оқибатга нисбатан мана шу икки ҳолатни ҳисобга олиш учун ечимларнинг меъёрий назарияси бўйича унинг эҳтимоллигини билдирадиган сонда ифодаланадиган арифметик амал бажарилади, бу амал унинг қийматини кўрсатади. Кейин ҳар бир муқобил унинг барча оқибатлари учун хос бўлган амаллар жаъми миқдорида баҳоланади. Ечимларнинг меъёрий назариясига кўра энг кўп суммага (агар сонлар манфий бўлса, энг кам суммага) эга танлов оқилона ҳисобланади. Баён қилинганларни қуйидаги схемада кўрсатамиз.



Бу ерда қуйидаги белгилар қўлланган:
S — танлов вазияти
A — муқобил
C — эҳтимоллик
V — қиймат

Эҳтимолликни (C) рақамда тавсифлаш учун шкала (0,1) қўлланади. Шунингдек, биз рақамларни соддалаштирамиз. Масалан, 0,7±0,02 ўрнига 0,7 олинади. Мана шундай яқинлаштиришдан фойдаланиб танлаб олинган катталикнинг юқори ва

қуйи чегараларини (масалан, 0,72 ва 0,68) олиб ҳисоб-китобни амалга ошириш мумкин.

Агар "таваккалдан қочишга" ҳаракат қилинса, (пессимистик тарзда) кўнгилсиз оқибатларга каттароқ, кўнгилдагиларга эса кичикроқ эҳтимолликни бериш керак.

Қиймат (V)ни рақамда тавсифлаш учун кўпгина ҳақиқий сонлар, яъни ноль ва барча салбий ёки ижобий ҳақиқий сонларни қамраб олувчи кўпликдан фойдаланилади. Масалан, инсон ирқини йўқ қилиш, "чексиз салбий сон" ёрдамида ифодаланилиши мумкин.

Бизнинг мисолимизда кўриб чиқаётган муқобилликлар билан солиштириш учун қуйидаги амаллар жамига эга бўламиз:

$$A_1 : 0,7 \cdot 10 + 0,2 \cdot 5 + 0,1\ (-100) = 7 + 1 - 10 = -2$$
$$A_2 : 0,7 \cdot 5 + 0,3\ (-5) = 3,5 - 1,5 = +2$$
$$A_3 : 0,9 \cdot 24 + 0,1\ (-10) = 21,6 - 1 = +20,6$$

Шундай қилиб сўнгги муқобилни танлаш (ва иккинчисини биринчисидан афзалроқ, деб билиш) оқилликдир.

Ечимларнинг меъёрий назариясини бундай қўллаш биз амалда қўллайдиган усулдан анча узоқ туюлиши мумкин. Шунингдек, турли қадриятларни рақамларда ифодалашга уринишга ҳам эътироз билдириш мумкин. Бу эътирозларга жиддий ёндашиш керак. Шу билан бирга ечимларнинг меъёрий назарияси одамларнинг хулқ-атвори қандай бўлиши кераклигини тушунтира олмаслигини, айни пайтда оқилона танлов қандай бўлишини аниқлашга ёрдам бериши мумкинлигини ҳисобга олиш керак. Афтидан, кўпчилик одамлар таклиф қилинаётган схема оқилона танлов, масалан, дарё устидан кўприк қуриш лозимлиги ҳолатидаги интуициямизни қўлласа керак. Бу схема даволаш усулидан тортиб энергетика ёки мудофаа сиёсатигача бўлган соҳалардаги замонавий технологик лойиҳаларда танловни амалга ошириш оқиллигининг моҳиятини ифодалайди.

Бу ёндашувга хос бўлган чекланишларга тўхташдан олдин унинг ижобий томонларини баён қиламиз.

А) Тадқиқот ва турли муқобилликларни кўриб чиқишнинг бу усули бизнинг воқеълик туйғумизни анча кучайтириши мумкин. Шу маънода у яхши, чунки у бизни муқобилларни ва уларнинг оқибатларини мунтазам ва илмий таҳлил этишга мажбур қилади. Айни пайтда, у бизнинг тасаввурларимизни ҳам бойитади, чунки муқобил ечимларни топиш учун доимо ҳаракат қилишимизни тақозо этади.

Б) Бу ёндашув энг катта ижобий ёки салбий қадриятга эга бўладиган оқибатларга тадқиқотларимизни йўналтиришни, демак, кам аҳамиятга эга оқибатларга камроқ эътибор беришимизни талаб қилади.

В) Шу ёндашув билан боғлиқ бўлган турли саволларни ажратиш уларнинг эпистемологик мавқеини англашимизга

кўмаклашади. Савол меъёрийми ёки бирор илмий йўналишга тааллуқлими? Агар тааллуқли бўлса қайси йўналишга?

Бу бизга нимани билишимиз ва нимани билмаслигимизни англаб етишимизга, шунингдек, илмий нуқтаи назардан нимани аниқлашимиз мумкинлиги ва нима ахлоқий жиҳатдан ёндашувни талаб қилишини билиб олишимизга ёрдам беради.

Сўнгги ҳолат изоҳ талаб қилади. Гап шундаки, децизионистик назарий схема кўп ҳолларда *фанлараро* ёндашувни талаб қилади. Буни оддий мисол ёрдамида кўриб чиқиш мумкин. Атом электростанцияларини лойиҳалашда, эҳтимолий муқобиллар ва уларнинг оқибатлари масаласи турли физик-техник экспертизалар ёрдамида ҳал қилиниши мумкин эмас. Бу ўринда ҳам биз иқтисодий, экологик ва ижтимоий экспертизага эҳтиёж сезамиз. Харажатлар ва муайян таваккалчилик таҳлилнинг барча даражаларида қабул қилинадиган қарорлар учун хос. Агар биз оқилона қарор қабул қилмоқчи бўлсак, бу лойиҳанинг барча эҳтимолий жиҳатлари тўғрисида расмий тасаввурга эга бўлишимиз лозим. Бу вазифа эса ишга тааллуқли бўлган фанларни жалб этишни талаб қилади.

Кўпгина лойиҳалар ўзлари арзийдигандан кўра ёмонроқ қисматга учради, чунки бизнинг экспертлар гуруҳимиз жуда чекланган бўлгани туфайли уларнинг баъзи жиҳатларини кўра олмадик. Бунга мисол қилиб ғалла етиштиришдаги яшил инқилоб ва яна Африка мамлакатларида Ғарб услубидаги қудуқлар қазиш лойиҳаларини келтириш мумкин[414].

Бундай ҳолатларнинг барчасида фанлараро ёндашув зарур. Муқобиллар ва уларнинг оқибатларини илмий ўрганиш фақат техник экспертизанигина талаб қилмайди. Масалан, қудуқ қазиш лойиҳалари иқтисодий, тиббий, маърифий, ижтимоий ва маданий омил ва шароитларни тушунишни талаб қилади. Лойиҳанинг оқибатлари қанчалик кўп қиррали бўлса, унга шунчалик кенгроқ фанлараро ёндашув зарур бўлади.

Бу мисоллардан келиб чиқадиган хулоса шундаки, лойиҳани ишлаб чиқишга жалб этилаётган гуруҳ кўпинча бир ёқлама бўлиши мумкин. Бундай ҳолларда лойиҳани ишлаб чиқишга жалб этилган фанлар ва уларнинг вакиллари доирасини кенгайтириш зарур. Биз шундай қилишимиз *зарур,* акс ҳолда, қўлга киритишимиз мумкин бўлган лойиҳадан ёмонроқ лойиҳага эга бўламиз.

Идеал ҳолатда лойиҳага алоқадор барча фанларни жалб қилиш ва улар бўйича кенг қамровли тадқиқотлар ўтказиши-

---

[414] Ҳамкорликни ривожлантириш бўйича Норвегия агентлиги сессиясидаги Мепе jorsad'a маърузасига (15.12.1982) Қаранг. "*Жамиятшунос олимнинг Марказий ва Шарқий Африка ҳудудларини сув билан таъминлаш стратегияси ва унинг очиқ ва ёпиқ мақсадларига эришиш тўғрисида*" маърузада лойиҳачилар технологик экспертизага бир томонлама эътибор берилгани, натижада лойиҳани амалга ошириш учун зарур бўлган ижтимоий шароитларни кўздан қочирганлиги тўғрисида сўз юритилади.

миз керак. Амалда эса маблағ ва вақт етарли бўлмагани учун бу талаб анча сусаяди. (Тадқиқотлар чексиз давом этиши ҳам мумкин, амалий вазифалар эса чекланган вақт давомида амалга оширилиши керак).

Қудуқлар тўғрисидаги мисолда дастлабки техник экспертиза тиббий, маърифий ва ижтимоий шароитлар бўйича экспертиза билан тўлғазилиши зарурлиги анча равшан. Бошқа ҳолатларда эса, нима "етарли", оптимал бўлишини айтиш қийин, чунки ўзгарувчан омиллар, уларни ўрганишга қилинадиган ва бошқа харажатларнинг ҳақиқий ҳажмини аниқлаш мушкул.

Лойиҳани ишлашнинг турли босқичларида экспертларнинг турли гуруҳлари ўзаро ҳамкорлик қилишлари зарур, чунки ҳеч бўлмаганда «буюртмачи»га турли фанлар нуқтаи назаридан келишилган ва тушунарли ахборот етказиш керак.

Шу маънода турли фан вакиллари (масалан, иқтисодчилар ва экологлар) академик даражада ҳамкорлик қилишга тайёр бўлишлари керак. Бу эса улар ўзларининг методологик ва концептуал тахминларини муҳокама қилиш учун *рефлексив компетентликка* эга бўлишларини назарда тутади. Бунга ишонч ҳосил қилиш қийин эмас, лекин амалда у қийин кечади (фанлараро бир-бирларини тушунишдаги назарий қийинчиликларга касблар ичидаги турли хил келишмовчиликлар қўшилади. Муҳокамага кўпинча иқтисодий мулоҳазалар ҳам қўшилади, масалан, чекишнинг зарари тўғрисида тиббий тадқиқотлар ёки саноат чиқиндиларини экологик мониторинг қилиш зарарли ифлосликлар борлигини аниқлаганда бўладигани каби).

Шундай қилиб, илмий экспертиза кўламини кўпинча кенгайтиришга эҳтиёж туғилади, масалан, бир ёки бир неча фанлар, шу жумладан, ижтимоий фанлардан ҳам иборат бўлган фанлар қаторига яна бир нечта табиий-илмий соҳаларни қўшиш йўли билан). Бироқ саҳнада инсон омили кўриниши билан биз ижтимоий фанлар томонидан ўтказиладиган экспертизага эҳтиёж сезамиз, кўпинча эҳтимолийлик оқибатларини башорат қилиш билан боғлиқ ўзига хос муаммолар пайдо бўлади. Башорат қилиш кўпчилик табиий фанлар, масалан, метеорология ва соматик тиббиётда ҳам анча қийин. Бироқ бир қатор ижтимоий ва психологик контекстларда улар яна ҳам мураккаброқ бўлади. Масалан, биз Ироқ ҳукумати радиоактив чиқиндиларга нисбатан яқин 30 йил ичида қандай йўл тутишини қай йўсинда аниқлашимиз мумкин?

Ижтимоий соҳада башорат қилишнинг қийинлиги кўпинча мантиқий жиҳат билан боғлиқ бўлади. Чунки бизнинг *нима қилишимиз* кўпинча *нимани билишимизга* боғлиқ бўлади. Янги тадқиқотлар билан янги [illegible] пайдо бўлади. Шундай қилиб, келажакда бу ёки [illegible] пайдо бўлади ва у биз-

нинг ўша пайтда нима қилишимизга ўз таъсирини ўтказади. Келажакдаги бундай ҳаракатларимизнинг жиҳатларини биз олдиндан башорат қила олмаймиз.

Бу эса, инсон омили ҳақида гап юритилганда эҳтимолликлар юзасидан рақамли операциялар бажариш муаммоли бўлиб қолишини англатади. Агар "таваккалчиликсиз" иш юритишга қарор қилинса, эҳтиёткорроқ бўлиш талаб қилинади. Бундай стратегия "қимор ўйини"даги оқилликдан кам эмаслигини таъкидлаш жоиз. Шуни ҳам айтиш мумкинки, жасур бўлишдан кўра эҳтиёткор бўлиш фойдалироқ, айниқса, бошқаларнинг фаровонлиги хавф остида бўлса.

Бундан ташқари, муҳокама ва қарор қабул қилиш босқичларида табиий-илмий билимларнинг фақат озгина қисмидан фойдаланадиган одамлар унчалик оқил ва холис эмасликлари ҳам аниқ. Аксинча, оқиллик талаблари кўпчилик лойиҳаларни кўриб чиқишда экологик ва социологик билимларни ҳисобга олишни талаб қилади. Инсон омилининг онгли акциялари (масалан, терроризм) ва англанмаган ҳаракатлар (масалан, хизмат вазифаларини етарли бажармаслик)ни ҳисобга олиш зарур бўлган атом электростанциялари билан боғлиқ хавфни ҳисоблашда шундай йўл тутиш лозим.

Турли муқобиллар ва уларнинг у ёки бу даражада эҳтимол бўлган оқибатларини тадқиқ қилиш танлаш вазиятида турган одам ёки институт уларни мутлақо бошқача баҳолашига олиб келиши мумкин. Масалан, аввал маълум бўлмаган эҳтимолий салбий оқибатлар туфайли дастлабки мақсад бошқачароқ намоён бўлиши мумкин. Янгича тушуниш натижасида лойиҳани қисман ёки тўлалигича қайта кўриб чиқиш керакми ёки ундан тўлалигича воз кечиш керакми ёки бўлмаса уни юқорироқ мақсадларга мослаштириш керакми? Нима бўлганда ҳам бизнинг вазият тўғрисидаги дастлабки тасаввурларимиз ўзгаради. Африкадаги қудуқлар мисолида қўшимча ижтимоий экспертиза гап фақат уларни қуришдаги техник масалаларда эмас, улар қуриб битказилгандан кейин яроқли ҳолатда тутиб туриш учун тегишли тизимлар йўқлигида эканини кўрсатди. Вазият биз дастлаб ўйлагандан бошқачароқ экан ва бу *ҳол лойиҳани* тўла қайта кўриб чиқишга мажбур қилди.

Бу жуда муҳим ҳол. Экспертиза доирасини кенгайтириш зарурлиги тўғрисидаги оқил талаб ўз навбатида, бутун лойиҳани қайта кўриб чиқиш, охир-оқибат уни бутунлай ўзгартириб юборишга олиб келиши мумкинлиги биз *қарорлар назариясининг қатъий доирасидан четга чиқаётганимизни билдиради.* Лекин бу қарорлар назариясига асосланган оқиллик тури ўзгараётганини билдирмайди. Биз, таъбир жоиз бўлса, қарорлар назариясини танқидий ва рефлексив муҳокама билан алмаштирамиз. Бироқ "эркин далилловчи оқиллик"нинг кенгроқ доирасидан чиқмайди ва унда биз турли истиқболларни уйғун-

лаштиришимиз ва кўриб чиқаётган лойиҳани турли мақсад ва қадриятларга мутаносиблигини ҳам кўриб чиқишимиз мумкин.

Мураккаброқ саноат ва ҳарбий лойиҳаларда эҳтимолий бўлган салбий оқибатлар кўпинча чуқур жойлашган, глобал ва узоқ муддатли характерга эга бўлади. Бундай лойиҳалар оқибатларининг давомийлиги сиёсий арбоблар сайланадиган муддатдан анча узун ва тадқиқотларда кўзда тутиладиган муддат доирасидан ташқарига чиқади. Кўп ҳолларда (радиоактив ифлослантириш сингари) салбий оқибатлар келгуси авлодлар тақдирига ҳам таъсир қилиши мумкин. Кўпинча бу оқибатлар бизнинг давлат чегараларимиздан ҳам четга чиқиши мумкин (масалан, атроф муҳитни ифлослантириш). Фанлараро экспертиза нуқтаи назаридан, бундай ҳолларда холис, очиқ, эркин оммавий мунозараларга эҳтиёж туғилади, унда барча ёндашувлар ва манфаатлар вакиллари иштирок этиши мумкин. Идеал ҳолатда фанлараро турли ишланмалар ўртасида узлуксиз ва интенсив фикр алмашинувлар мавжуд муқобиллар ва уларнинг оқибатлари, шунингдек, умуман лойиҳани танқидий муҳокама қилиш бўйича ўтказиб турилиши керак. Бунинг барчаси уни ўзгартириш ёки рад қилиш имкониятларини очади.

Ҳозиргача биз на лойиҳа мақсадларига, на турли оқибатларга тегишли *норматив* саволларга тўхталганимиз йўқ. Уларнинг қисқача таҳлилини келтириб ўтамиз.

Аввало шуни таъкидлаш керакки, умуман лойиҳа устидан танқидий фикрлаш ўзига хос *ўрганиш* жараёни бўлиб, унда биз бир вақтнинг ўзида ўз тушунча ва афзал кўришларимизни *текширамиз* ва қайта кўриб чиқамиз.

Биз, шунингдек, нафақат эмпирик саволлар, балки биз турли соҳаларда қўллаётган тушунчаларнинг қанчалик мослиги ҳақидаги саволлар ҳам муҳокама қилинаётганига эътибор қаратмоғимиз лозим. *Норматив* саволлар доимо маълум бир концептуал схема ичида шаклангани туфайли, концептуал "тушунча"ни ривожлантиришга интилиш – норматив мунозаралар учун аҳамияти каттадир. Бу борада бир неча изоҳ келтириш зарур.

Айтиш мумкинки, "фактлар" ва "қадриятлар"ни кескин қарши қўйиш мақсадга мувофиқ эмас, чунки *тушунчалар* фактлар ва қадриятларга тегишли масалаларда асосий (конститутив) ролни ўйнайди. Норматив мунозаралар кўпинча аслида ишлар қай аҳволдалиги ва уларни қандай қилиб энг яхши кўринишда таърифлаш ва изоҳлаш мумкинлиги ҳақида баҳсларга айланиб кетиши ҳам тасодиф эмас.

Мисол қилиб, 70-йилларда бўлиб ўтган рекомбинант ДНК борасидаги тадқиқотлар назорат остига олиниши ёки ҳатто тўхтатилиши кераклиги ҳақидаги тортишувларни келтириш мум-

кин.[415] Норматив характерга эга бўлган баҳс фақатгина қадрият ва нормалар билан чекланган эмас. Тадқиқот салбий натижаларга олиб келиб, энг ёмони номаълум организмлар тарқалиши сабабли инсон зоти қирилиб кетишини ҳеч ким хоҳламаслиги шубҳасиз эди. Мунозара марказида биз ўша пайтда бундай хавф ҳақида қандай маълумотга эгамиз, деган савол турар эди. Баҳснинг норматив жиҳати асосан, назорат ва эркинлик, айниқса, илмий эркинлик ўртасидаги зиддият ва зиммамизга олаётган хавф-хатар қанчалик катта, деган саволдан иборат эди. Эҳтимолий салбий оқибатнинг номақбуллиги тортишилмас эди. Ҳамма бу саволга жавобни ўз-ўзидан маълум, деб ҳисоблар эди.

Бошқа ҳолларда баҳслар яққолроқ меъёрий характерга эга бўлиши мумкин, чунки унинг қатнашчилари турли оқибатлар мақсадга мувофиқ ёки мувофиқ эмаслиги борасида бир фикрга келмаган ёки қарама-қарши фикрда бўладилар. Масалан, иштирокчилардан бири оёққа қон томирларини жарроҳлик усулида трансплантация қилинишини муҳокама қилишда ечимлар назариясини қўллаши мумкин. У А усули натижаларга олиб келади, лекин у В усулига қараганда қимматроқ туради, деган хулосага келиши мумкин. Турли усуллар қўлланилганида иқтисодий харажатлар ва трансплантациянинг бемор учун муваффақиятли ўтиши борасидаги тахминларни қандай таққослаш лозим? Бундай ҳолларда норматив саволлар муҳокаманинг бошидаёқ пайдо бўлади.[416]

Бу ерда биз қандай норма ва қадриятлар умумий аҳамиятга эга эканлигини интерсубъектив йўл билан аниқлаш мумкинми, деган саволга тўхталмаймиз. (29- ва 30-бобларни қаранг). Фақат бир неча мулоҳазалар келтирамиз.

А) Кўпчилик меъёрий мунозаралар маълум *институционал доира* (*institutional framework*) ичида ҳосил бўлади. Бу доира қонуний муносабатлардаги каби расмий, ёки турли анъаналар ва маданиятлардаги каби норасмий тусга эга бўлиши мумкин. Бундай ҳолларда мунозара рационал йўл билан у ёки бу даражада ноаниқ бўлган, фактик ҳолатни асослаб берувчи тушунча ва қоидаларга мурожаат этиш орқали ўтказилиши мумкин. ("Футбол" деб аталган "ташкилот"да дарвозабон ўз дарвозасини тўп киришидан сақлаши кераклиги аниқ. Бундай меъёр футбол ўйинининг бир қисмидир.)

Б) Лекин бундай институционал доиранинг ўзи ҳам меъёрий тортишув мавзуига айланиши мумкин. (Нима учун футбол ўтказишимиз керак? Бу саволга жавобни бу ўйин доирасида

---

[415] ДНК рекомбинацияси билан боғлиқ дебатлар ҳақида, Қаранг: Масалан, *Limits of Scientific Inquiry*. Ed. by G.Holton and R.Morison. –N.Y. 1978.

[416] Бундай вазиятда биз моддий харажатлар ва саломатликни қиёслабгина қолмай, ҳақни ким тўлаши керак: беморми ёки жамиятми, деган саволга ҳам жавоб топишимиз керак.

қидирмаслик керак). Лекин кўпчилик бу ерда ҳам рационал ечим топиш мумкин деб ҳисоблайди. (Хабермас, 30-боб). Боя шундан иборатки, *ваҳоланки, эркин ва тўсиқсиз* мунозара барча томонларни келиштириши мумкин, ва агар шундай бўлса, айтиш мумкинки, бу *келишув* умумий аҳамият эга, *норматив жавоб* бўлади.

Бундай келишув бехато жавоб эмас, лекин у биз, оддий одамлар эриша оладиган энг яхши ечимдир. Меъёрли рационализм тарафдорлари, нормалар умумий аҳамиятга эга бўлиши мумкинми, деган саволга жавобан шундай дейдилар. Бу шартли жавобдир, чунки у абадий тўғри "якуний жавоб" эмас. Бу ерда очиқ мунозаранинг ўзи тугалланмас "синов ва хатолар" жараёни сифатида якуний асосни ташкил этади.

Албатта, меъёрли этик рационализм барча норматив саволларни шу йўл билан ҳал этиш мумкин дея даъво қилмайди. Дид, усул ва маданиятга боғлиқ норматив ва баҳоловчи саволлар доимо мавжуд бўлади. Бу ҳолда нима тўғри ва яхши деган масалада умумий келишувни кутиш (ёки ундан умид қилиш) ноўриндир. Бундай масалаларда доимо турли-туман рационал фикрларга кенг майдон мавжуд бўлади. Умумий фикрга келиш мумкин бўлган ягона жиҳат — бу индивидлар тенг ҳуқуқлигини ва уларга ҳурмат билан боғлиқ бўлган асосий инсон ҳуқуқларидир.

Ечимлар назариясидаги қадриятлар муаммосига қисқача изоҳ сифатида шуни айтиш мумкинки, у анча содда иқтисодий танлов ҳолларига (масалан, янги пирс қурилишига капитал қўйилмаларни муҳокама этиш) мос келади. Бу ерда қадриятлар масаласи анча содда. Бу — пул, таннарх ва бозор нархларига асосланган даромад масаласидир. Бу типик "ички институционал" масала бўлиб, унинг норматив жиҳати ҳолатнинг фактик жиҳатидан келиб чиқади, яъни фактлар "институционалдир", шунинг учун "норматив юклангандир". Айтилганлар футболдаги "бурчак тўпи" ва биржадаги "тартиб"га ҳам тегишлидир. Бу ҳодисалар мавжуддир, лекин улар ташкилотнинг ичидаги норматив шартлар туфайли мавжуддир.

Лекин бу схема атом электр станциялари қурилиши ёки мудофаа сиёсати каби кўп жиҳатли лойиҳаларни таҳлил қилишда қўлланилганида биз нафақат юқорида келтирилган чигал соҳалараро муаммоларга дуч келамиз. Биз шунингдек, лойиҳа мақсадларининг бошқа лойиҳалар билан муносабати ва пул билан соғлиқнинг ўзаро боғлиқлиги, сизнинг ва менинг харажатларимиз каби чуқурроқ қадрият масалаларига ҳам учраймиз.

Замонавий жамиятнинг илмийлашиши кўп жиҳатдан масалаларнинг кенг тарқалиши билан характерланади. Натижада сиёсий даражада бошқарув муаммолари, тадқиқотлар ва лойиҳалар даражасида эса, илмий ва норматив муаммолар пайдо бўлади.

Бошқарув муаммоси асосий ташкилотлар зарур билим ва тушунчага эгаларми, деган саволдан иборатдир.

Афтидан, бу саволга фанлараро ва ички ҳамкорликни ривожлантириш, очиқ мунозаралар ўтказиш, шунингдек, жамоатчилик фикрини шакллантириш каби вазифаларни бирлаштириб сизифнамо жавоб бериш мумкин.

Яна шундай ҳолатни ҳам кўрсатиб ўтмоқчимиз: тадқиқотчилар ўртасида фанлараро очиқ мунозаралар ўтказиш зарур, лекин унинг ўзи кифоя қилмайди. Одамларга холис, батафсил ва ҳар томонлама "журналист" ахбороти зарур, лекин унинг ўзи ҳам кифоя қилмайди. Яна зарур бўлган нарсалардан бири, бу илмий ҳамжамият ва журналистлар ўртасида очиқ мулоқот канали ташкил қилишдир. Санаб ўтилган ҳар учала жиҳат ўзига хос муаммолар келтириб чиқаради. Турли фанлар қанчалик мураккаблашгани сари сўнгги кўрсатилган каналнинг нормал ишлаши муаммолироқ бўлиб боради. Ҳозирги замон фанининг барча соҳаларида илмий йўналишлар шунчалик кўпки, методологик ва концептуал асослар тўғрисидаги ахборот илмий "натижа"билан бирга тарқатилиши зарур. Натижанинг бир ўзи бу асосларсиз ўзи тааллуқли бўлган соҳа ҳақида ноадекват тушунчаш беради ("Статистика алдайди!" деган иборада ҳақиқат кўп! Албатта, яхши ишлаётган статистлар алдашмайди, бироқ улар тақдим қилаётган ахборотдан адекват билимни фақатгина услубий, концептуал ва бошқа хусусиятлар билан таниш бўлган одамгина олиши мумкин). Шундай қилиб, юқори умумий маълумот даражаси зарур бўлиб қолади. Шу муносабат билан сиёсий арбоблар асосларнинг барчасини қамраб оладиган ахборотларни ола билишлари керак. Бу ўринда муҳим жиҳатлардан яна бири университетлар ва оммавий ахборот воситалари ўртасидаги алоқа сифатида.

Бизнинг давримизда фанлар қанчалик мураккаб ва турли-туман бўлиб бораётганини ҳозирги замон физикаси намойиш қилади. Агар Галилей оддий кўз билан маятник тебраниши ва шарларнинг қулашини кузатган бўлса, бугун олимлар ўзлари билан тадқиқот объектлари ўртасига мураккаб техник жиҳозларни киритмоқдалар. Масалан, микрооламдаги ҳодисаларни "кузатиш" учун 27 километр доирага эга бўлган элементар зарраларни тезлатгичи қурилди! Бугун биз ўзимиз ўрганаётган табиат ҳодисалари билан мураккаб технологиялар ва мураккаб назарий фаразлар воситасида муносабатга киришамиз. Уларни тушуниш ва улардан фойдаланиш учун жиддий тайёргарлик зарур. Буларнинг бари фалсафий англашни талаб қилади ва ҳозирги замон илмий тадқиқотларининг эпистемологик муаммоларига қизиқишни кучайтиради.

Бироқ кундалик ҳаётда ҳам бизнинг табиатга ва бошқа одамларга (ўзимизга ҳам) муносабатимиз борган сари технология ва фан билан бавосита бўлиб бормоқда. Бу ҳол бизнинг иши-

мизга ҳам тааллуқли: кўпчилик қоғозга перо билан ёзмай, электрон жиҳозлардан фойдаланишади, улар назарий ва техник жиҳатдан шу қадар мураккабки, уларнинг қандай ишлашини фақат озчилик одамлар тушуниши мумкин. Бу ҳолат маиший турмушимизга ҳам тааллуқли бўлиб, унда телевидение ва радио бизнинг ҳаётий тажрибамизни бавоситалаштирмоқда ва уни талқин қилиш учун кодлар тақдим қилмоқда. Шундай қилиб, *сциентлашув* техник ва назарий "муҳитни" вужудга келтирмоқда, унинг *воситасида* биз ўзимизни ўраб турган нарсалар, одамлар ва ижтимоий ҳодисалар билан муносабатга киришамиз. Демак, у бизнинг нима қилаётганимиз, бизнинг нима эканимиз учун ҳам жуда муҳим. Сциентлашув туфайли бизнинг воқелик ҳақидаги билимларимиз бир томонлама стандартлашади ва сийқаланади.

Ҳозирги экологик танглик асносида илмий оқилликка бўлган эҳтиёж, шунингдек, узоқ муддатли ва оқил установкалар эҳтиёжи мутлақо зарур бўлиб қолмоқда. Шунингдек, "жамоатчилик фикрини оқилона шакллантириш"га ҳам зарурат туғилмоқда, шу маънодаки, индивидуал ҳолатда ҳам, институционал ҳолатда ҳам биз ўзимизнинг мўлжалларимиз ва қадриятларимизни ўзгартиришга тайёр туришимиз керак, агар бу ўзгартириш ижобий натижага олиб келса.

Шундай қилиб, биз айтишимиз мумкинки, фаннинг ривожи унинг турли-туманлигига олиб келди ва бизни қарор қабул қилишимизни инструментал тип билан таъминлади. Бироқ бу бизнинг олдимизга мутлақо янги муаммоларни ҳам кўндаланг қилди. Биз мана шу "сеҳрли доирадан" чиқа оламизми? Ёки шу параграфда таҳмин қилганимиздек, ягона ечим оқиллаштириш йўлида давом этишдами? Кейинроқ биз бу саволга Хайдеггер ва Хабермас (30-боб) қандай жавоб берганликларини қисқача кўриб ўтамиз.

Лекин аввал, ҳозирги фалсафанинг асосий хусусиятлари тўғрисида тўхталамиз (29-боб).

29-боб. Ҳозирги фалсафанинг умумий тавсифи

Бу бобда биз ҳозирги фалсафанинг бир қатор йўналишларини, айнан мантиқий позитивизм ва таҳлилий фалсафа (Поппер, Кун ва Витгенштейн), феноменология ва экзистенциализмнинг айрим ўзига хос хусусиятларини қисқача кўриб чиқамиз. Биз Ролз фалсафаси ва адолат ҳақидаги масала, шунингдек, ижтимоий эътироф этиш *(recognition)* ва идентлик муаммолари атрофидаги фалсафий мунозараларга тўхталамиз. Шуни эслатиб ўтамизки, томизм, марксизм ва прагматизм каби фалсафа мактаблари бундан олдинги бобларда кўриб чиқилган эди.

Умуман шуни эсдан чиқармаслик керакки, илгари амал қилиб келган барча йирик фалсафий йўналишлар ҳозирги кунда ҳам равнақ топмоқда. Платонизм, аристотелизм, томизм, спинозизм, кантчилик ва шу кабилар ҳозирги фалсафанинг ҳам йўналишларини ташкил этади. Шунинг учун ҳозирги мунозара ва баҳсларни фақат фалсафа тарихи ҳақидаги тегишли билимларни эгаллабгина тушуниб олиш мумкин.

Мантиқий позитивизм

Биринчи ва иккинчи жаҳон урушлари оралиғидаги даврда янги фалсафий ғоялар майдонга чиқди. Уларнинг кўпчилиги ноклассик физиканинг ривожланиши туфайли рағбат топди ва мантиқий позитивизм томонидан жиддий эпистемологик таҳлил объекти қилиб олинди. Мураккаб, илм-фанга асосланган жамиятда вужудга келган янги ҳаётий вазият нафақат ривожланиб келаётган ижтимоий фанлар (27-бобга қаранг), шу билан бирга экзистенциализм ва "танқидий назария" (Адорно, Маркузе) типидаги фалсафа "мактаб"лари томонидан ҳам мушоҳададан ўтказиларди.

Олдин *мантиқий позитивизм* хусусида тўхталамиз. Бу йўналиш Британия эмпирицизми ва Маърифат фалсафаси меросининг ривожланиши сифатида ҳам кўриб чиқилиши мумкин. Айни бир пайтда у ҳозирги фан муаммоларига ўзига хос фалсафий жавоб бўлиб ҳам ҳисобланади. Ниҳоят, у 1920—1930 йилларда тоталитар ва қисман иррационал мафкуралар (жумладан, нацизм)нинг пайдо бўлиши таъсирида вужудга келган оқим ҳамдир.

Ҳозирги пайтда ортодоксал мантиқий позитивизм позициясида турувчилар озчиликни ташкил этади. Бироқ у фалсафий фаолиятнинг соғлом ва далилловчи жиҳатларининг барқарор аҳамиятини таъкидлаш, шунингдек, концептуал мужмаллик ва

дидни бузувчи сафсатабозликни танқид қилиш билан муҳим роль ўйнайди.

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги даврда мантиқий позитивизмнинг ривожланиши фан мантиқи ва формал тилларига ёки фаннинг бирмунча сермазмун концептуал таҳлилига жалб қилувчи ҳар хил типларининг пайдо бўлишига олиб келди.

Локкдан бошлаб Юмгача бўлган классик Британия эмпирицизми учун асосан ҳиссий туйғулар асосий негиз ҳисобланар эди. Шу маънода у психологияга таянарди. XX асрда, асосан иккита жаҳон уруши оралиғидаги даврда, мантиқий эмпирицизм ёки мантиқий позитивизм деб аталадиган йўналиш пайдо бўлди. У лингвистика билан анча муҳим боғланган ва асосан методологик масалалар, яъни билишни қандай қилиб асослаш мумкинлиги ёки тажриба билан қиёслаганда бизнинг воқелик тўғрисидаги фикрларимизни қандай қилиб кучайтириш ёки сусайтириш мумкинлиги ҳақидаги масалалар билан шуғулланар эди. Биз *мантиқий позитивизмни классик эмпирицизм* билан ҳозирги формал мантиқнинг синтези натижаси сифатида ҳам кўриб чиқишимиз мумкин. У қисман тилнинг мантиқий тузилишига (синтаксисга) ва қисман билимнинг методологик тажриба орқали синалишига (верификацияга) мурожаат қилади. "Мантиқий позитивизм" деган номнинг ўзи психологиядан тил ва методологияга томон бурилишни кўрсатади.[417]

Немис математиги ва файласуфи Готлоб Фреге (Yottlob Frege, 1848—1925) ҳозирги математик мантиқнинг яратилишида асосий сиймо бўлган. Унинг *"Маъно ва мазмун ҳақида" (Uber sinn und Bedentung,* 1892) деган асари тил фалсафасига доир машҳур асарлар қаторига киради. Америкалик Уиллард ван Орман Куайн (*Willard van Orman Quine, 1908)* ҳозирги фалсафадаги энг обрўли мантиқшунослардан биридир[418].

Дастлаб "мантиқий позитивизм" атамаси 1920—1930-йилларда Венада яшаган, ўзлари учун фан йўналишини танлаб иш олиб борган гуруҳ файласуфларни (*Вена тўгарагини*) ифодалаш

---

[417] Бу маънодаги позитивизм ҳақида гапирганда "позитив" деган оддий сўзларнинг ишлатилишидаги каби қандайдир «яхши", "ижобий", "бизга ёқадиган" нарсалар тушунилмайди. "Позитив" ("позитивиз") атамаси фалсафада кўп маънода қўлланилади.

1) Конт фалсафасида "позитивизм" тушунчаси тарихий тараққиётнинг охирги босқичи, яъни илмий ва шу маънода ижобий босқичини кўрсатади.

2) Мантиқий эмпирицизмда бу тушунча билим кузатув орқали орттирилган оддий фикрларга асосланади ва гипотетик-дедуктив услуб фаннинг тўғри усулидир, деган нуқтаи назар билан боғланган.

3) Гегель (Сартр ва бошқалар) учун "позитив" "инкор қилиш" ва ўзгариш маносида "салбий"нинг аксидир. Салбий муайян нарсани босиб ўтишни англатгани ҳолда, позитив долзарб тарзда ҳозир бўлади.

[418] Куайннинг қуйидаги асарларига Қаранг: *Two of Empiricism,* Philosophical Review. 1951, 60 df *Word and object.* - Cambridge, 1960 (М.Кронгауз таржимасидаги I ва V бобларни Қаранг: У.В.О. Куайн. Сўз ва объект. – "Новое в зарубежной лингвистике" ("Чет эллар лингвистикасидаги янгиликлар") китобида XVIII нашр. – М., 1986 – С. 24-98. ҳозирги мантиқ бўйича Қаранг): масалан, *B.Mates.* Elementary Logic. – Oxford, 1962 (second edition 1972) ва *W. O. Quine.* Methods of Lodic. – New York, 1950 (fonrth edition, 1972)

учун қўлланилган. Бу гуруҳга Мориц Шлик (Moritz Schlick, 1882—1936), Отто Нейрат (Otto Neurath), Рудольф Карнап (Rudolf Carnap, 1891—1970) каби файласуфлар кирар эди. Гуруҳ яна бошқа немис тилида сўзлашувчи файласуфларни ҳам ўз ичига олган эди. (Жумладан, Карл Гампель, Carl Hempel, 1905—1998, ва Ганс Рейхенбах, Hans Reichenbach, 1891—1953).

Мантиқий позитивистларни бирлаштирган нарса уларнинг спекулятив фалсафадан йироқлиги эди. Метафизика даври аллақачон ўтди! Биз таянишимиз керак бўлган нарса — бу мантиқ (шу жумладан, математика) ва намуна сифатида физикани ҳам қамраб оладиган эмпирик фанлар. Шу сабабли мантиқий позитивистлар фақат ўзлари ишлаб чиққан шаклдаги фаннинг таҳлилий фалсафасини ягона фалсафа сифатида эътироф этишарди.

Анъанавий фалсафага нисбатан шунга ўхшаш танқидий муносабат ўша пайтдаги Британия фалсафасига ҳам хос эди. У қисман оддий тилга асосланган концептуал танқиддан иборат эди (Жорж Эдуард Мур, Jeorge Edward Moore, 1873—1958). Қисман эса 1910 йилда математик мантиқ ҳақидаги машҳур асар "*Principia Mathematica*"ни тугаллаган Бертран Рассел (Bertrand Russel, 1872—1970) ва Алфред Уайтхед (Alfred North Whitehead, 1861—1974) сингари мантиқий формал услубларни қўллар эди. Муайян давр мобайнида Рассел мантиқий позитивизмнинг Британиядаги кўзга кўринган ҳимоячиларидан бири бўлди. (Яна бошқа бир вакил — Алфред Жулиус Айер, Alfred Jules Ayer, 1910—1989 дир.[419]

Рассел тил билан воқеликнинг ўзаро бир хилдаги мувофиқлиги ҳақидаги қарашни ҳимоя қилган. Тил қисман атомар фактларга мувофиқ келадиган атомар оғзаки иборалардан ва қисман ушбу оғзаки иборалар ўртасидаги мантиқий ўзаро боғланишлардан ташкил топади. Бунда мантиқий алоқалар формал мантиқ томонидан баён қилинади. Масалан, "мушук" ва "бўйра" сўзларини кўриб чиқайлик. Бу сўзлар атомар фактларга, яъни муайян мушукка ва муайян бўйрага тегишли атомар оғзаки иборалар сифатида қўлланилади. "Ушбу мушук шу бўйрада ётибди" деган гап мушукнинг бўйрада ётишидан иборат нарсаларнинг муайян мураккаб ҳолати билан ўзаро бир хилда мувофиқ келади, чунки бу гап таркибига кирадиган оддий (атомар) лингвистик иборалар нарсаларнинг оддий ҳолатларини кўриб чиқилаётган гапнинг синтактик шакли мушук билан бўйра ўртасидаги муносабатни тўғри акс эттиради.

Шундай қилиб, воқелик оддий, алоҳида фактлардан иборат ва шу тариқа эпистемик идрок этилган тил ана шу фактларга

---

[419] *A.Ayer.* Language. Truth and Logic. — London. Ушбу китобнинг А.Яковлев таржимасидаги олтинчи бобини Қаранг: "Аналитическая философия". Избранные тексты. — М., 1993. — С. 50-65.

мувофиқ келадиган оддий, алоҳида иборалардан ташкил топади, деган фикр мавжуд. Бунда ушбу лингвистик иборалар ўртасидаги тўғри мантиқий алоқалар мазкур иборалар кўрсатадиган фактлар ўртасидаги мавжуд муносабатларга мувофиқ келади.

Аслида мавжуд бўлган нарсани таъкидлаб кўрсатадиган гаплар қизиқарли оғзаки иборалар ҳисобланади. Бундай гаплар ёки фикрлар воқелик билан ўзаро бир хилдаги мувофиқликка эга бўлиши ва шу сабабли эпистемик идрок этилиши мумкин. Оғзаки ибораларнинг бошқа турлари (ундовлар, буйруқлар, саволлар, баҳоловчи фикрлар, мажозий иборалар ва шу кабилар) бундай хусусиятга эга эмас ва билишга доир қизиқиш касб этмайди.

Бундай атомистик фикр воқелик (ва тил) оддий, алоҳида фактлардан (ва иборалардан) иборат ва воқелик билан тил ташқи жиҳатдан бир-бирига мувофиқ келади, деб таъкидлайди. Бунга таянадиган фикрлаш усули турлича тушунчалар ва ишларнинг ҳолатлари бир-бирини инкор қилади ва бошқача *тушунчалар ҳамда ишларнинг ҳолатларини кўрсатади деб изоҳ*лайдиган диалектик фикрлаш усулига зид келади. Диалектика тушунчаларнинг ички алоқаларига асосланадиган яхлитликларни излаш тенденциясига эга, атомизм эса дунё ва тилни бир-бири билан ташқи алоқа қиладиган алоҳида иборалар ва фактлар сифатида тушунади. "Ички алоқа" ҳақида гапирганда биз алоҳида тушунча унинг бошқа тушунчалар билан муносабатларисиз белгиланиши мумкин эмаслигини назарда тутамиз. Бошқача айтганда, тушунчанинг тўлиқ таърифи бошқа тушунчаларга боғлиқ бўлади (ҳаракат тушунчаси ушбу ҳаракат йўналтирилган ният, амал қилувчи шахс ва объект каби тушунчалар ёрдамида белгиланади, деган нуқтаи назар билан таққосланг).

"Ташқи муносабат" ҳақида гапирганда биз тушунча, унинг бошқа тушунчалар билан алоқаларидан қатъи назар, шу ҳолида ҳам тушунча эканлигини назарда тутамиз (Масалан, мушук, унинг бўйра билан қандай алоқаси мавжудлигидан қатъи назар, барибир мушукдир).

Шундай қилиб, биз фикрнинг билимни ифодалашга қодир бўлиши учун бажарилиши лозим бўлган иккита шартга эгамиз.

1. Фикр яхши шакллантирилган, яъни грамматик жиҳатдан тўғри бўлиши лозим.

2. Фикр тажриба орқали тасдиқланадиган бўлиши керак, яъни биз аслида бундай фикрни кузатувлар ва гипотетик-дедуктив услуб ёрдамида исботлаб бера оладиган бўлишимиз лозим.

Бундай шартларга жавоб бера олмайдиган фикрлар билимни ифодаламайди. Улар эпистемик жиҳатдан беҳудадир. "Ўлдирмагин", "Худо — эзгуликдир" ва "субстанция ягона" каби этик, диний ва метафизик фикрлар шунга мисол бўлади. Эпистемик идрок қилиниш мезонларига биноан бундай фикрлар билимни ифодаламайди. Албатта, бунда уларнинг ҳиссий жи-

ҳатдан идрок этилиши мумкинлиги инкор қилинмайди. Масалан, қадриятлар ҳақидаги фикрлар кўпинча шахс учун ҳам, жамият учун ҳам аҳамиятлидир. Бироқ, ана шу икки мезонга кўра, улар билимдан иборат бўлган фикрлар ҳисобланмайди.

Расселнинг позициясини (унинг фалсафий ижодининг муайян босқичидаги) ҳисобга олиб, мантиқий позитивизмнинг нуқтаи назарини қисқача шундай ифодалаш мумкин. Фақат икки турдаги эпистемик идрок этилган фикрлар, яъни айнан таҳлилий фикрлар ва яхши шакллантирилган *апостериор* синтетик фикрлар мавжуд.

Бошқача айтганда, биз формал фанларда (математик мантиқда) ва тажриба ҳамда гипотетик-дедуктив услубга таянадиган фанларда топадиган фикрларгина ягона эпистемик идрок этилган фикрлар ҳисобланади.

Вена тўгарагига мансуб бўлган гуруҳ мантиқий позитивизмининг икки уруш оралиғи давридаги асосий позицияси — соддалаштириб айтганда — шундан иборат эди.[420]

Эпистемик жиҳатдан идрок этиладиган фикрлар билан эпистемик беҳуда фикрлар — ҳақиқий билим билан сохта фикрлар ўртасидаги фарқ бу ўринда текширилиши (тажриба орқали тасдиқланиши) мумкин бўлган фикрлар билан текширилиши мумкин бўлмаган фикрлар ўртасидаги фарқ сифатида белгиланади. Бундай тафовут фан билан сохта фан ўртасидаги тафовутга ўхшашдир.

Эмпирицизмнинг бошқа шаклларига ўхшаб мантиқий позитивизм гносеологик рационализмга, яъни ҳақиқийликни даъво қиладиган, лекин айни пайтда кузатув ва гипотетик-дедуктив услуб ёрдамида текширилганида талабларга жавоб бера олмайдиган фикрларга қарши чиқади.[421] Хусусан, теология ва классик метафизика (масалан, онтология) эпистемик жиҳатдан беҳудалиги сабабли инкор қилинади.

Биз илгари қайд қилганимиздек, бундай раддия муаммолидир, чунки эмпирицистик тезиснинг ўзи у эпистемик жиҳатдан беҳуда, деб эълон қиладиган тоифага тушиб қолмайдими, деган савол туғилади. Ушбу тезиснинг ўзини эмпирик жиҳатдан текшириш мумкинми? Биз Декарт ва Локк муносабати билан ана шу ўз-ўзига қўлланишга асосланган бундай эътироз тўғрисида эслатиб ўтган эдик.

Эмпирицистик тезисга кўра, қадриятга оид мулоҳазалар — этик ва эстетик фикрларни эпистемик жиҳатдан беҳуда, деб эълон қилиш керак бўлади. Бироқ бундай ҳолда уларнинг рад

---

[420] Мантиқий позитивизм асосий ғояларининг қисқача баёнини қуйидаги китобдан қаранг: *A. Ayer.* Language, Truth and Logis. — London, 1963

[421] Билим, тажриба ва фаолият мантиқий мувозанатининг рационаллиги концепциясининг ўзи эмас, балки рационализмнинг билиш назариясидаги тажрибага нисбатан ақлнинг устуворлигига асосланадиган позицияси назарда тутилган. Бошқача айтганда, "рационализм" ва "рационаллик" тушунчалари бир-биридан фарқ қилади.

қилиниши теологик ва метафизик фикрларни инкор қилишга нисбатан бошқача тусда бўлади. Айтиш мумкинки, этик ва эстетик фикрлар эпистемик жиҳатдан беҳуда, лекин улар теологик ва метафизик фикрлардан фарқли равишда билишга доир аҳамиятга эгаликни даъво қилишмайди. Улар "ҳақиқат" ва "ёлғон" атамалари билан асосланиши мумкин бўлмаган дастурлар ва баҳоларни ифодаласа-да, барибир бизнинг ҳаётимизда муҳим роль ўйнайди. Ўқувчига Юмнинг этика муҳокамасида билдирган билиш ("ақл-идрок") билан эмоциялар ("ҳис-туйғулар") нинг алоқаси хусусидаги нуқтаи назари ҳақида эслатиб ўтиш мумкин. [422]

Вена тўгараги сиёсий масалаларга нисбатан асло лоқайд қарамас эди. Иккита жаҳон уруши оралиғидаги даврда унинг аъзолари аниқ антифашист позицияни эгалладилар. Эмпирицистик базиснинг оқибатларидан бири фашизмни илмий бемаънилик сифатида инкор этиш бўлди. Шундай қилиб, мантиқий позитивистлар муайян сиёсий ва этик позицияларни ҳам тутиб туришган. Лекин бунда шуни қайд қилиш керакки, улар ўзлари эгаллаган меъёрий позициянинг танланишини рационал далиллар воситасида асослаб бера олиш мумкин, деб ҳисоблашмаган. Пировард натижада, гап этик ва сиёсий масалаларга бориб тақалганида, ҳар бир киши рационалликгача бўлган (*prerational*) қарорларга ишониши лозим. Ҳар бир киши аслида рационал жиҳатдан тўғри деб эътироф қилиниши мумкин бўлмаган ечимни танлайди.

Позитивизмнинг идрок этилмайдиган (илмий жиҳатдан текширилмайдиган) нарсанинг эмпирицистик таърифига асосланиб фашистик сафсаталардан ҳимояни тақдим этган-этмаганлигидан қатъи назар, у барибир базавий фашистик меъёрларни рад қила олмас эди. Бошқача айтганда, позитивистлар фашистларнинг қоидаларидаги эмпирик жиҳатдан текширилмаган ва текширилмайдиган ғояларни (масалан, ирқчилик назарияси ва минг йилликдаги учинчи рейх ҳақидаги ғояни) инкор қилиши мумкин эди. Бироқ позитивистлар базавий меъёрлар ва тамойиллар тўғрисидаги далилланган мунозаранинг ўтказилиши мумкинлигини ошкора рад қилишган. Уларнинг фикрича, бу соҳадаги мунозара ишонарли хулосаларга олиб келиши мумкин эмас эди.

Бундай фикр бизни рационализм билан эмпирицизм ўртасидаги биз ақл-идрок ёрдамида, меъёрий ёки билишга оид бўлишидан қатъи назар, ўзимизнинг дастлабки тамойилларимизни асослаб беришимиз мумкинлиги ҳақидаги масала хусусидаги баҳсларга қайтаради. Ноэмпирицистик мактаблар, масалан, феноменология, гарчи ақл-идрок учун дастлабки тамойилларни тушунтириб

---

[422] Қаранг: *R.Carnap.* Values and Practikal Decisions. In The Philosophical of Rudolf Carnap. Ed.by P. Schlipp The Library of Living Philosophrs, Vol. XI. – Lasalle of / London. 1963.

бериш ва асослашдек фаолият муаммоли бўлса-да, барибир биз ақл-идрокни бундай қобилиятдан бутунлай маҳрум қила олмаслигимизни таъкидлайди. Ҳолбуки, агар биз бундай қобилиятни бутунлай рад қиладиган бўлсак, унда образли қилиб айтганда, биз оёғимиз остидаги таянчни чиқариб юборадиган вазиятлардан ўзимизни тутишимиз қийин бўлади. Фақат илмий фикрларнинг эпистемик жиҳатдан идрок этилганлиги тўғрисидаги тезис ва унинг асосида билиш билан эмоцияларнинг (норационал деб тушуниладиган) ажратилиши рационал муҳокама ёрдамида тўғри деб эътироф этилиши керак. Акс ҳолда, биз асослик билан бундай тезис ҳақидаги қароримизнинг мантиқий эмаслиги тўғрисидаги хулосага келамиз.[423]

Поппер ва "танқидий рационализм"

Биз индукция ёрдамида олинадиган умумий фикрларнинг тўлалигича тажриба орқали тасдиқланиши мумкин эмаслиги ҳақида илгари гапириб ўтган эдик (7-бобга қаранг). Биз албатта, "ҳамма оққушлар оппоқ бўлади" деган умумий фикрни ҳеч қачон тажриба орқали тасдиқдан ўтказа олмаймиз, чунки оққушларга доир янги кузатувлар ўз исботини топган кузатувларнинг фақат принципиал жиҳатдан охирги сонига қўшиб борилади. Ҳолбуки, умумий фикр чексиз сондаги ҳолларга тегишли бўлади ("ҳамма оққушлар"). Бошқа томондан эса, қора (оқ бўлмаган) оққушга доир яккаю ягона кузатув ушбу фикрни сохтага чиқаради.

Худди шундай далиллар "куч массанинг жадаллаштиришга кўпайтмасига тенгдир" қабилидаги илмий фикрларга ҳам қарши қўйилиши мумкин.

Бунга ўхшаш фикр-мулоҳазалар фикрларнинг эпистемик жиҳатдан идрок этилиш мезонларининг яна қайтадан таърифланишига олиб келди. Уларнинг тажриба орқали тасдиқланишига доир талаб сохталаштиришга оид талаб билан алмашади. Шундай қилиб, фикр эпистемик жиҳатдан идрок этиладиган (= илмий) бўлиши учун у қатъий тарзда сохталаштириладиган бўлиши керак.

Бундай қайта таърифлаш Карл Поппер (Karl Popper, 1902—1994) концепциясида марказий ўрин эгаллади. Шуни таъкидлаш керакки, биз фикрларнинг принципиал тарзда сохталаштирилиши ҳақида гапираяпмиз. Уларнинг ҳақиқий сохталаштирилиши ҳақидаги масала ҳар қандай, айни маълум муддатда мавжуд технологик имкониятларга боғлиқ бўлади. Масалан, Ойнинг тескари томонидаги ёки унинг марказидаги ҳарорат ҳақидаги фикрни сохталаштириш учун муайян техника воситалари талаб қилинади. Ўтмишдагидан фарқли равишда биз бугунги кунда Ойнинг тескари томонидаги ҳарорат ҳақидаги фикрни сохталаштира олишимиз мумкин. Лекин бугунги кунда ҳам биз

---

[423] Қаранг: Масалан, *K-O. Apel.* "Scientism or Transcendental Hermeneutics?" — In Towards a Transformation of Philosophy. — London, 1980. — p. 93 ff.

(ўзимизга маълум бўлишича) Ойнинг марказидаги ҳарорат ҳақидаги фикрни сохталаштиришга қодир эмасмиз. Бироқ, аслида, келгусида биз янада мукаммал техника воситаларига эга бўлгач, бу вазифани уддалашимиз мумкин. Шунинг учун "Ойнинг марказидаги ҳарорат Цельсий бўйича х градусга тенг" деган фикр билиш юзасидан идрок этиладиган фикрдир, чунки уни қатъий тарзда сохталаштирса бўлади.

Хўш, "жамики одамзод ўлиб кетганидан кейин Ернинг юзасидаги ҳарорат Цельсий бўйича ўртача у градусга тенг бўлади" деган фикр ҳақида нима дейиш мумкин? Бу фикр, аслида, сохталаштирилмайдиган фикрдир, чунки бу фикрни сохталаштириши мумкин бўлган бирон тирик жоннинг ўзи қолмайди (биз бу ўринда инсоннинг ўрнини бошқа ҳеч қандай жонзодлар эгалламайди, деб тахмин қиламиз). Бу фикр эпистемик жиҳатдан беҳуда ёхуд ноилмий фикрми? Олимларнинг бундай хулосага қарши чиқиши турган гап. Улар бундай фикрларни беҳуда ва ноилмий деб ўйлашмайди.

Буларнинг ҳаммаси принципиал тарзда сохталаштириладиган фикрлар билан қатъий тарзда сохталаштирилмайдиган фикрлар ўртасида фарқни билиш жиҳатдан аҳамиятга эга фикрлар билан билиш жиҳатдан беҳуда фикрлар, шунингдек, фан билан фан бўлмаган нарса ўртасидаги тафовутларга тенглаштиришнинг нақадар муаммоли эканлигини кўрсатади.

Поппернинг *"Илмий кашфиёт мантиқи"* (*Logik der Forschung*, 1934 – ушбу асарнинг 8 ва 9 бобларидан ташқари русча таржимасини қаранг: *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. Избранные работы, — М., 1983— В.К.) фалсафанинг шоҳ асарларидан биридир. У мантиқий эмпирицизм билан танқидий боғланишда бўлиб, Локкга мансуб эмпирик дастурга амал қилади. Ушбу дастурга мувофиқ, билимнинг юксалишини таъминлаш учун аниқ таърифлар ва бизнинг фикрларимизнинг мумкин бўлган вариантлари орасидаги энг яхши эмпирик текширувлари талаб қилинади[424]. Поппер ўз назариясини ифодалаш учун *танқидий рационализм* атамасини қўллайди.

Поппер индуктив услубга қарши қуйидаги далилни келтиради. Бизда сингуляр фикрлар, яъни айрим воқеаларнинг кузатувлар ва тажрибаларга асосланган баёнлари негизида ҳамма воқеалар тўғрисида умумий фикрларни (универсал фаразлар ва назарияларни) чиқариш учун қонуний асос йўқ. Биз қанчалик оққушни кузатганлигимиздан қатъи назар, ҳамма оққушлар оппоқ бўлади, деб хулоса чиқаришга барибир ҳақли бўлмаймиз (Юмнинг (индукцияга) нуқтаи назари билан таққосланг).

---

[424] "Айтиб ўтилган мулоҳазаларнинг ҳаммасини қуйидагича фикр билан хулосалаш мумкин: *назариянинг сохталаштирилиши, рад этилиши ёки текширилиши унинг илмий мақоласининг мезонидир". К.Поппер.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. Л. Блинников, В. Брюшинкин, Э. Ноппельбаум ва А. Никифоров таржимаси. Қуйидаги китобда: *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. — М., 1983, — С. 245.

Бу ҳолда фаразлар ва қонунларга ўхшаган умумий фикрларни қандай асослаш мумкин? Поппер шундай жавоб беради: фараз илгари сурилганидан кейин аввало, унинг оқибатлари эмпирик жиҳатдан текширилади, деб қарайдиган текширишнинг *дедуктив услуби* ёрдамида асослаш мумкин. Бунда бизнинг универсал фикрлар, фаразларни қай тарзда шакллантиришимиз ҳақидаги масала уларнинг асосланиши ёки текширилиши ҳақидаги масаладан ажратиб олиниши керак. Бизнинг фаразларни илгари суришга доир ечимга қай тарзда келишимиз ҳақидаги масала — бу эмпирик йўл билан тадқиқ этилиши мумкин бўлган психологик масаладир. Бизнинг мавжуд фаразни қай тарзда асослашимиз ҳақидаги масала эса — мантиқий методологик масала бўлиб, унга эмпирик тадқиқот ёрдамида жавоб бериш мумкин эмас, чунки у ўзининг асослаб қўйилган эканлигини назарда тутади. Шундай қилиб, биз ечими эмпирик фанларнинг ваколат доирасига кирадиган амалдаги муаммолар билан тадқиқот мантиқи ёрдамида тушунтириб бериладиган асослаш ёки умумий аҳамиятга хос (*problrms of justification or validity*) муаммолар ўртасидаги фундаментал тафовутга яқинлашмоқдамиз.

Илгари сурилган фаразларни биз қандай текширамиз? Биз фаразлардан сингуляр фикрларни чиқарамиз (дедукция йўли билан хулоса қиламиз), сўнгра уларни кузатув ва тажрибадаги фикрларга мувофиқ келиши ёки келмаслигига қараб эмпирик текшириш ёрдамида тажриба орқали тасдиқдан ўтказамиз ёки сохталаштирамиз.

Дедукция йўли билан хулоса қилинган сингуляр фикрлар берилган шарт-шароитларда нима содир бўлиши кераклигини кўрсатади. Агар фикр кўрсатган нарса мавжуд бўлса, у ҳақиқий ҳисобланади. Агар бундай бўлиб чиқмаса, фикр ёлғон бўлади. Биринчи ҳолатда фараз аниқ текширишдан ўтади. Бироқ бундай текшириш қўлланиладиган хулоса чиқариш жараёнлари ва ишлатиладиган воситалар ва услублар билан тавсифланадиган эҳтимол тутилган вазиятларнинг чексиз сонидан фақат биттаси билан боғлангандир. Бинобарин, биз фаразнинг универсал ҳақиқий эканлигига, яъни уни ҳар қандай текширишнинг ҳам исбот этиши мумкинлигига ишона олмаймиз. Бироқ, агар аниқ текшириш натижаси салбий бўлса, унда фаразнинг ёлғонлиги исбот этилган, деб ҳисобланади.

Шундай қилиб, эмпирик жиҳатдан исботланган фараздан чиқадиган фикр билан эмпирик жиҳатдан исботланмаган фараздан чиқадиган фикр ўртасида асимметрик муносабат мавжуд бўлади. Агар фаразнинг оқибатларидан бири исботланадиган бўлса, унда биз бу фаразнинг ҳақиқий эканлигини ҳали билмаймиз. Агар бундай оқибатларнинг бири исботланмайдиган бўлса, унда биз фаразнинг ёлғон эканлигини биламиз.

Бинобарин, фаразнинг чинакам текширилиши унинг прин-

ципиал тарзда эришиб бўлмайдиган тажриба орқали тасдиқланишидан эмас, балки сохталаштирилишидан иборат бўлади. Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, фаразни синашнинг энг яхши усули унинг кўплаб "нозик" текширилишларини ўтказишдан эмас, балки фаразни жуда қаттиқ синовдан ўтказадиган текширишларни топишдан иборатдир.

Фараз ана шундай синовга бардош берганида биз уни вақтинча исбот этилган фикр деб қарашимиз мумкин. Бироқ бундай натижа ҳар доим кейинчалик сохталаштирилиши мумкин. Бундан ташқари, бошқа олимларнинг бизнинг далил-асосларимиздаги заиф жойларни осонлик билан кўра олиши учун фаразга ва унинг текширилишига доир барча ахборотларни аниқ ва тушунарли тарзда баён қилишимиз ва эълон этишимиз муҳимдир.

Мантиқий позитивистлар фан билан метафизика ўртасидан аниқ чегара ўтказилиши муаммосига алоҳида аҳамият беришган. Улар бундай чегарани тажриба орқали тасдиқланадиган нарса билан бу йўл воситасида тасдиқланмайдиган нарса ўртасидаги фарқ, яъни эпистемик жиҳатдан идрок этиладиган фикр билан эпистемик жиҳатдан беҳуда фикр ўртасидаги тафовут тарзида белгилашган. Илмий фаразлар ва назарияларнинг тажриба орқали тасдиқланишини инкор этиш Поппер учун характерли хусусият эди. Унинг фикрича, фикрларнинг тажриба орқали тасдиқланиши эмас, балки сохталаштирилиши мумкинлиги уларнинг илмийлиги мезонидир.

Поппер, шунингдек, фан билан метафизиканинг фарқ қилиши масаласи билан ҳам шуғулланган (ана шундай фарқ хусусидаги Локкдан бошлаб Юм орқали Кантгача бўлган мунозаралар тарихига эътибор беринг). У бунда ҳам эмпирик жиҳатдан сохталаштириладиган фикр билан сохталаштирилмайдиган фикр ўртасидаги фарқни назарда тутган эди. Назария сохталаштирилиши мумкин бўлмаган миқёсда илмий бўла олмайди. Шу билан бир вақтда Поппер бундай фарқ эпистемик жиҳатдан идрок этиладиган фикр билан эпистемик жиҳатдан беҳуда фикр ўртасидаги фарқнинг ўзи деб таъкидламайди. Бу ўринда у позитивистик нуқтаи назардан йироқ туради.

Хўш, унинг чегаралаш мезонининг мантиқий мақоми нимадан иборат? Унинг ҳақиқийлигини биз қаердан биламиз? Поппернинг жавоб беришича, бу мезон пировард оқибатда биз қабул қилишга қарор этадиган ва рационал тарзда далиллаб бўлмайдиган конвенционал тахминдир. Шундай қилиб, Поппер децизионизмнинг муайян шаклига таяниб иш тутади. Чегаралаш мезонини мажбурловчилик тусида рационал кўриб чиқиш мумкин бўлмас экан, унда биз уни қабул қилиш ёки қабул қилмаслик ҳақида бир ечимга келишимиз керак.

Лекин айни бир пайтда Поппер яна шундай қўшимча қилади (изоҳ сифатида): "ҳақиқатни топишдан манфаатдор бўлган

ва бир-бирининг далил-асосларини тинглашга тайёр томонлар ўртасида ҳар доим рационал мунозара ўтказилиши мумкин"[425].

Герменевтик нуқтаи назардан олганда, биз гўёки бизнинг ҳақиқатдан манфаатдорлигимиз сифатида тушуниладиган рационалликни кўзлаб йўл танлашга қодирлигимиз тўғрисида гапириб ўтиришга ҳожат йўқ, деб эътироз ҳам билдиришимиз мумкин. Ҳолбуки, танлашдан иборат амалнинг ўзиёқ бизнинг бу борадаги рационаллигимизни назарда тутади.

Поппернинг танловга доир позициясининг муайян тарзда турличалигини қайд қилиб ўтамиз. У ушбу изоҳда айтиб ўтадиган (кўпчилик яна шундай қўшимча ҳам қилиши мумкин: у амалда маҳкам ушлайдиган ва ўзининг ижтимоий-фалсафий мавзулардан эҳтиросли мақолаларида ярқ этиб кўзга чалинадиган) фикр унинг ўзи амал қиламан деб эътироф этадиган децизионизм доирасидан ҳам чиқиб кетишидан далолат беради.

Поппер ўз позициясига нисбатан "танқидий рационализм" атамасини қўллаш билан ўзининг рационал муҳокамани, илмий ва амалий маънодаги ақл-идрокни кўзда тутишини яна бир таъкидлаб кўрсатади. Унинг учун муҳокама — оппонентлар бошқа бировни ўз фикрига ишонтириш учун эмас, балки бирон нарсани ўрганиб олиш учун иштирок этадиган очиқ ва эркин текширувчилик фаолиятидир. Оппонентлар муҳокамада иштирок этиш орқали ўзлари таъкидлаётган фикрларнинг эҳтимол тутилган сохталашувини излашади. Мунозаранинг ҳар бир қатнашчиси унинг фикри эмас, балки оппонентининг фикри тўғри бўлиб чиқадиган натижани кутишга тайёр бўлиши лозим. қатнашчилар ақл-идрокдан барча томонларнинг ёрдамчиси сифатида биргаликда фойдаланишга нисбатан бир хилдаги ишончни намоён этишлари керак. Поппер учун ана шунинг ўзи рационализм, яъни очиқ мунозараларда ақл-идрокдан фойдаланиш самарадорлигига ишончдир. Бундай рационализмнинг танқидий жиҳати қатнашчиларнинг назарияларни сохталаштиришга бўлган уринишлари, шунингдек, уларнинг билим олишга кўмаклашмаётганлигини кўрсатадиган услуб қоидаларини танқид қилиши билан боғлиқдир. Шундай қилиб, фалсафий позицияни уни эмпирик жиҳатдан сохталаштиришга қодир бўлмасдан ҳам танқид қилавериш мумкин. Поппер детерминизм каби универсал тезисни ҳам шунга ўхшаш фалсафий позициялар турига киритади.

Хўш, нима учун биз билимни ривожлантиришимиз (*promote)* керак? Бу масала ҳам муҳокама объекти бўлади. Лекин бу ўринда Поппер децизионизм тарафини олади: — ақл-идрокдан очиқчасига, биргаликда фойдаланишга асосланган танқидий рационализм муайян *танловга* таянади. Бундай танловнинг ўзи ақл-идрокдан танқидий фойдаланиб иш тутадиган далил-асослар ёрдамида асослаб берилиши мумкин эмас.

---

[425] *К. Поппер.* Логика научного открытия. Л. Блинников, В. Брюшинкин, Э. Наппельбаум ва А. Никифоровлар таржимаси. — Қуйидаги китобда: *К. Поппер.* Логика и рост научного знания. — М., 1983. С. 59

Агар сохталаштирувчилик фан учун чегаралаш мезони бўлиб хизмат қиладиган бўлса, унда сохталаштирувчи хулосалар учун негиз ҳисобланадиган сингуляр фикрлар мавжуд бўлиши керак. Дедукция йўли билан ҳосил қилинган сингуляр фикрлар воқелик билан бевосита таққослаш орқали текширилмайди. Улар кузатув натижасидаги фикрлар, яъни шунинг ундай ёки бундай аҳволда эканлигини маълум қиладиган сингуляр фикрлар билан қиёсланади. Лекин биз ушбу кузатув натижасидаги фикрлар (базисли фикрлар)нинг ҳақиқийлигини қаёқдан биламиз? Биз бевосита ҳиссий бошдан кечиришимизда (тажриба) ва уни "ҳозир бу уй ям-яшилдир" қабилидаги сингуляр фикр ёрдамида ифодалаганимизда, афтидан, бундай фикрни фақат худди шу хилдаги бошқа сингуляр фикр ёрдамида текшириб кўришдан ўзгача усул бўлмайди.

Ишларнинг ҳолатлари ҳақидаги фикрлар яна ишларнинг ҳолатлари ҳақидаги фикрлар сифатида шакллантириладиган янги кузатувлар ёрдамида назорат қилинади. Биз бундай янги фикрлар хусусида хатога йўл қўймаётганлигимизга қай тарзда ишонч ҳосил қилишимиз мумкин?

Биз илгари Декарт муносабати билан бу муаммо хусусида тўхталган эдик. Шунингдек, Беркли ҳақида гапирганимизда ҳам айрим файласуфлар ташқи воқелик тўғрисида қандайдир фикрларни билдиришдан ўзини тиядилар ва фақат бевосита бошдан кечирилган ҳис-туйғулар ҳақида фикр айтиш билан чекланадилар, деб эслатиб ўтган эдик. Бироқ бундай чекланиш бизнинг ҳиссий кечинмаларимиз, ҳиссий маълумотлар деб аталадиган ҳолатларнинг мақоми муаммосини кўндаланг қилиб қўяди. Дарҳақиқат, гарчи шахс унинг бошдан кечирганлари тўғрисидаги фикрларнинг тўғри эканлигига ишончи комиллиги, чунки бу нарсалар фақат у гапираётган нарсалар бўлмасдан, балки унинг хусусан ўзи бошдан кечирган нарсалар эканлиги ҳақида гапирганида ҳам, барибир, бундай ишонч учун масъулият юки ғоят каттадир: бундай чекланган ҳолатда биз ўзимиз учун умумий бўлган объектлар оламидан маҳрум бўламиз.

Хўш, Поппер бу муаммони қандай қилиб ечишга ҳаракат қилади? У прагматик ёндашувга суянади. Агар кўпчилик кишилар айни бир нарсанинг ўзини идрок этишса ва бу нарса зеҳнда бир хилда яна ва яна қайта тасаввур этиладиган бўлса, унда биз ўзимизга зарур объектив асосни оламиз. Бизнинг сенсор зеҳнларимизнинг умумий аҳамиятга эгалигининг кафолати уларнинг интерсубъективлик учун текширишдан ўтказилишида мужассам бўлади. Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, қайта тасвирланадиган ва интерсубъектив олиниши мумкин бўлган ўз-ўзини ва биз учун умумий бўлган нарсани такрорловчи ҳолат фаннинг кузатув натижасидаги фикрлар шаклидаги мазмунини ташкил этиши мумкин.

Бироқ бунда мутлоқ кафолат йўқ. Кузатув натижасидаги фикрларни текшириш оқибатида регресс *ad intinitum* (бир шундай фикрдан бошқа фикрга узлуксиз ўтиш) юз беради, лекин амалиётда бironта ҳам текшириш узлуксиз давом этиши мум-

кин эмас. Бироқ Поппер барча илмий фикрлар текшириб чиқилиши керак деб таъкидламайди, у уларнинг ҳаммаси ҳам текширилиши мумкин, дейди.

Попперда нафақат унинг услубиёти билан эпистемологияси ўзаро боғланган. Улар сиёсий назария билан ҳам боғланган бўлиб чиқади. Биз англашилмовчиликларни аниқлашимиз учун эркин муҳокамаларда қатнашишимиз керак; эркин муҳокамаларда қатнашиш учун эса биз уларнинг ўтказилишини амалга оширадиган муассасалар ва анъаналарга, яъни илмий этосга мувофиқ шакллантирилган жамиятга эга бўлмоғимиз керак. Поппер бундай жамиятни очиқ ва либерал жамият деб тушунади. Поппер ўзининг билимга ва очиқ жамиятнинг шакллантирилишига бўлган қарашларига таяниб, сиёсий баҳсларда фаол иштирок этган. У *Очиқ жамият ва унинг душманлари* (*The open society and Yts Enemies,* 1945) асарида Плутон, Гегель ва Марксни уларда фаннинг очиқ ва секин-аста, қадам-бақадам такомиллаштирилиши ва бундай такомиллашув тақозо этадиган либераллик тўғрисидаги ғамхўрлик етишмаслиги учун танқид қилади.

Поппернинг фикрича, бу файласуфлар ўз таълимотларини мустаҳкам бўлмаган негизга қурган ва ўзларининг догматизми руҳида рационал муҳокама ва билимнинг прогрессив амал қилиши учун хавф соладиган жамият назариясини илгари суришган. Бу билан Поппер толерантлик ва либераллик талабларини ҳимоя қилади ҳамда мафкуравий ишлов бериш (индоктринация) ва ҳақиқатга, монополиячиликка қарши чиқади.

"Историцизм қашшоқлиги" (The Povetty of Historicism, 1957) китоби "Тарихий тақдирнинг шафқатсиз қонунларига фашистик ва коммунистик эътиқоднинг сонсиз-саноқсиз қурбонлари хотираси"га бағишланган. Бу китобдаги далил-асослар умуман жамиятга тегишли башоратлар (холистик башоратлар)нинг мумкинлиги тўғрисидаги тасаввурларга қарши қаратилган. У бу нуқтаи назарни историцизм деб атайди ва сўзбошисида унга қарши далилларнинг асосий линиясини қисқача баён қилиб беради.

Бу линия қуйидагилардан иборат:

(1) Инсоний билим тараққиёти инсоният тарихига жиддий таъсир кўрсатади (Бундай ҳукмнинг тўғрилигини бизнинг ғояларимизда, шу жумладан, илмий ғояларимизда моддий ривожланишнинг ортиқча маҳсулотларини кўрадиган кишилар ҳам эътироф этишади).

(2) Рационал ёки илмий усуллар бизга илмий билишнинг тараққийсини олдиндан айтиб бериш имконини бермайди. Бундай фикр мантиқий йўл билан исботланади (унга асослар қуйида келтирилади).

(3) Шундай қилиб, инсоният тарихи жараёнини олдиндан айтиб бериш мумкин эмас.

(4) Бу назарий тарихнинг мумкин эмаслигини англатади; бошқача айтганда, назарий физикага ўхшаган тарихий ижтимоий фаннинг бўлиши мумкин эмас. Асос қилиб олиб тарихий башорат қилиш билан шуғулланиш мумкин бўладиган тарихий тараққиёт назарияси бўлмайди.

(5) Шундай қилиб, историцизм ўзининг бош вазифасини нотўғри ифодалайди (11 ва 16-бўлимларга қаранг) ва шунинг учун у асоссиздир". (*К.Поппер.* Историцизмнинг қашшоқлиги. С. Кудрина таржимаси – М., 1993.— С.4—5).

Бундай далиллаш линияси, албатта, ижтимоий башоратларнинг барча турлари имкониятларини рад этмайди. Аксинча, у ижтимоий назариялар, масалан, иқтисодий назарияларни муайян шарт-шароитларда айрим воқеаларнинг содир бўлишини олдиндан айтиб бериш орқали текшириш мумкинлигини тўла эътироф этади. У фақат тарихий тараққиётнинг бизнинг билимимизнинг тараққий этишига боғлиқ бўладиган даражадаги тарихий тараққиётни олдиндан башорат қилиш мумкинлигини инкор этади.

Шундай қилиб, Поппер айрим хусусий жараёнларга нисбатан башоратлар қилиш мумкинлигини инкор этмайди. Аксинча, у биз келажак тўғрисидаги фаразларни илгари суришимиз, уларнинг оқибатларини тадқиқ этишимиз ва оқибатларни ҳақиқий воқеалар билан солиштиришимиз, шу асосда бошланғич фаразларни ўзгартиришимиз, ўзгартирилган фаразлар оқибатларини яна тадқиқ этишимиз керак ва ҳоказо деб ҳисоблайди. Бошқача айтганда, у ўз фан фалсафасининг асосий ўзига хос хусусиятларини сиёсий фалсафага ўтказади. Бунинг натижаси сифатида тадрижий қадамларнинг тажриба қилувчи (*tentative*) сиёсати, ўзига хос илмий реформизм ҳосил бўлади.

Бундай ёндашув унинг жамиятдаги у ёки бошқа ижтимоий гуруҳнинг фойдаси учун қўлланилиши ёки қўлланилмаслиги ҳақидаги масалага нисбатан принципиал жиҳатдан бетараф ҳисобланади. Унга амал қилиш сиёсий танлов муаммосига айланади. Поппер учун эса тадрижий ижтимоий инженерия ёрдамида сиёсатнинг илмий тус олиши муҳим ҳисобланади. У ижтимоий тузумни айнан яхлитлик сифатида режалаштиришга бўлган интилишни рад қилади. Бу бажариб бўлмайдиган вазифадир. Биз ҳаммасини бирданига ўзгартира олмаймиз. Глобал ўзгартиришларни хоҳловчилар нафақат утопистлар бўлиб қолади, шу билан бирга, авторитар ҳокимиятга нисбатан мойиллик ҳам намоён қилишади, чунки ҳамма нарсанинг улар режаларига мувофиқ амалга ошишини истайдилар. Яккаю ягона эҳтимол бўлган йўл шундан иборатки, ҳамма нарса секин-аста, қадам-бақадам бажарилиши керак. Бунда илмий ва ошкора негизда иш юритиш ғоят муҳимдир, яъни айнан: биз қўйилган мақсадларни текширилган воситалар ёрдамида амалга оширишимиз ва режаларни олға қараб ҳаракат қилишимизга қараб ўзгартириб туришимиз лозим.

Поппер ижтимоий ҳодисаларнинг табиий ҳодисалардан фарқ қилишини инкор этмайди. У биз кузатиб турган нарсалар ҳақидаги муайян ғоялардан холи ҳолда ижтимоий ҳодисаларни табиий ҳодисаларга нисбатан анча кам даражада кузатиш мумкин дейди. Шунинг учун ижтимоий фан объектлари кўп жиҳатдан назарий конструкциялар ҳисобланади. У шу муносабат билан мавҳум тушунчалар сифатида кўриб чиқадиган уруш ва армия

ҳақидаги тасаввурларни эслатади. Бунда Поппер шуни қайд қиладики, ҳалоқ этиладиган одамлар (аскарлар) аниқ жонзодлар ҳисобланади. Шу билан бир қаторда Поппер *методологик индивидуализм* тамойилини шундай таърифлайди: " ижтимоий назариянинг вазифаси социологик моделларни ясаш ва уларни дескриптив ёки номиналистик *атамаларда,* бошқача айтганда, *индивидлар*, улар дастурларини, умидларини, муносабатларини ва шу каби атамаларини таҳлил этишдан иборат".[426]

Кун — фандаги парадигмалар алмашинуви

Универсал фикрларнинг тажриба орқали тасдиқланишига доир позитивистик концепцияга қарши қаратилган танқидни қисқача қуйидаги шаклда ифодалаш мумкин. "Н" фаразни (масалан, *F=ma* шаклидаги ёки "ҳамма оққушлар оппоқ бўлади" деган универсал фикрни) ифодаласин. "У" оқибатни, яъни Н фаразидан мантиқий равишда келиб чиқадиган нарсаларнинг алоҳида ҳолатлари тўғрисидаги фикрлардан бирини ифодалайди (масалан, "муайян жойда, муайян вақтда биз кузатадиган аниқ оққуш *оппоқ* бўлади"). Бундай фикр (фараздан чиқарилган башорат) кейинчалик кузатув ёрдамида текширилиши мумкин. Агар бу фикр исботланадиган бўлса, унда биз рамзий шаклда қуйидагини оламиз:

$$\frac{\begin{array}{c}Н > I\\ I\end{array}}{Н}$$

(Н I ни ўзига тортади, У, бинобарин, Н мавжуд бўлади). Бироқ бу умумий аҳамиятга эга хулоса эмас. Шундай қилиб, Н ни тажриба орқали тасдиқлаш мумкин эмас.

Агар кузатилаётган алоҳида ҳолга тегишли фикр *нотўғри* бўлиб чиқса, унда биз қуйидаги шаклни оламиз:

$$\frac{\begin{array}{c}Н > I\\ -I\end{array}}{-Н}$$

(Н I ни ўзига тортади, I эмас, бинобарин, Н эмас мавжуд бўлади). Бундай хулоса умумий аҳамиятга эга бўлади. У, бинобарин, Н ни сохталаштириши мумкин. Шундай қилиб, умумий фикрлар сохталаштирилиши мумкин бўлган, лекин тажриба орқали тасдиқдан ўтказилмайдиган фикрлар ҳисобланади.

Бундай нуқтаи назарга қарши илгари суриш мумкин бўлган эътирозлардан бирини қуйидаги тарзда ифодалаш мумкин. Ало-

---

[426] *К.Поппер.* Историцизмнинг қашшоқлиги. С.Кудрина таржимаси. – М., 1993. С 157.

ҳида ҳоллар ҳақидаги фикрлар *қўшимча шарт-шароитлар* (А) билан биргаликда кўриб чиқиладиган фараздан олинадиган хулосалардир. Бундай шартлар, масалан, эксперимental ускуналарни ўз ичига олади. Шундай қилиб, бизнинг формула қуйидаги шаклга эга бўлади:

$$\frac{(H+A) > I}{-(H+A),\ \text{яъни}\ -H\ \text{ёки}\ -A}$$

(Н ва А Уни ўзига тортади, I эмас, бинобарин, Н эмас ёки А эмас мавжуд бўлади).

Бу шуни англатадики, ўз исботини топмаган оқибат (I) фаразнинг инкор этилишини (қайта кўрилишини) талаб қилмайди. У Н фаразни ёки А шартларни (қўшимча шартларни) инкор қилади. Агар биз бошқа ҳолларда унумли бўлган ва ҳозирги вақтда эса бизда муқобили бўлмаган фаразга эга бўлсак, унда уни инкор этиш асосли бўлмаслиги мумкин. Бир ёки бир нечта бошқа шартларни (А) ўзгартиришга ҳаракат қилиш бирмунча оқилона иш бўлиши мумкин.

Томас Кун (Thomas S. Kuhn, 1927—1996) ўзи таклиф этган илмий фаолиятнинг *тарихий-илмий* тасаввури асосида Поппернинг сохталаштириш ҳақидаги тезисини жиддий танқид остига олди. Кун айнан унинг назарияси олимлар амалда бажарадиган нарсаларни бирмунча аниқроқ баён қилиб беришини кўрсатишга ҳаракат қилди.

Кунга доир фан манзарасининг муҳим таркибий қисмлари парадигмалар концепцияси ва *нормал фан* билан *илмий инқилоблар* ўртасидаги муносабатлар концепциясидан иборат. Бундай манзарага биноан, текширилаётган фараз кўпчилиги ботиний бўлган тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуасига тегишли бўлади. Олимларнинг ўзлари танлаган илмий соҳа доирасидаги фаолиятга тайёргарлик жараёнида эгаллайдиган тадқиқотчиликка доир билимлари ҳам шулар қаторига киради (Илмий соҳа объектини ўрганиш нафақат кўплаб фактларни ўрганиш, шу билан бирга, тегишли илмий ҳамжамиятнинг тасаввур этиш ва фикрлаш усулларини, яъни унда қабул қилинган тушунчалар ва тадқиқотчилик меъёрларини ўзлаштириш билан ҳам боғлиқдир). Кун алоҳида илмий фаразнинг (тахминларнинг) муайян кенг миқёсдаги мажмуасига киритилганлигини қайд қилиш учун ана шу мажмуани ифодалаш мақсадида парадигма атамасини жорий қилади. Олим тадқиқотчилик жараёни давомида ана шу кенг миқёсдаги мажмуанинг айрим жиҳатлари хусусида мушоҳада юритиш ва ҳатто, уни ўзгартириш юзасидан у ёки бу даражадаги эҳтиёжни ҳис этиши мумкин.

Бундай мушоҳадалар ва текширишлар, Куннинг фикрича, *фан тараққиётининг инқилобий босқичи* бошланганини кўрсата-

ли. Олим ўзи қўллаётган тахминлар хусусида ҳеч қандай шубҳага бормасдан ўзига хос фаразлар (муаммолар) билан ишлайдиган *нормал илмий тадқиқотчилик даври* бу босқичга қарши туради. Ушбу тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуаси илмий тадқиқотнинг муҳимлиги ва тўғрилиги мезонларини ҳам ўз ичига олиши сабабли, Куннинг назарида, икки ёки ундан ортиқ парадигмаларни қиёслашда улар рационал жиҳатдан қиёсланмайдиган бўлиб қолади. Ана шундай сабабга кўра, бизнинг ушбу зиддиятни баҳолашимиз ва, оқибатда, унинг ечими натижасини илмий жараён сифатида тавсифлашимиз учун зарур бетараф позиция мавжуд бўлмайди. Кунга зид равишда айрим фан файласуфлари рад этилиши ёки инкор қилиниши мумкин бўлмаган (бундай шакллар ва меъёрлар рад қилиш ёки инкор этиш амалининг ўзи биланоқ назарда тутилади) ва у ёки бу тарзда барча парадигмаларнинг бир қисми ҳисобланадиган билимдонликнинг муайян универсал шакллари ва илмий тадқиқот ҳамда далиллашнинг меъёрлари мавжуддир, деб таъкидлашади (30-боб, Хабермасга қаранг).

Куннинг фандаги турли парадигмалар ўртасидаги "сакрашлар"ни қўллаб-қувватлаши сабабли, биз у билан ҳамфикр бўлгач, илмий тараққиёт тўғрисида ортиқча бир чизиқли ва юксалиб борадиган ривожланиш ҳақида гапиргандек сўзлай олмаймиз. Биз парадигма ичидаги билимнинг юксалиши тўғрисида бундай юксалишни бир парадигмадан бошқа парадигмага ўтиш билан боғламасдан гапиришимиз мумкин. Чунки биз эҳтимол тутилган тараққиётни баҳолашимиз учун қўлланадиган бундан ҳам юксакроқ бетараф позициянинг ўзи мавжуд эмас.

Куннинг назарида, шунингдек, иккита ҳар хил парадигма вакиллари ўртасида *ўзаро бир-бирини тушунишнинг* ҳар қандай шакли ҳам муаммолидир. Чунки ҳар бир парадигманинг тарафдорлари, табиийки, баҳсли объектни ўз тахминлари, яъни ўз парадигмаси нуқтаи назаридан кўриб чиқадилар. Натижада, коммуникация фақат ҳар хил парадигмаларга эмас, балки бир хил парадигмаларга амал қиладиган олимлар ўртасида юз бериши мумкин.

Куннинг нуқтаи назарини радикал тарзда талқин этиш бетараф кузатув тилининг мавжудлигини инкор этишга олиб келади. Чунки ҳамма маълумотлар аниқ парадигма орқали қайд қилингандир. Алоҳида парадигмага нисбатан бетараф турадиган қандайдир услуб бўлмайди. Бинобарин, мақбуллик (релевантлик), холислик ва ҳақиқатнинг барча мезонлари муайян парадигмага боғлиқ бўлади. Ҳар хил парадигмалардан юқори турадиган мезонлар бўлмайди ва ҳеч бир мезон ҳамма парадигмалар учун умумий бўла олмайди.

Агар юқорида айтиб ўтилган мулоҳазалар илмий фикрларнинг ҳақиқийлиги ва умумий аҳамиятга эгалиги ҳақидаги маса-

ланинг алоҳида парадигмага боғлиқ эканлигини англатса, унда биз оқибатда *релятивизм* ва *скептицизм* муаммосига дуч келамиз: ҳақиқат нисбий бўлиб қолади. Бироқ, бу — баҳсли нуқтаи назардир. Бу ўринда бизнинг олдимизда яна ўз-ўзининг қўлланилиш (самореференция) муаммоси кўндаланг бўлади. Агар ҳақиқатнинг нисбийлиги ҳақидаги скептик фикр универсал қўлланилиши мумкин, деб ҳисобланадиган бўлса, унда у шу фикрнинг ўзига нисбатан ҳам қўлланиладиган бўлиши керак. Бироқ бу ҳолда фикр ўзини ўзи инкор қилади. Агар бу фикр ўз-ўзига нисбатан қўлланилмайдиган, деб ҳисобланадиган бўлса, унда универсал ва парадигмаларга боғлиқ бўлмаган яъни, айнан ана шу фикрни ифодалайдиган тасаввур мавжуд бўлиши керак. (Позитивизмнинг радикал вариантларидаги самореференциянинг шунга ўхшаш муаммоларига эътибор беринг; ушбу бобнинг биринчи параграфи).

Куннинг ўзи бунчалик даражага боришини ўйламаган эди, лекин шунга ўхшаш дастурли бошқа фан файласуфлари, масалан, Пауль / Пол Фейерабенд (Paul Feyerabend, 1924—1994) очиқдан-очиқ релятивизм йўналишидан кетишди. Фейерабенд илмий услубнинг универсал қоидалари ғоясини рад қилади (машҳур иборага кўра, *anything goes* — тўғри келадиган нарсанинг ҳаммаси ҳам яроқлидир). Натижада, фан билан нофан (фан эмаслик) ўртасида фарқ қолмайди.

Шундай қилиб, парадигмалар тушунчаси Куннинг фан фалсафасида асосий тушунча ҳисобланади. Бироқ бу тушунча турлича талқин қилиниши ҳам мумкин. Шунинг учун унинг бир неча базисли маъноларга эгалигини қайд қилиш керак. Уларнинг бири онтологик тусга эга ва *"мавжуд нарса"* ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ (онтологиянинг муайян типи). Иккинчиси, методологик тусга эга ва *"яхши" тадқиқот меъёрлари* ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ (методологиянинг муайян типи). Бундан ташқари, яна бир маъноси илмий фаолиятдан *таълим бериш* жараёни мисолларнинг муҳимлигини кўрсатади. Парадигма тушунчаси кейинги маънога мувофиқ равишда олимнинг ижтимоийлаштирилиш жараёнига, яъни унинг муайян илмий ҳамжамиятга қўшилишига ҳам алоқадор бўлади, бундай қўшилиш жараёнида борлиқ (антология) ва услублар (методология) тўғрисидаги баҳсли тушунчаларни қўллаш борасида ваколатлар орттирилади. Амалиётга асосланган *"пинҳоний" тажрибанинг* бундай типи Витгенштейннинг кейинги босқичдаги фалсафасида ҳам фундаментал роль ўйнайди (Шунингдек, Аристотелнинг "амалиётда орттириладиган ҳаётий оқиллик" га қарашлари билан ҳам таққосланг).

Витгенштейн – фалсафа амалиёт сифатида

Принципиал жиҳатдан сохталаштириладиган ва принципиал жиҳатдан сохталаштирилмайдиган фикрлар ўртасидаги фарқ эпистемик жиҳатдан идрок этилган фикр билан эпистемик жиҳатдан беҳуда фикр ўртасидаги фарқнинг адекват мезони сифатида амал қила олмаслигига қараб, ушбу кейинги фарқни қандай фарқлаш мумкин, деган савол туғилади. Ушбу саволга жавобни инглиз-америка фалсафасининг йўналишларидан бири таклиф этади, бундай йўналиш қисман Людвиг Витгенштейн (ludwig Wittgenstein, 1889—1951)нинг сўнгги пайтдаги асарлари таъсирида шаклланган. *Таҳлилий фалсафа* деб аталадиган бу мактаб табиий тилдан фойдаланишнинг турли вазиятларини таҳлил этишдан иш бошлайди, яъни тилнинг фақат дескрептив мазмунини таҳлил этиш доирасидан четга чиқади. Агар лингвистик иборалар биргаликда қўлланилса, улар *идрок этилади*. Уларнинг беҳудалиги *биргаликдаги* лингвистик қўлланишдан узилиш сифатида тушунилиши керак.

Бундай ёндашув оқибатларини қисқача кўриб чиқамиз.

Аввал бошданоқ айтиш мумкинки, таҳлилий фалсафа мантиқий атомизмдан фарқли равишда тил билан воқеликнинг ўзаро бир хилдаги мувофиқлиги ҳақидаги тезисдан воз кечади. Бинобарин, бундай фалсафа принципиал тўғри бўлган фақат биттагина ўзига хос тил, яъни айнан табиий фанлар тили мавжуд деган фикр билан келишмайди. Таҳлилий фалсафа сўзлар ва гаплар ранг-баранг тусдаги турлича функцияларга эга, деб таъкидлайди. Масалан, "бешта қизил олма" сўзлари контекстга қараб турлича маънога эга. Сотувчи ҳузурида айтилган бундай сўзлар харид қилишга доир хоҳишнинг сўзлар орқали ифодаланиши каби амал қилса, ўқувчининг математика дарсида бу сўзларни талаффуз этиши арифметик масалага тўғри жавобни ифодалаши мумкин.

Бу фикрга солиштириш мақсадида шуни айтиш мумкинки, бир ёғоч парчасининг ўзи шоҳмот ўйинида (масалан, пиёда сифатида) ёки шашка ўйинида (шашка сифатида) ишлатилишига қараб икки хилдаги нарса бўлиши мумкин. Ушбу ёғоч парчасининг нима эканлиги ҳақидаги саволга фақат у ишлатиладиган аниқ ўйинни кўрсатган ҳолдагина жавоб бериш мумкин. Худди шунга ўхшаб бир сўзнинг ўзи турли контекстларда турлича маънога эга бўлади. Унинг маъноси ҳақидаги саволга фақат ундан фойдаланишнинг аниқ усулини кўрсатиб жавоб бериш мумкин.

Ажратилган ҳолда кўриб чиқиладиган сўзлар ва гаплар фақат *пинҳоний* маъноларга эга бўлади. Улар ўзига хос контекстга жойлаштирилгандагина ҳақиқий маъно касб этади. Шундай қилиб, биз айтишимиз мумкинки, *фойдаланиш маъно* белгилайди. Сўз ёки гап кўплаб контекстларга жойлаштирилиши мум-

кин бўлганлиги сабабли, сўз ёки гап кўплаб маъноларга эга бўлади.

Шундай қилиб, тил билан воқелик ўртасида ўзаро — бир хилдаги мувофиқлик йўқ. Шунингдек, дунёни у қандай бўлса, шу ҳолда акс эттирадиган ягона тўғри, "илмий тил" ҳам мавжуд эмас.

Идрок этилган фикр билан беҳуда фикр ўртасидаги кескин чегаралаш шундай саволни келтириб чиқаради: Қандай маъно ва қай тарздаги фойдаланиш назарда тутилаяпти? Кўпгина контекстларда тил дескриптив ҳолатда амал қилмайди. Шеъриятда ва маънавият соҳасида тил асосан ишларнинг ҳақиқий ҳолати ҳақидаги фикрлар учун қўлланилмайди. Шунинг учун биз тилимизнинг эмпирик фан тили талабларига жавоб бермайдиган қисмини эпистемик жиҳатдан беҳуда сифатида рад қилмаслигимиз керак. Бизнинг вазифамиз шундан иборатки, тилнинг шеъриятда, маънавий соҳада ва амалий ҳаётда турлича қўлланиладиган ноёб лингвистик фойдаланишни топа олишимиз керак.

Бинобарин, тил қўлланилишининг амалдаги контекстини ҳар сафар аниқлаб бориш муҳимдир. Кундалик турмушда контекстлар ва тилнинг қўлланишлари у ёки бу маънода идрок этилган бўлади. Шунинг учун табиий тилнинг реал ҳаётда қандай амал қилишини таҳлил этиш зарур. Шу маънода таҳлилий фалсафа "табиий тил фалсафаси" ҳисобланади.

Табиий тил фалсафаси сифатида маълум бўлган ҳаракат Вена тўгараги ва мантиқий эмпиризм (позитивизм) илгари сурган идеал тил дастурига антитеза сифатида 1930-йилларда Англияда вужудга келган. Эмпиристлар замонавий формал мантиқдан ва "идеаллаштирилган" тил деб ҳисобланадиган математик тилнинг замонавий физикада қўлланилишидан илҳомланиб турган бир пайтда табиий тил фалсафаси биз кундалик турмушда қўллайдиган ранг-баранг тил ифодалари таҳлилининг моҳиятини таъкидлар эди. Табиий тил фалсафасида қуйидаги йўналишларни ажратиб кўрсатиш мумкин: (1) аввало, Жорж Эдуард Мур (George Edward Moore, 1873—1958) вакил ҳисобланадиган соғлом мазмун фалсафаси (*Common-sense philosopyh*); (2) Витгенштейннинг охирги босқичдаги меросини, Жон Уиздомни (John Wisdom, 1904—1963) ва Норман Малкольмни (Norman Malcolm, 1911—1990) ижодини ўз ичига оладиган Кембриж мактаби ва (3) Гилберт Райл (Gilbert Ryle, 1900—1976), Стюарт Хэмпшир (Stuart Hampshire, 1914), Питер Стросон (Peter F. Strawson, 1919), Стивен Тулмин (Stephen Toulmin, 1922) ва Жон Остин ижодини (John L. Austin) ўз ичига оладиган Оксфорд мактаби. Уларнинг ҳаммасини математик ифодаланган табиий фанларда қўлланиладиган идеаллаштирилган тилнинг ва рамзий мантиқдан илҳомланган файласуфлар қўллайдиган идеаллаштирилган тилнинг муайян танқиди учун табиий тил таҳлилидан фойдаланиш бирлаштиради. Шундай қилиб, *табиий тил фалсафаси* вакиллари кундалик тилни ва *соғлом мазмунни* ҳимоя қилишади (феноменология билан таққосланг).

Остин табиий тилдан фойдаланишни батафсил таҳлил этиш асосида, унинг назарида, эътирозли ва ноаниқ талабларни қўйган файласуфларни танқид қилади (Локкнинг тилнинг аниқлаштирилишидан восита сифатида фойдаланган интеллектуал "тозалаш"и билан таққосланг). У табиий тил таъминлайдиган тушуниш асосида скептик тарзда метафизикани (ва позитивизмни) танқид қилган

ди. У айни бир пайтнинг ўзида фалсафий (назарий асосланган) скептицизмни барбод этишга ҳаракат қилди. Остин *дескриптив* ёки *баён қилувчи* (қайд этувчи) фикрларни ва *перформатив* деб аталадиган (муайян амални ижро этадиган) фикрларни фарқлар эди. "Мен сайр қилаяпман" деган ибора дескриптивдир (у ниманидир таъкидлайди). "Мен...га ваъда бераман" деган ибора айни бир вақтнинг ўзида муайян амалнинг ижроси ҳисобланадиган фикр бўлади (У амални ижро этади)[427]. Агар мэр расмий маросимда: "Мен бу кўчани "Штат йўли" деб атайман", деган гапни гапирса, унда у оддий баён қилмайди (дескрипция), балки амални бажаради, яъни кўчага ном беради. (Шуни қайд қиламизки, ҳамма нарса қандай бўлиши керак бўлган ҳолда бажариладиган ҳолат ишончлидир, яъни ижтимоий роллар ва вазифалар шунга ўхшаш маросимларда бўлиши лозим). Шундай қилиб, Остин тилдан фойдаланувчи билан лингвистик ибора ўртасидаги муносабатларга (ва тилдан фойдаланувчи ўз-ўзини ифода этадиган ижтимоий контекстга) эътиборни қаратади. Бундай муносабатлар психологик жиҳатдан тадқиқ этилиши мумкин. Бироқ Остин учун уларни ўрганиш фалсафий (концептуал) таҳлил вазифаси ҳисобланади. Тилдан фойдаланувчи билан лингвистик ибора ўртасидаги муносабат тадқиқини кўпинча "прагматик" деб аташади (тил тузилишининг тадқиқини "синтактик", тилнинг ҳар хил мазмуний моҳиятлари тадқиқини эса — "семантик" деб аташади.) Агар шу атамалардан фойдаланилса, унда айтиш мумкинки, Остин фалсафий маънодаги прагматика билан қизиқади. Урушдан кейинги даврдаги фалсафада Остин, бинобарин, лингвистик фалсафа ва нутқга оид ҳаракатлар фалсафасига томон бурилишда (лингвистик ёки прагматик бурилиш деб аталадиган бурилишга) энг асосий фигура сифатида иш тутади. Нутқга оид ҳаракатларнинг ҳар хил турларини яхшироқ таҳлил этиш ва тушуниш учун Остин уч *карралик концептуал схемани ишлаб чиқади*, унда *локутив, иллокутив* ва перлокутив нутқга оид ҳаракатлар фарқланади. Нутқга оид ҳаракатнинг перлокутив кучи сабабли муносабатлар билан боғланган. Масалан, мен "сизнинг орқангизда қўл гранатаси ҳар қандай лаҳзада портлаб кетиши мумкин", деб гапирсам, шу иборанинг талаффуз этилишиёқ сизни қочиб қолишга мажбур қилиши мумкин. Мен бу гапни айтиш билан сизнинг ҳаракат қилишингизга "сабабчи" бўламан. Нутқга оид ҳаракат, шу тарзда, перлокутив кучга эга бўлади. Гарчи сиз ҳатто қочиб қолмасангиз ҳам, мен барибир шу гапни айтиш билан сизни огоҳлантирдим. Бошқаларни огоҳлантириш учун қабул қилинган битимларга мувофиқ, шунингдек, мен сизни огоҳлантирганлигим сабабли сизнинг яродор бўлишингиз учун айбни ўз зиммамдан соқит қилиш учун ҳатто, сиз мен билдирган хабарни эътиборсиз қолдирсангиз ҳам, менинг нутқий ҳаракатим муваффақиятга эришган бўлади. Нутқий ҳаракатнинг иллокутив кучи, шу тарзда, сабабли эффектларнинг эмас, балки битимларнинг амалга оширилиши билан боғлиқдир. (Қуйидаги параллелга эътибор беринг: мэр сабабли эффект туфайли эмас, балки битимларга мувофиқ кўчага ном беради). Нутқий ҳаракатларнинг локутив жиҳати биз фикрнинг мазмуни деб аташимиз (ифодаланиши орқали) мумкин бўлган нарсага асосланади. Биргина нутқий ҳаракатнинг ўзини учта жиҳат орқали турлича тавсифлаш мумкин[428].

Нутқий ҳаракатлар назарияси кейинчалик америкалик файласуф Жон Сёрл (John R. Searle, 1932) томонидан ривожлантирилди[429]. Сёрл нутқий ҳаракатлар

---

[427] Қаранг: *J. Austin*. How to do Things with Words. – Oxford, 1962.

[428] Хабермас *коммуникатив амаллар* билан *стратегик амаллар* ўртасидаги фарқ фундаментал фарқ бўлиб хизмат қиладиган нутқий ҳаракатларнинг умумий назарияси доирасида иллокутив жиҳатлар билан перлокутив жиҳатлар ўртасидан фарқлашни ўтказади. 30-бобга қаранг.

[429] *J. Searle* Speech Acts. – Cambridge, 1964. Тўртинчи бобнинг русча таржимасига қаранг: *Д. Сёрл*. Референция как речевой акт. Т. Радзиевская таржимаси. — Қуйидаги китобда: Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII — М., 1982. – С. 179—202.

иллокутив кучга эга деган ғоядан бошлаб муваффақиятли нутқий ҳаракатлар учун қоидаларни, яъни улар учун *конститутив* (нафақат регулятив) бўлган қоидаларни топишга ҳаракат қилади. Соддароқ қилиб айтганда, шоҳмот қоидалари шоҳмотдаги юришлар учун *конститутив* ҳисобланади, чунки шоҳмотдаги якка ҳаракатлар, якка юришлар фақат ана шу қоидалар туфайли амалга ошириладиган амаллардир. Бироқ "хонада чекилмасин" деган тақиқ фақат мавжуд бўлиб турган феъл-атворни, чекиш ёки чекмасликни тартибга солади ва ўзўзидан бундай феъл-атвор типларининг мавжуд бўлиши шарти ҳисобланмайди. Сёрл топишга ҳаракат қиладиган нутқий ҳаракатлар учун қоидалар, масалан, бизнинг одамларнинг ҳаққонийлиги тўғрисидаги оддий тахминларимизга; биз одатда одамлар ўзлари гапираётган нарсаларнинг мавжудлигини назарда тутадилар деб ўйлашимизга; роллар ва институтлар одатда шундайки, одамларнинг нутқий ҳаракатлари идрок этилган бўлади, деб ҳисоблашга асосланади. Биз мэрнинг: "Мен бу кўчани "Штат йўли" деб атайман", деган гапини эшитганимизда одатда мэр нима ҳақида гапираётганини англаб турибди; у ном берилаётган кўчанинг мавжудлигини назарда тутади; у расмий ҳаракатни амалга оширувчи мэр ҳисобланади, деб назарда тутамиз. Нутқий ҳаракатлар инсоний муомалалар идрок этилган ва муваффақиятли бўлганида, бу айнан конститутив қоидалар туфайли юз беради (биз уларни гапирганимизда ва эшитганимизда уларни ўз-ўзидан юз бераверадиган ҳоллар деб кўпинча бу ҳақда ўйламаймиз). Нутқий ҳаракатлар учун бундай пинҳоний қоидалар тил орқали муоалада бир-бирини тушуниш қобилиятининг конститутив шартлари мақомига эга бўлади. Албатта, бизнинг бир-биримизни тўғри тушунмаслигимизга олиб келадиган ҳар хил омиллар амалда мавжуддир. Кўпинча бу битта ёки бир неча шундай қоиданинг атайлаб қилинган ёки тасодифий бузилиши туфайли юз беради. Ҳаққоний суҳбат, аввало, ёлғонга нисбатан ҳаққоний деб тушунилиши сингари (чунки ёлғончи ёлғон сўзлай олиши учун уни суҳбатдоши ҳақиқатни гапираяпти, деб тахмин қилишини назарда тутиш керак) бундай қоидалар ҳам уларнинг бузилишига нисбатан бирламчи ҳисобланади. Бундай қоидаларнинг тез-тез бузилиши шубҳа ҳам қилинмайди, инкор ҳам этилмайди. Шу муносабат билан Сёрл "институционал фактлар" (*institutional facts*) деган атамани ҳам татбиқ этади. У бундай атама билан мабодо айрим институционал тузилмалар ичида жойлаштирилмаса, мавжуд бўлмаслиги мумкин бўлган ижтимоий фактларни ифодалайди. Шундай фактларни "ҳосил қиладиган" нутқий ҳаракатлар учун қоидалар бундай тузилмаларга мисол бўлади. (Институционал фактлар концепциясининг) анологи сифатида қўпол фактлар (*brute facts)* концепцияси Элизабет Анскомб (Elizabeth Anscombe, 1919) томонидан ривожлантирилди[430].

Хўш, бундай ҳолда нима беҳуда ҳисобланади? Бу, аввало, идрок этилган табиий тилнинг нотўғри қўлланилишидир. Таҳлилчи-файласуфларнинг фикрича, классик фалсафий муаммолар кўпинча ана шундай нотўғри ишлатиш натижаси бўлади. Биз бундай муаммолар билан шуғулланар эканмиз, бир контекстда идрок этилган сўзларни мутлақо бошқача, уларга тўғри келмайдиган контекстда ишлатамиз[431]. Бу тарздаги ишлатиш шашка ўйинини шоҳмот ўйини билан чалкаштиришга ўхшайди. Агар автобусни кутаётган киши биздан автобуснинг қачон жўнашини билиш ёки билмаслигимизни сўраса ва биз "мен аниқ

---

[430] *E. Anscombe.* On Brute Facts. Analysis. 1958, Vol.18.

[431] Масалан: G. *Ryle.* Dilemmas. — London, 1964. — асаридаги "Ахиллес ва тошбақа" апорияси таҳлилини қаранг.

Оир нарсани билмайман", деб жавоб қилсак, унда биз тилдан иотўғри фойдаланган бўламиз. Биз берган жавоб берилган саиол *контекстида* маънога эга бўлмайди. Савол берган киши "билади" сўзини қўллашда ишлатган усул идрок этилган усулдир. У автобусни кутиш контекстига мувофиқ келади. Бироқ бизнинг ушбу сўзни жавобда қўллашимиз мутлақо бошқача контскстни, яъни айнан одатда эпистемологах тушунчалар муҳокама қилинадиган контекстни назарда тутади. Табиий тил фалсафасининг бундан ҳам радикалроқ кайфиятдаги вакили ҳатто, лшстемология ва скептицизмнинг муайян тури ҳақидаги фалсафий бахслар ҳам кундалик турмушда бизнинг идрок этилган сўзларни улар мансуб бўлмаган назарий контекстларда қўллашимиздан иборат фактнинг ифодаларидир, деб таъкидлаган бўлур эди. Ана шу сабабли ҳам мураккаб фалсафий муаммолар келиб чиқади.

Андазавий таҳлилий тезис га биноан, классик онтологик таърифлар лингвистик дистинкцияларнинг нарсаларга проекциялари ифодаларининг худди ўзидир. Масалан, Аристотель борликдан топган категориялар охир оқибатда, соддаларча ўйлашганидек, нарсаларнинг ўзларининг хусусиятлари эмас, балки тилнинг дистинкцияларидир. Масалан, субстанция билан хусусият ўртасидаги фарқ фақат грамматик субъект билан предикат орасидаги лингвистик дистинкциянинг нарсаларга проекциясидан иборатдир.

Шу тариқа, баён қилинадиган табиий тил фалсафаси номинализмнинг муайян турига айланади. Бироқ иш шунчаки оддийгина кечмайди. Биз тез орада кўрамизки, тил ўйинлари деб аталадиган ўйинларнинг марказий ғояси тилнинг лингвистик иборалар, вазифалар ва объектлар тил билан воқелик ўртасидаги фарқни йўқотиб юборадиган умумий уфқни шакллантирадиган "нутқий ҳаракатлар"ларга қўшилган бўлишини фараз қилади. Шунинг учун биз, бир томондан, дистинкцияларга эга тилга ва бошқа томондан, эпистемологик жиҳатдан мустақил бўлган нарсаларга эга бўламиз, деб таъкидлаш тўғри бўлмас эди.

Таҳлилий фалсафа нафақат таҳлил этишни, шу билан бирга, "даволаш"ни ҳам хоҳлайди. У табиий тилнинг нотўғри ишлатилиши оқибатида келиб чиқадиган лингвистик чалкашликка қарши "терапия"ни ўтказишга ҳаракат қилади. Таҳлилчи файласуфлар, масалан, Витгенштейн бундай терапияни классик метафизик муаммолар учун айниқса му\им, деб ҳисоблайди. Фалсафани терапия сифатида тушуниш антиметафизик йўналишга эга. Ана шу пайтгача таҳлилчи файласуфлар билан мантиқий эмпирицистлар ўртасида ҳамфикрлик мавжуд эди. Бироқ таҳлилчи файласуфлар Витгенштейн изидан бориб, фалсафани терапия сифатида кўриб чиқишар экан, улар ҳам фалсафа тезислар ва нуктаи назарлар шаклидаги жавобларни бермайди,

деб фараз қилишади. Фалсафани терапевтик маънода тушуниш шуни англатадики, унинг ўзи қандайдир фикрларни шакллантирмасдан лингвистик (концептуал) жумбоқларни ечадиган *фаолиятга* айланиб қолади. Бу ўринда таҳлилий ёндашув Сукротча услуб билан муайян яқинликни кўрсатади.

Терапевтик услуб ҳар хил лингвистик контекстларда нимани айтилиши мумкину, нимани айтилиши мумкин эмаслигини *кўрсатишга* ҳаракат қилади. Умуман, бундай услуб шундай фараз қиладики, муайян тил ҳамжамиятида яшовчи шахе, албатта, ана шу ҳамжамият доирасида идрок этилган тил фаолиятининг қоидаларидан пинҳоний равишда хабардор бўлади. (Бундай билимсиз тил ҳамжамияти мавжуд бўлмайди). Фалсафий лингвистик таҳлил ва далил-асослар ёрдамида лингвистик фойдаланишнинг сўзлар орқали ифодаланмаган қоидаларини кўрсатиш билан пинҳоний аниқ ҳолатга айлантиришга уринади. Шундай қилиб, айтиш мумкинки, табиий тилнинг базисли қоидалари ўзига хос олий инстанция сифатида амал қилади: агар тиддаги иборалар ана шу қоидаларга мувофиқ келсагина, идрок этиладиган бўлади.

Хўш, базисли қоидаларнинг ўзи нима деган масала юзасидан ҳам тафовутлар чиққанида биз кимни ҳақ деб биламиз? Биз табиий тилда "етти сони яшил бўлади" дейиш беҳудадир, чунки бундай дейиш сонларга нисбатан ранг берилмайди деб қарайдиган базисли қоидага зиддир, деган фикрни яна бир бор таъкидлаш билан бу масалани ойдинлаштиришимиз мумкин. Биз ана шу гапни талаффуз этишда ҳис этадиган беҳудалик туйғуси муайян тарзда ушбу базисли қоидани эслатади.

Бошқа таҳлилчи файласуфлар, масалан, Гилберт Райл лингвистик таҳлилни бирмунча конструктив равишда қўллайди.[432] Тушунчаларимизнинг идрок этилган тарздаги бирлашиш усулларини тушунтириш билан тил ва феноменларнинг аслида нимадан иборат эканлигини анча аниқроқ англаб олишимиз мумкин. Бундай услуб шундай фараз қиладики, таҳлилий жиҳатдан идрок этилган тажриба ёрдамида биз қандай тушунчаларнинг ич-ичидан бир-бири билан боғланганлиги ва қандай тушунчаларнинг бирлаша олиши мумкин эмаслигини (яъни улар учун бирлашиш натижаси беҳудадир) аниклашга ҳаракат қиламиз. Масалан, ҳаракат тушунчаси ҳаракат қилувчи шахе ва ният тушунчалари билан зарурий боғланган, сон тушунчаси эса ранг тушунчаси билан идрок этилган тарзда қўшилиб кетиши мумкин эмас.

Райлнинг нуқтаи назарига амал қиладиган бошқа таҳлилчи файласуфларда антиметафизик йўналиш унчалик аниқ ифодаланмайди. Таҳлил классик тадқиқот предметларини, масалан,

У Кук. ТНе Сопсер! оГтшс! (1949).- Ьопс1оп, 1990.

"\аракат нима-ю ёки инсон дегани нима" тўғрисидаги масалаларни тушуниш воситаси бўлиб хизмат қилади (Қаранг: масалан, Хэмпшир ва Стросон[433]).

Витгенштейн *Фалсафий тадқиқотларида (РкИо$орМса1 УпуеМщаНот,* 1953) тилни унинг фойдаланилишидан ич-ичидан ажратилмайдиган ҳолат тарзида таҳлил қилади. Тил тилга дойр ўйинлар, яъни тил билан унинг фойдаланилиши яхлитликни ташкил этадиган ранг-баранг аниқ лингвистик конто кстлар тарзида тушунилади. Баққоллик дўконидан бешта кизил олмани харид қилиш ёки қурилиш майдончасида ёруглик чақнашининг келиб чиқиши ҳақидаги саволга жавоб беришга дойр илтимосга ўхшаш тил ўйинида нарсалар билан тил ўртасида ташқи алоқа бўлмайди. Ҳодисалар тил ўйинига қўшилганлиги сабабли фақат ана шу тил ўйини тушунчалари орқали қониқарли тарзда баён қилиб берилиши мумкин. Уз навбатида, тушунчалар ҳам фақат ана шу тил ўйинига қўшилганлиги томоиидан олинган ҳодисалар орқалигина маъно-мазмунга эга бўлади. Тил ўйинлари кўп ёки кам маънода бир-бири билан кесиτиб ўтадилар. Ана шундай кесишишга қараб уларнинг қоидалари кўпроқ ёки камроқ ноёб ёки бир неча ўйинлар учун умумий бўлади. Шу сабабли турли тил ўйинларидаги лингвистик иборалар, ҳатто, агар улар ўртасида аниқ ифодаланган умумий ўхшашлик бўлмаса-да, қандайдир умумий маънога эга бўлиши ёки *оилавий ўхшашликлар (ўатИу гезет ЫапсеУ* деб аталадиган ўхшашликни намоён қилиши мумкин.

Витгенштейн бу вазиятни тилларга дойр бошқа барча ўйинларни ўз ичига оладиган бирмунча юксакроқ даражадаги тил ўйинига мурожаат этмасдан ҳам изоҳлаб беришим мумкин, деб ҳисоблаган эди. У бундай тил ўйини, яъни кундалик ҳаётдаги барча тил ўйинларини (шу жумладан, фан тилини ҳам) тушуниш учун асос (дойра) бўла оладиган муайян универсал тил ўйини ғоясини инкор этади (бу шуни англатадики, Витгенштейн унинг ўзи лингвистик маънода ҳакам бўлиши керак бўлган ҳолатдан муайян маънода ўзини тутади. Бироқ бундай позиция, барибир бахсли ҳисобланади).

Витгенштейннинг издошларидан бири, Питер Уинч (Регег \\чпсп, 1926) тил ўйинлари гоясидан алоҳида ижтимоий фанлар фалсафасини ишлаб чиқиш учун фойдаланган эди.[434] У жамиятнинг идрок этилиши тил ўйинлари тўпламини тушуниб олишга ўхшашдир, деган фикрга асосланади. Ўз навбатида, тил ўйинини тушуниб олиш уни бундай ўйинга хос бўлган тушунчалар ва қоидаларнинг идрок этилишини англатади. Бунда бошқача тушунчалар ва қоидаларни — айтайлик, фараз қилув-

[433] 5. *НатрьЫее.* ТЬопщМ аш1 АсИоп (1959).— Ьопйоп, 1960, *Р.З/гажоп.* Упс1мс1иа1§ (1959), - №ж Уогк, 1963.

[434] *П.Уинч.* Идея социальной науки и её отношение к философии. —М.: 1997.

чи сабабга дойр изоҳларни қўллаш мумкин эмас. Уинч идрок этишга асосланадиган ижтиимоий фан ғоясининг ифодаловчиси ҳисобланади. Шундай қилиб, у турли аниқ тил ўйинларига нисбатан метаназария мақомига эга бўлган тил ўйинлари ғоясини таклиф этади.

Хўш, тил ўйинлари қоидалари қайси маънода биз улардан воз кечишимиз, қайси маънода эса бундай қила олишимиз мумкин бўлмайдиган ҳолатда бўлади? Биз барча тил ўйинлари учун воз кеча олишимиз мумкин бўлмайдиган зарур бир жиҳатни ҳосил қиладиган муайян базисли тил қоидалари мавжуд, деб ҳисоблашимиз ҳам мумкин. Бунда биз фикран уларнинг нима эканлигини фараз қилишимиз ва уларни қўллаганда улар тўғрисида шу маънода сўз юритишимиз мумкин. Натижада, биз лингвистик фалсафанинг муайян бир трансцендентал варианти, яъни айнан: тил умуман лингвистик идрок этиш учун конститутив бўлган ва барча идрок этилган тиллар олий шикоят суди ролини бажарадиган айрим умумий, зарурий қоидалар ёки тамойилларга эгадир, деган ақидага келамиз. Агар иш шу ҳолатда бўладиган бўлса, унда биз лингвистик идрок этишнинг айрим умумий базисли мезонларига ҳам эга бўламиз.

Шунга ўхшаш фикрларни биз Ноам Хомский (Чомски)нинг (N03111 Спот8к1, 1928) универсал грамматика назариясида учратганмиз. Тилнинг базис таркибини у универсал эпистемологик тузилма, деб изоҳлайди. Бу эса оддий ва аниқ тил машклари доирасидан ташқарига чиқишни истамаган Витгенштейн позициясидан йироқдир.

Агар онглилик мезони тилдан *фойдаланиш* билан боғлиқ бўлса, тил билан фойдаланувчи орасидаги муносабат қай тарзда намоён бўлади? Тил ундан фойдаланувчи, субъект билан *зарурий равишда* боғлиқ эмасми? Тилдан фойдаланувчилар ҳақида интерсубъектив ва ижтимоий-тарихий жиҳатдан нима дейиш мумкин? Ахир тил биологик хусусият каби авлоддан авлодга ўтмай, бошқалар билан мулоқот жараёнида ўзлаштирилади-ку! Бу муаммолар тилнинг сўзловчи ва англовчи субъектга бўлган ички муносабатига, қолаверса, тарихий ва ижтимоий ҳамжамиятга дахлдор бўлиб, бизни лингвистик фалсафага хос бўлган ендашувга мое бўлиб, феноменология ва экзистенциализмга томон бошлайди.

Феноменология ва экзистенциализм — Гуссерль ва Сартр

Феноменология бир жинедан таркиб топган оқим эмас. Оқим асосчиси Эдмунд Гуссерль (Ейгтшпс! Ни8§ег1, 1859—1938) уни бутун умри давомида ривожлантирган. Феноменология оқимига мансуб, деб ҳисобланган олимлар орасида ҳам катта тафовут бор. Мартин Хайдеггер (Магип НеМе^ег, 1889—1976), Жан

Поль Сартр (Сеап Раи1 Байте, 1905—1980) ва Морис Мерло-Понти (Маипсе Мепеаи Ропгу, 1907—1961) ҳам шулар жумласидан. Бироқ Сартр бир вақтнинг ўзида экзистенциализм оқими иамояндаси ҳамдир.

Даставвал феноменологиянинг қисқача шарҳи билан танишсак.

Феноменология (мазмуни: феноменлар еки ҳодисалар назарияси) — шундай фалсафий мактабки, унда ҳодиса ва воқеалар *қандай бўлса,* шундайлигича *таърифланади.* Унинг танқидий тиғи фақат табиий фанлар томонидан таърифланган ҳодисаларнигина ҳақиқий деб қарашга қарши йўналтирилган. Феноменология кундалик ҳаётда бизни ўраб турган нарсаларни улар бизга қай тарзда намоён бўлса, шундайлигича қабул қилишга ундайди. Масалан, қалам ёрдамида ёзамиз, демак, феноменологик нуқтаи назардан буюм ундан қандай фойдаланишига кўра таърифланади. Феноменологик танқид фикрича, қаламни атомларнинг муайян йиғиндиси деб тушуниш хатодир. Шу жиҳатдан феноменология дунёни бутун ранг-баранглиги, бутун сифатлари билан қайта тузишга интилади, деб тушунишимиз мумкин. Бу оқим илмий онтологияга асосланган бир ўлчамли стандартлаштиришга, яъни табиий фанларгина буюмларни аслида қандай бўлса, шундай шарҳлайди, деб ҳисоблайдиган назарияга қаршидир.

Бу ўринда биз таҳлилий фалсафадаги каби тил машқдарига ўхшаш ҳолатларни кузатамиз. Яъни, турли лингвистик контекстлар ранг-баранглиги тўғрисидаги қарашлар фақат фан тушунчалари тўғрилиги тўгрисидаги тасаввурни рад этади: лингвистик мазмун контекстга қараб белгиланади. Бироқ, феноменологик таърифларда тил эмас, балки ҳодисалар марказий ўрин тутади. Бироқ феноменологияда ҳам табиий илмий тушунчалардан фойдаланишгина тўғри деб ҳисобланадиган мутлақ нуқтаи назар танқид остига олинади.

Айни пайтда шуни қайд этиш лозимки, таҳлилий фалсафа ҳам, феноменология ҳам табиий фанларга *қарши* эмас. Улар фақат табиий-илмий тушунчалар билан қамраб олиниши мумкин бўлган фалсафий назариянигина танқид қилади.

Феноменология кўпинча оддий воқеларни таърифлайди: дон янчиш, от тақасини қоқиш, хат ёзиш. Булар ҳақида *ҳаётий олам {ЬеЬетшН)* ҳақидаги каби фикр юритади. Яъни биз яшаётган олам ундаги кундалик буюмлар ва фикрлар, ҳодисалар (феноменлар) ҳамда лингвистик ифодалар кўзда тутилади. (Тил нуқтаи назаридан синтактик ёки семантик маънолари эмас, прагматик маънодаги машкларига солиштириб кўринг). Демак, тилдан фойдаланувчилар каби фойдаланилган тил *ҳаётий дунёнинг* бир қисмини ташкил этади.

Феноменология *ҳаётий дунёни* илмий тасаввурнинг муқобили сифатидагина илгари сурмайди. Ҳаётий дунё эпистемологик

устуворликка эга. Фанлар айни *ҳаётий дунё* туфайли юзага келган. Улар тарихан *ҳаётий дунёдан* фарқли пайдо бўлган фикр нотўғри. Айнан у трансцендентал маънода илмий фаолиятга имкон яратади.

Демак, феноменология (масалан, Гуссерлда) Европа илмий тараққиётининг давомчиси бўлиб, унда фалсафа худди фан каби оқилоналикни мақсад қилиб кўзлайди, феноменология эса илм-фаннинг базис муаммоларини ёритиш ва тушунтириш билан шуғулланади. Агар Гуссерл таърифидан фойдаланиладиган бўлса, "трансцендентал феноменология", бошқача айтганда "фалсафа жиддий фан сифатида" илм-фанни "Европа фанлари таназзули" шароитида қўллаб-қувватлайди. Феноменологиянинг фандаги илмий жиҳатларни сақлаб қолишга йўналтирилган ҳаракатлари *ҳаётий дунёни* кашф этиш ва батафсил ўрганиш, уни фанлар моҳиятининг асоси ва тафаккурга ички интилиш (telos) сифатида изоҳлашдан иборат.

Феноменология, юқорида таъкидланганидек, нафақат ҳолатларни, яъни кундалик буюмларни, балки кишиларнинг истак-хоҳишларини турли контекстда қандай намоён бўлса, шундайлигича изоҳлайди. (Феноменология индивиднинг ички кечинмаларини шеърий тарзда изоҳлаш билан шуғулланмайди). Унинг чуқур маъноси *ҳаётий дунё* шартларини, шу орқали унинг мавжудлигини таъминлашдан иборат. Яъни унинг борлигини таъминловчи *туб шартларни* аниқлашдан иборат. (Яна бир бор шахмат ўйинига солиштиринг: шахмат қоидалари турли кучли ва кучсиз юришлар моҳиятини ташкил этади). Бу ерда лингвистик таҳлилдаги каби муайян трансцендентал-прагматик асослаш мавжуд. Қайд этиш мумкинки, бу турдаги трансцендентал фалсафа *тил-амалиёт яхлитлиги* учун кўпроқ ёки камроқ даражада ўзгарувчан омилларни талаб этади. Шуниси билан у Кантнинг *битта субъектни* талаб этувчи фалсафасидан ажралиб туради.

Ҳаётий дунё таркибини изоҳлаш муайян эпистемологик мақсадга эга. Бунда *ҳаётий дунёнинг* амалий табиатга эгалиги, унинг мақсадга йўналтирилган вазифа ва хатти-ҳаракат меъёрлари орқали намоён бўлиши муҳим аҳамият касб этади. Шу туфайли эпистемологик муаммолар *хатти-ҳаракатлар* пассив ҳиссий тажрибада контекстида (вазифалар, меҳнат, ўзаро таъсир) муҳокама қилинади. Қилаётган ишни билиш фундаментал маънода изоҳланади. У фақат ҳиссий таассуротларга тенглаштирилиши мумкин эмас. Масалан, ўтин ёрар эканман, мен ҳиссий тарзда нима қилаётганимни биламан. Яъни, мен қўлимнинг ҳаракати ҳақидаги тассавурим унга фақат ташқаридан қараб, уни нима қилаётганини англашдан иборат бўлмайди. Албатта, ўтин ёришда қўлимга қарайман, лекин қўлимни ташқаридан кузатиш ҳаракат контекстининг бири қисмидир, бунда қўл ҳаракатини анг-

лаш мен уни ташқи бир объект сифатида кузатишимдан фарқ қилади[435].

Феноменологиянинг ибтидоси пассив ҳиссий таассуротлар ёки соф тафаккурдан эмас, эпистемологик тарзда хатти-ҳаракатимиздан бошланғани унда объект ва субъект ўртасидаги боғлиқлик нарсаларни аниқлаш ва индивиднинг *(personal identity)* ўзига ўхшашлиги билан боғланиб кетганини англатади. Амалиётчи сифатида одам фаолиятда бевосита иштирок этади. Бу ерда объект ва субъектга мутлақ бўлиниш йўқ. Ҳодисалар муаяйн вазиятда ўзини қай тарзда намоён қилса, шундайдир. Ҳаракат вақти мобайнида айнан фаолият кўрсатаётган одамнинг онги узлуксизлик ва ўзига ўхшашликни таъминлайди. Буюмлар муаммоси (ташқи олам, "моддий субстанция") ва субъект (Беркли ва Юм таълимотидаги "ментал субстанция") билан солиштиринг.

Ҳаракат таърифидан бошланадиган феноменологик таърифлар ижтимоий фанлар ва улардаги принципиал мунозаралар нуқтаи назаридан қизиқарлидир. Хатти-ҳаракат тушунчаси ва у билан боғлиқ ҳаракатланаётган одам, ҳамкор ва ҳаракат объекти мақсади тушунчаларига асосланган ҳаётий контекстларнинг феноменологик таҳлилида ҳаракатланаётган одам томонидан қўлланиладиган категориялар ёрдамида ифодаланиладиган фаолият соҳалари асосий деб ҳисобланади. Шу тариқа, феноменология ижтимоий тадқиқотлардаги тушуниш ёндашуви билан боғлиқ бўлиб, тушунтириш ёндашувига зиддир. Феноменологик таҳлил тил машқлари асосида жамият таҳлилига ҳам мосдир (Уинч).

Айтилганидек, феноменология кўпроқ даражада нафақат таърифланган вазиятларни, балки унинг мазмунини ташкил этувчи элементларни излаб топишга интилади. Шу туфайли ҳар қандай пайтда мантиқий тафаккурнинг қай даражасида эканлигимизни англаш муҳим аҳамиятга эга. Масалан, Сартр *Борлиқ ва Йўқлик* (*L Entre et le Neat*, 1943) асарида эрк ҳақида фикр юритар экан, у эркнинг конституцияловчи маъносини кўзда тутади. Эркинлик хатти-ҳаракат учун зарур логистик мақомга эга: ҳаракат қилмоқ дегани у ёки бу маънода мақсадли ҳаракатни англатади (*intentionally*). Ҳаракат шуни *тақозо қиладики*, биз вазиятни боридан кўра бошқача бўлиши мумкинлигини кўрамиз, унинг муқобили ҳам мавжуд, муқобил бўлганда ҳам ижобий муқобил ва биз уни ҳаракатларнинг махсус узвийлиги ёрдамида амалга оширишимиз мумкин. Бошқача айтганда, ҳаракат мавжуд борлиқдан устун бўлиб, у бошқача ҳолатдаги мавжудликдан устундир (="ижобийлик" гегелча маънода). Бу

---

[435] Ўтин ёраётган биров ўз қўлига четдан назар солиб, нимани англайди? Оёғимни *ўзим кўтарар эканман (ўз ҳаракатим натижасида), буни доктор кичкина болғачаси билан* тиззамга урганида оёғимнинг кўтарилишини кузатиш (билиш) ўртасидаги фарқни эсланг.

маънода тахминий нарса мавжуд нарсадан устувордир, тахминий нарса — бу ҳали ҳақиқий бўлмаган нарсадир, бироқ у ҳаракат ёрдамида амалга оширилиши мумкин. Агар биз интилишимиз самараси ўлароқ атрофимиздаги вазият у ёки бу жиҳатдан бошқача бўлиши мумкинлигини билсак, биз ҳаракатланишга қодир бўлмаймиз. (Ишчилар азоб чекаётганликлари учунгина қўзғолон қилмайди. Улар, биринчидан, азоб чекаётганликларини, иккинчидан, вазият бошқача ҳам бўлиши мумкинлигини, ва вазиятни ўзгартириш учун қатор ҳаракатларни амалга оширишлари мумкинлигини тушунганликлари учун қўзғолон қилади). Мавжуд нарсани рад этиш эҳтимоли озодликни ҳаракат шарти, деб белгилайди. Озодлик, шу тарзда ҳаракатни *белгилайди.* Шу маънода ҳаракатланишнинг зарур шарти озодликдир.

Айни пайтда Сартр *Борлиқ ва Йўқлик* асарида шуни таъкидлайдики, одамлар ўз эркини йўқотиши мумкин. Агар озодлик инсоннинг асос, тузулмавий элементи эканлигини ҳисобга олсак, бундай ҳол қай тарзда рўй беради? Инсон яширин тарзда доимо эгалик қиладиган фундаментал озодлик қуйидаги махсус ҳолларда рўй бериши мумкин: биринчидан, вазиятни ўзгартириш керак ва зарур деб, ва иккинчидан ўзини шу ўзгаришни амалга оширишга қодир эканлигини англамаган ҳолларда рўй беради. Бундай ҳолларда инсон ўзини ҳаракатланишга қодир бўлмаган буюм, деб билади. Агар одам ана шундай тушунчаларга ишонса, озодлик рўёбга чиқмайди. Айнан шу тарзда у ўз озодлигини йўқотади. Бироқ озодлик инсоннинг муҳим хусусияти сифатида ҳатто шундай ҳолатларда ҳам яширин тарзда мавжуд бўлади.

Бу озодликнинг бирмунча эркин ва айни пайтда тўғри сартрча талқинидир.

Бундан ташқари Сартрнинг *"зарарли эътиқод"* назарияси *(mauvaise foi)* инсон мавжудлигининг юз бериши мумкин бўлган *натурализациясига* доир қарашлари билан мувофиқ равишда ифодаланиши мумкин. Шундай қилиб, биз феноменологияни ҳаракатланиш назарияси ва эпистемология билан алоқасини кўриб чиқдик. Бундан ташқари, феноменология санъат ва адабиёт учун ниҳоятда самарали бўлиб чиқди, чунки дунёга сифат ўлчовларини қайтариб берди. Яна Нервал шеъриятига хос бўлган (Gerard Nerval, Gerard'a Labrunienинг тахаллуси, 1808—1855, француз шеъриятидаги дастлабки символист ва сюрреалистлардан бири) ёки Винсент ван Гог (Vincent van Gogh, 1853—1890) расмларидаги каби ҳодисаларни сифат жиҳатидан тўлиқлиги ҳақида фикр юритиш имкони пайдо бўлди. Герменевтика сингари феноменология адабиётшуносликда интерпретив фан сифатида фаолият кўрсатади.

Феноменологиянинг санъат ва адабиётга яқинлигини машҳур ёзувчи ва драматург бўлган Сартрнинг ижоди ҳам яққол

намойиш этади. Бадиий асарларда у ўзи ишлаб чиққан ҳаракатлар назарияси ва эпистемологияга қатъий риоя қилган.

Сартр ўзининг сўнгги ишларидан бири — *Диалектик тафаккур танқиди (Critique de la raison dialectiqye, 1960)* асарида (Кантнинг асосий асарлари номлари билан солиштиринг!) ўзининг дастлабки феноменологик (экзистенциалистик) қарашлари билан марксизм ўртасидаги алоқани муҳокама қилади. Индивидуал амалиёт тушунчасидан бошлаб у диалектик трансгрессия ёрдамида ижтимоий-тарихий яхлитлик назариясини ишлаб чиқишга уринади. Бу ўринда унинг сунъий моддий тузилмалар — кўчалар, бинолар, зиналар, бозорлар ва шу кабилар қай тарзда фаолиятимизга таъсир кўрсатишига доир қарашлари муҳим аҳамиятга эга. Бундай тузилмалар четлаштириш ривожига ёрдам беради, чунки одамлар, инсон ва жамият ўртасидаги моддий "воситачилар"га айланади. Ана шундай "воситачи" омиллар қаторига турли гуруҳларни шакллантириш ҳам киради. Бу қоида умумий мақсад йўлида ҳаракатланувчи гуруҳ учун нечоғлик тўғри бўлса, Сартр таъбирича, мулоқотга киришмайдиган ва бирликни ташкил этмайдиган алоҳида индивидлар ижтимоий тизимнинг бир қисми бўлган навбат кутувчилар учун ҳам тўғридир (автобус бекатидаги каби). Бегоналаштиришга йўл қўймаслик учун киши "гуруҳ"да фаоллашуви ҳамда биргаликдаги индивидуал ҳаракатлар кутилмаган оқибатларга олиб келадиган ҳолатлардан чиқа билиши керак. Бундай вазиятлардан бири фермаларнинг ўтин тайёрлашга доир оқилона хатти-ҳаракати ўрмонларнинг кесилиб кетиши ва табиий офатларга олиб келиши мисолида кузатиш мумкин. (Баъзан олижаноб мақсадлар кўзланган бўлса-да, қисман оқилона ҳаракатлар йиғиндиси кутилмаган оқибатларга олиб келади. Шуни кўзда тутиб, Сартр контрфиналлик *(counter-finality)* тўғрисида мулоҳаза юритади инсон хатти-ҳаракатлари).

"Экзистенциализм ва гуманизм", "Борлиқ ва йўқлик" асарларида индивидуалистик нуқтаи назарни ҳимоялаган бўлса-да, кейинчалик марксистик фалсафанинг бир турини ривожлантиришга уринган, унга кўра индивид ва жамият бир-бирини оқилона "тўлдиради". Унинг фикрича, "яхлитликка" нисбатан Гегель Кьюркегорга қараганда ҳақ эди, "ноёб индивид"га нисбатан Гегель эмас, Кьюркегор ҳақ эди. Сартрнинг фикрича, унинг марксча тахмини ушбу иккита концепцияни бирлаштиради (яхлитлик ва индивиднинг). Бу ўринда Сартр оиланинг универсал ва партикуляр тушунчалар орасидаги аҳамиятини — боланинг бошланғич ижтимоийлаштирилиши ва индивидуллаштирилиши муҳитини таъкидлайди.

Таъкидлаб ўтиш керакки, экзистенциалистик тафаккур воситалари Кьеркегор, Паскал, Августин ва Сократга бориб тақалади. Қатъий маънода экзистенциализм фалсафий мактаб эмас. Бу атама католик Габриэль Марсель, атеист Сартр, феминист

Симона де Бовуар, деист Карл Ясперс ва мавжудлик файласуфи Мартин Хайдеггерга бориб тақалади. Бироқ, улар орасида Витгенштейн таъбиридан фойдаланадиган бўлсак, оилавий ўхшашлик бор. Бу ўхшашлик шу мутафаккирларнинг одам мавжудлигини қай тарзда интериозациялашида намоён бўлади. Улар инсонни якуний бир банда, кўпинча фожиавий ва мантиққа зид, якунламаган умр кечирувчи, фақат ўзликни англашигина фундаментал ва ўзгармас бўлган индивид сифатида кўздан кечиради. Шундай қилиб, экзистенциалистик фалсафанинг асосий хусусияти ҳар бир индивиднинг ўз ҳаёти чегарасини англаши (ва унинг учун жавоб бериши)дан иборат.

Ҳар бир инсон томонидан ўлими муқаррар эканлиги тан олинган ҳолда ана шундай экзистенциалистик тафаккур ёрдамида — одамлар уйғонишга туртки олади, деярли қайта туғилади, бироқ бундай ҳолатдаги тафаккур энг чуқур қатламларгача сингиб кетади. Биз ҳатто, Достоевский лаънатлаган: қаердан келдик? киммиз? қаерга кетаяпмиз? каби саволларга жавоб бера олмасак-да, айни пайтда инсон мавжудлигининг ноёблигини, ҳаётнинг ана шундай соф алангасини англай оламиз. Ҳаёт "тўлиқ асосланмаган, ақлга мутлақо зид — бу соф постулат, у шу даражада кучлики, биз ундан бош торта олмаймиз, шу даражада юксакки, барча асосларни инкор этади, шу даражада мустақилки, унда рад эта туриб ҳам бутун вужудимиз билан унинг қонуниятлари ва истакларига бўйсунамиз" (Арне Гарборг, 1851—1924, *Tankar og utsyn*, Мысли и мнения).

Сартрнинг *"Экзистенциализм ва гуманизм"* асарида ифодаланган қарашлари ҳақида икки оғиз сўз айтсак.

Сартрнинг фикрича, инсонда мавжудлик унинг моҳиятидан аввал пайдо бўлган. Бу ўринда у ҳеч қандай меъёрлар йўқлигини кўзда тутади — масалан, Яратувчида биз ҳаётимизда амалга оширишимиз лозим бўлган ҳеч қандай "илоҳий ғоялар" йўқ. Демак, инсон озоддир. У шу маънода ҳам озоддирки, бу борада ҳеч қандай қонун-қоидалар йўқ. (Меъёрлар йўқлигидан келиб чиқадиган бу концепцияни, Борлиқ ва йўқликдаги ҳаракат ва хоҳиш-истакка асосланган озодлик концепцияси билан солиштириб кўринг). Сартр позициясини изоҳлаш учун қуйидаги мисолга мурожаат этайлик. Инсон бирдагина театр саҳнасида, томошанинг ўртасида пайдо бўлган актерга ўхшайди. Айни пайтда у сценарийни, унинг номини ва ўзи ўйнайдиган ролини билмайди. Унда ҳатто ушбу пьесани ёзган муаллифнинг бор ёки йўқлиги, унинг кулгули ёки жиддийлиги ҳақида бирон-бир маълумот йўқ. Ва, ниҳоят, актер исталган пайтда саҳнани тарк этиши мумкин. Бу ҳам танлов, лекин бунда ҳам актер театр томошоси нимага бағишланганини тушунмайди.

Шунга ўхшаш равишда одамлар борлиққа ташлаб қўйилади. Инсон мавжуд экан, ўзини эркин деб билади, чунки бу борада ҳеч қандай кўрсатмалар йўқ, ва у мустақил равишда қандай

шахс бўлиши борасида қарор қабул қилиши керак. Демак, моҳият борлиққа амал қилади (биз кечираётган умрга).

Сартрнинг дастлабки экзистенциалистик фалсафасида танлаш ҳуқуқи фавқулоддда муҳим аҳамиятга эга. У буюмларни стандарт асосида танлашни эмас, балки стандартнинг ўзини "танлаш"ни кўзда тутади. Яъни инсоннинг ўзини ўзи танлашини. Бироқ, Сартрга кўра, ушбу фундаментал танлов асосланган бўлиши мумкин эмас. Аксинча, уни асослашга бўлган барча уринишлар нимадандир бошланиши керак, бу ерда эса айнан танлов бошланғич нуқта бўлиб хизмат қилади.

Бироқ ушбу танлов муайян ихтиёрийлик билан боғлиқ. Фундаментал танловни индивиднинг ўзи, ёлғиз амалга оширади. Ҳатто, маслаҳат сўрар экан, одам шу илтимос бўйича, уни қандай тушуниш ва унга амал қилиш бўйича мустақил равишда қарор қабул қилади. Альтруизм ёки эгоизм, коммунизм ёки фашизмни танлаш мумкин. Танловнинг ўзи оқилона асосланиши мумкин эмас (Поппер ва Карнап ўртасидаги параллелга мурожаат қилинг).

Айни пайтда Сартр айтадики, шуниси қизиқки, биз индивидлар каби ҳар биримизнинг номимиздан танлаймиз. Биз бу ўринда хатти-ҳаракатлар ва фаолият меъёрларини универсаллаштиришга доир Кант ғоясига дуч келамиз.

Аслида биз ўзимизнинг ўхшашлигимизни шу тарзда белгилай оладиган даражада мустақилмизми? Ўзимизнинг ички борлиғимизда ҳамжамият билан ижтимоийлаштириш, келгуси ҳаётимизда ўзаро тан олиш орқали, холис ва зарур меҳнат дунёси орқали боғлиқ эмасмизми?

Маълум бўлишича, индивид билан ҳамжамият ўртасида, буни экзистенциалист Сартр тушунганидек, муаммо мавжуд.

Ўхшашлик ва тан олиш — де Бовуар ва феминистик фалсафа

Экзистенциализмнинг асосий муаммоси *ўхшашликдир*[436]. Моҳиятан, мен кимман? Сартр, кўрганимиздек, инсон ўзининг ўхшашлигини белгилашда озоддир. Ҳаётимизнинг ҳеч қандай сценарийси йўқ! Бизнинг кимлигимизни ва қандай бўлишимиз лозимлигини хабар қилувчи ҳеч қандай "моҳият" йўқ. Бизнинг озодлигимиз ва масъулиятимиз шундан иборатки, бизнинг ўзимиз, ҳаммамиз бирга ва алоҳида ҳолда экзистенциалистик муаммога жавоб топа билишимиз керак.

Сартр бу муаммони Гегелдан мерос қилиб олган. Гегел ўхшашлик муаммосини инсон субъектларининг ўзаро муомаласи тўғрисидаги масала тарзида кўриб чиқади. Икки субъект учрашганда тан олиш учун кураш бошланади. Бу курашнинг моҳияти шундаки, ҳар бир томон иккинчи томондан ўзининг

[436] Ўхшашлик деганда инсоннинг ўзини-ўзи англаши тушунилади.

нуқтаи назаридан кўриб чиқилишини истайди. Бу "руҳий" *кураш* бўлиб, у моддий бойликлар учун эмас, ўзаро бир-бирини тушуниш учун олиб борилади. Шунга қарамай, бу курашнинг моҳияти чуқур. Биз учун бошқаларга нисбатан кимлигимизни англашимиз ҳаётий муҳим аҳамиятга эга.

Гегель нуқтаи назаридан, бу масала бошқа одамни юқорироқ ёки қуйироқ тушунишда ҳамдир. Бу курашда кимнинг "ҳоким", кимнинг эса "қул" эканлиги аниқланади. Кейинчалик Гегель бу позицияларни моддий шартлар билан боғлайди: ўз ҳаёти учун хавфсираб, хўжаси учун ишлашга мажбур бўлган одам — қулдир.

Демак, Гегель инсоний ўхшашликни — ўзлигимизни англаш ва бошқаларни англашимизни давом этаётган ижтимоий-руҳий жараённинг натижаси сифатида тушунади. Ўхшашлик сочимизнинг ранги ёки ирсий хусусиятлар каби бизга *тегишли* нарса эмас. Биз уни давом этаётган тиғиз интерсубъектив жараён давомида ўзлаштирамиз ва у мунтазам равишда ўзгариб бориши мумкин. Одамлар касаллик ва ўлим олдида нафақат жисмоний шахс сифатида, балки бошқа одамларга ўхшашликни белгилаш ва қайта белгилашда ижтимоий ҳимоясиз мавжудот каби ҳам ожиздирлар.

Ўхшашликни табиат маҳсули, деб қарар эканмиз, биз ўзимизда ва бошқаларда ушбу ижтимоий йўналтирилган ўхшашлик қандай бўлса,бошқа табиийий хусусиятларимиз сингари шундай ва ўзгармасдир, деган тассаввур ҳосил қиламиз. Қул табиатан шундай, хўжаси ҳам табиатан хўжайиндир. Улар *ўз табиати* ва Худонинг амрига кўра шундайдир, бунда гўёки улар ҳар доим қайта шаклланиши мумкин бўлган *ижтимоий ўйинлар* маҳсули эмас. Чунончи, оқ танли одам ўзини табиатан хўжа деб, қора одамни эса табиатан қул деб, қараши ва мавжуд вазиятни худди шундай бўлиши керак, деб баҳолаши мумкин. Натижада, хўжайин ҳам, қул ҳам ораларидаги ўзгариши мумкин бўлгани ижтимоий ўзаро тушунишни инкор этади.

Биз Гегелнинг ва Сартр ундан ўзлаштирган қарашларини шу тариқа тушунамиз (қисман Александр Кожев орқали, русча фамилияси Кожевников, 1902—1968). Сартр учун *натураллаштириш* "ёмон ишонч", яъни ўз-ўзини алдаш намунаси бўлиб, унинг ёрдамида биз ҳаётимиз учун бўлган экзистенциалистик масъулиятдан, ким эканлигимиз тўғрисидаги саволга жавоб беришдан четланамиз.

Сартр учун ҳам, Гегель учун ҳам индивидларнинг ўзаро бир-бирини тушуниши жанг майдонидир. Сартрга кўра, икки одам бир-бирига қарар экан, ким устунлик қилмоқчи экани, *ўзини ва бошқани белгиламоқчи экани* хусусидаги кураш элементлари мавжуд бўлади.

Ҳатто ўзаро тушуниш ва ўхшашликнинг *тенг бўлмаган шаклларига* тенгсизликка рози бўлаётган икки томон жалб этилади.

Бу — ўзаро муносабат масаласи бўлиб, субъектнинг ўзини ва бошқаларни айрилган ҳолда кўришидан фарқ қилади. Биз ўзимиз истаган ўхшашликка бошқалар буни тан олмаган ҳолда эриша олмаймиз. Шу сабабли биз ўзимиз ҳақида *бошқалар* нима деб ўйлашига боғлиқмиз, шу сабабли ҳам кураш муқаррар. Бироқ бунинг сабаби маданият ёки кураш туфайли эмас, табиатан шундай, деб ҳисоблашимиз мумкин.

Ижтимоий ўхшашлик ҳақидаги бундай фикрлар назария билан амалиётнинг алоқасини ифодалаб, тенг бўлмаган ижтимоий муносабатларни қандай тушуниш керак, уларни қандай бартараф этиш лозимлигини кўрсатади. Шу билан назария сиёсий ҳаракатга туртки бериб, уни белгилайди.

Бундай ғояларни улар умумтомонидан маъқулланмаслигини ҳис этган гуруҳлар қўллаб-қувватлаган. Бу мулоҳаза иккинчи жаҳон урушидан кейинги мустамлакачиликка қарши кураш иштирокчилари (масалан, Франц Фанон Frantz Fanon, 1925—1961 ва унинг издошлари)га тегишли. Буни иккинчи жаҳон урушидан сўнг вужудга келган хотин-қизлар озодлиги ҳаракати ва унинг машҳур намояндаси Симона де Бовуарга нисбатан ҳам қўллаш мумкин.

Симона де Бовуар (Simone de Beauvoir, 1908—1986) Францияда, анъанавий француз муҳитида ўсиб, тарбияланди. Бунда аёллар илк бор урушдан сўнг, де Бовуар 40 ёшларда бўлган пайтда овоз бериш ҳуқуқига эга бўлган. Айни шу пайтда бу аёл Сартр билан бирга радикал экзистенциалистик ҳаракатнинг дастлабки иштирокчиларидан бирига айланди. Уни айниқса, аёлларнинг алоҳида бир гуруҳ сифатида ижтимоий тенгсизлиги ташвишлантирган эди. Эркакларга нисбатан аёллар бошқача, улардан бир фарқли мавжудот деб баҳоланар эди. Айни эркакларнинг нуқтаи назари эркакларни ҳам, аёлларни ҳам белгилар эди (қуйи жинс сифатида). Эркакларнинг бир-бирларини ва ўзларини, яъни қуйи жинсни тушуниши устуворлик қилар эди. Умуман, аёллар инсониятнинг иккинчи даражали қисми сифатида баҳоланиб, бу нарса жамият онгига сингдирилар эди. Натижада, аёллар *ҳақиқий бўлмаган* ўхшашликка эга бўлган.

Бундай ижтимоий ҳолат табиатан берилган деб тушунилар эди. Де Бовуар каби экзистенциалист учун бу жиддий таҳқирлаш эди. Чунки улар одамни аввало эркинлигига кўра, ким бўлишни мустақил белгилаш эркига кўра белгилар эди. Эркакларга нисбатан аёллар гуруҳ сифатида ҳаётнинг шаклини белгилашда камроқ эркинликка эга эди. Ваҳоланки, экзистенциалистлар томонидан инсон мавжудлигининг муҳим қадрияти, деб белгиланар эди. Аёллар "қуйи жинс", табиатан тубан деб ҳисобланар эди.

Ушбу моделни ўзгартириш учун аёлларнинг белгиланган вазифаси табиий эмас, ижтимоий таърифлар оқибати эканлигини кўрсатиш керак эди. Сўнгра назарий ва амалий ҳаракатлар

ёрдамида аёлларни ҳам, эркакларни ҳам ўзларини ҳам, бошқаларни ҳам фикрини ўзгартиришга тайёрлаш керак эди. Шундан келиб чиққан ҳолда де Бовуар назария ва амалиётда, ҳамда фалсафа ва адабиёт соҳаларида ўзининг ҳаётий лойиҳасини белгилаб олди.

Ўз нуқтаи назарини тушунтиришга бағишланган китоблар, фалсафий эсселар ва бошқа асарлар ёзиш унинг учун ҳаёт мазмунига айланди. Ақлий меҳнат кишиси сифатида у сиёсий фаолият, айниқса тан олиш ва ўхшашликка доир кураш авж олган маданият соҳасига жонбозлик билан киришиб кетди. Шунингдек, у кўплаб амалий масалалар, чунончи, аёлларни фарзанд кўриш-кўрмаслик масаласини мустақил ҳал қилиши каби муаммоларни ҳал этишда иштирок этди. Бу ўринда аёлларнинг аборт қилиш ҳуқуқини ҳимоя қилиш муҳим аҳамиятга эга эди.

Инсон ҳаётига биологик омилларнинг таъсири эркинликнинг асосий эканлиги тўғрисидаги экзистенциалистик қарашларга зид келади. Де Бовуар турмуш ўртоғи Сартр билан бирга фарзанд кўришдан бош тортиш орқали табиатнинг тазйиқини камайтиришга қарор қилди.

Кўп муносабатларда Бовуарнинг мақсади *тенглик* эди. Эркаклар ва аёллар бир-бирларини *тенг* деб билишлари керак. Бунинг маъноси улар орасида тафовут бўлмаслиги керак, ҳаётий мақсадлари бир хил бўлиши лозим дегани эмас. Бироқ аёлларни иккинчи даражали одамлар деб ҳисоблашга барҳам бериш лозим эди.

Айни пайтда аёллар вазифалари ва ўхшашликни бошқача тарзда ҳам изоҳлаш мумкин. Таъкидлаш мумкинки, ўзаро бир-бирини тушуниш ҳақида гап кетганда *тенглик* учун курашиб бўлмайди. Айтиш мумкинки, аёллар ва эркаклар бир хил эмас, улар ўзларини ҳам, бошқаларни ҳам турлича тушунади, демак, ҳар қандай вазиятда ҳам *улар бир-бирларини тенг* деб билади, деб ўйлаш нотўғри. Улар *бир-бирларини тенг*, деб, айни пайтда *фундаментал равишда бир-биридан ажралиб туради*, деб билади. Аёллар ҳам, эркаклар ҳам бир-бирларига нисбатан "бошқача"дир. Бу айни ҳақиқат ва шундай бўлиши керак.

Бироқ бундай фикрлаш бир-бирини тушунишсиз рад этиш ва сиқиштиришга олиб келиши мумкин. Бундай вазият тўғриланиши керак, бироқ тўлиқ бир-бирини тушуниш ва тенглик мақсад бўла олмайди. ҳуқуқий, моддий ва ижтимоий тенглик бўлиши лозим. Бироқ *ўхшашлигимизга* доир тенглик, ўз-ўзимизни ва бошқаларни тушуниш ҳақида фикр юритилганда, шуни тушуниш лозимки, унинг тўлиқ амалга ошмаслиги ва бунга эришиб бўлмаслигини тушуниш лозим.

Феминист Люси Иригерей (Luce Irigaray, 1923) ана шундай нуқтаи назар тарафдори. У фалсафа тили ва психоанализга таянган ҳолда шуни таъкидлайдики, аёллар ва эркакларнинг фарқланиши зарур, эришиш лозим ва зарур бўлган нарса — —

улар ўртасидаги фарқ, "*ноўхшашлик" (otherness*)ни эътироф этиш.

Иригерей одамларни бир турда деб билишдан келиб чиқ-ган тенгликни зарарли, деб билади. Одамларнинг бир эмас, икки тури — аёллар ва эркаклар мавжуд. Буни тан олишимиз ва қўшилишимиз лозим. Шу нуқтаи назаридан у де Бовуар ва бошқаларнинг жинслар ҳақидаги фикрларини танқид қилади. Агар де Бовуар *тенглик (equality-feminist) феминисткаси* бўлса, Иригерей — *тафовут (difference-faminist) феминисткасидир.*

Тафовут жисмоний ва руҳий фарқлар қандай талқин қили-нишида намоён бўлади. Одамлараро ўхшашлик, қадриятлар кон-цепцияси ҳамда бизнинг тафаккур ва адолат борасидаги қара-шларимиз учун улар қандай аҳамиятга эга? Феминизмнинг икки тури ўртасидаги фарқларнинг моҳияти шунда.

Бошқа одамни нафақат ўзга, балки фундаментал тарзда *ажралиб турувчи* деб тан олиш замонавий мунозараларнинг мар-казий мавзусига айланди. Бу ўринда биз нафақат жинслар, бал-ки *элатлар ва маданиятлар* ўртасидаги тафовутларнинг ижти-моий-танқидий *ҳимоясига* дуч келамиз. Ҳозирда биз унга кўра турли гуруҳлар тафовутларни ажратишда риоя қилиниши лозим бўлган "тан олиш" сиёсатига риоя қиламиз, зеро улар устувор гуруҳ ва гуруҳларга тенглашиб қолишни истамайди. Шимолий Америкадаги кам сонли халқлар маданияти, шунингдек, гомо-сексуалистлар борасида мунозаралар кучаймоқда. Айрим фем-инистик доираларда "тафовутлар феминизми" борасида муноза-ралар кучаймоқда. Бу нуқтаи назардан де Бовуар анъанавий конформисткага ўхшайди. Модернизм монокультурасига ҳужум кучаймоқда ҳамда постмодернизм маданий плюрализм илгари сурилмоқда.

Бироқ замонавий дунёда деярли ҳар қандай масала, жумла-дан қайд этилган масала бўйича бир эмас, кўплаб фикрлар мавжуд. Чунончи, инсон ҳаётининг биологик ва генетик ўлчо-ви аста-секин муҳокама марказига айланмоқда (Дарвин ҳақида-ги 23-бобга мурожаат қилинг). Бундан ташқари, психология, ижтимоий ва гуманитар фанлар ичида кўплаб йўналиш ва фан-лар мавжуд. Агар файласуф, инсоннинг кимлигини тушундим, деса ва бунда ёки умумий экзистенциалистик эркинлик (де Бовуар), ёки жинслар ўртасидаги фундаментал тафовутларни (Иригерей) назарда тутса, бу масалани изоҳлаш қийин бўлади. Бироқ бундай файласуф ўз нуқтаи назарини исботлай олмаса ёки ишонарли тарзда асослай олмаса, у қизиқарли муқобил вариантларни таклиф эта олади, рақобатчи йўналишлар ва на-зарияларга қараганда ишонарли асослар келтира олади. Буни ҳар доим амалга ошириш мумкин. Ва биз буни қилишимиз керак, чунки биз, одамлар, жамият ва инсон ҳаёти ҳақида у ёки бу фикрга эга бўлишимиз лозим. Кейин эса, биз маълум нуқтаи назарларга қарағанда оқилона бўлган фикрларни топи-шимиз керак. Шу жиҳатдан де Бовуар ва Иригерей доим бизда

фикр уйғотади.Шу туфайли ҳам уларнинг фикрларини ўрганамиз.

Ўхшашлик — индивидуал ва жамоавий ўхшашлик жамиятимизнинг долзарб мавзусига айланди. Бироқ *табиат* ўз-ўзини тиклашга қодир эмас. *Ижтимоий* ва экзистенциалистик маънолар тақчил бўлиб қолди. Реал сиёсат ҳақида ҳам куч ёки маблағ нуқтаи назаридан эмас, ўхшашлик нуқтаи назаридан фикр юритилмоқда. Биз янги динга, янги миллатчиликка эга бўлдик. Шу туфайли ўхшашлик тўғрисидаги муаммо жуда мураккаб. Мен кимман? Биз киммиз? Қаердан келдик ва қаерга кетаяпмиз? Юзага келаётган муаммолар ижтимоий нуқтаи назардан ҳам мураккабдир. Ўзимизни Франциядаги ишчи оиласидаги олтмиш яшар яҳудий аёл деб фараз қилайлик. *Ижтимоий нуқтаи назардан кимман*? Французманми? Ўрта яшарманми? Ишчиманми? Яҳудийманми? Онаманми? Ёки аёлманми? Мен буларнинг ва бошқа ҳолатларнинг барчасиман. Нормал шароитда нимани ҳоҳлашим, қандай вазифани бажаришим ва қандай институтларга тегишли бўлишни исташим кўп даражада менга боғлиқ. Баъзан эса буни биз эмас, бошқалар ҳал этади. Айтайлик, Виши тузумигача яҳудийларнинг бирлиги ҳаётий муҳим аҳамиятга эга эди, чунки шу асосда мени Освенцимга жўнатишлари мумкин эди.

Замонавий дунёнинг ранг-баранг маданиятига дуч келар эканмиз (ўхшашлик нуқтаи назаридан) айрим файласуфларнинг фикрича, меъёрлар шаклидаги умумий жиҳатларни топишимиз керак. Уларга кўра турли маданиятлар ва қадриятлар ўртасидаги муносабатлар тартибга солинади. Бундай фикрлар Ролз ва Хабермасда учрайди.

Расмий жараёнлар шаклидаги "нозик" универсалликни топишга интилиш (*Ролзнинг дастлабки нуқтаи назари*) янги эътирозлар уйғотди. Бундай идеал универсаллик аниқ вазиятларда қарор топиши керак. Универсал асослаш, ўз навбатида, фарқлай билишни тақозо этади. Бу эса аниқ вазиятларда меъёрлар ва тушунчаларни қўллай олишимизга ёрдам беради.

Ушбу масалалар муҳокамасида қатнашган файласуфлардан бири Шийла Бенҳабиб бўлган. У Гарвард университетининг профессори ва сўл фалсафий журнал *Praxis International* нинг собиқ муҳаррири, профессор, она, немис миллатига мансуб одамга турмушга чиққан, АҚШда яшайди. Бенҳабиб бизнинг давримиз ва дунёмиз одами. Унинг китобларидан бири шундай номланади: *Ўзимнинг вазиятим. Замонавий этикада жинс, ҳамжамият ва постмодернизм (Situationg the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemprory Ethics.*-New York, 1992)

Бенҳабиб универсалистик (Хабермас ва Кольберг, Lawrence Kohlberg, 1927) ва контекстуалистик (Кэрол Гиллиген, Carol Galligan, 1936 ва бошқа феминистлар) нуқтаи назарлар ўртасида воситачи бўлишга интилади.

Бенҳабиб Хабермас ва Кольбергнинг замонавий плюралистик жамиятда биз *расмий универсаллик* ғоясига эҳтиёж сезамиз, деган ғоясига қўшилади. Акс ҳолда, холисона танқидга асосимиз бўлмай, турли хил истиқбол ва қадриятларнинг доимий курашига етиб келамиз.[437] Бу ҳолда барча холис назарий ва норматив рационализм инкор этилади. Аммо, биз танқидий изоҳни ишлаб чиқмоқчи бўлсак, бу нарса бошқасидан яхшироқ, буниси эса бошқасига нисбатан тўғри ва адолатлироқ, деб даъво қилмоқчи бўлсак, бизга оз бўлса-да, маълум бир рационаллик керак. Бенҳабибга асосланган ва Хаберманга суянган ҳолда биз мана шундай минимал рационаллик фойдасига далиллар келтира оламиз.

Аммо, бошқа томондан, у биз доимо *ситуацияланганмиз* (яъни ўзимизни маълум бир вазиятда эътироф этамиз — В.К.) деб таъкидлайди. Биз муайян муҳитда шаклланганмиз, ўзига хос контекстда яшаймиз ва маълум кишилар билан боғланганмиз. Шундай экан, биз фалсафага ҳам ўзимизнинг ситуатив ўхшашлигимизни (бир хиллигимизни ?) киритмоғимиз керак. Биз инсон сифатида ва баҳсимизга шерик бўлиши мумкин бўлган шахс сифатида тан оладиган «умумлашган бошқа»нигина эмас, балки «маълум бир бошқа»ни ҳам кўриб чиқишимиз лозим. Бизнинг фалсафамизда фақат адолатнинг умумий меъёригина эмас, балки «яқин» бошқага нисбатан муайян боғлиқлик ва туйғулар акс эттирилиши керак. Гарчи биз де Бовуарни «тенглик феминисти», Иригерейни эса «тафовут феминисти» деб атаган бўлсак, Бенҳабиб «универсал ситуатив феминист» деб аталиши мумкин (*univercalistic situating-feminist)!*

Ҳозирги даврда юқорида келтирилган муаммолар бўйича баҳслар ҳали ҳам тугалланмаган. Уларнинг давом этаётганини таъкидлаш ва бошқа файласуфларнинг (жумладан, Бенҳабибнинг) таъсирида Хабермас аста-секин ўз фалсафасига қатор муҳим дистинкцияларни киритганини қўшиб қуйиш биз учун кифоя. Эндиликда Хабермас меъёрий муҳокамаларнинг қуйидаги хилларини ажратади: 1) Куч нуқтаи назаридан, аммо рўйирост олиб бориладиган музокаралар; 2) Афзалликларни максималлаштириш, иқтисодий бозордаги сингари (утилитаризмга ўхшаш); 3) Бизнинг (менинг) кимлигимизни ва ким бўлишни исташимизни аристотелча фаровонлик этикаси ва ўхшашлик концепцияси бўйича, гегельчилар ва «коммунитарчилар» қарашлари бўйича тушунтириш (*communitarians*)[438] 4) Адолатлиликнинг манфаатдор томонларнинг консенсуси эҳтимолига асосланган таҳлили. (Шундай таҳлилки, биз бир хил ҳолатларни

---

[437] (Веберннинг айтишича, «қадриятлар кураши», яъни турли фундаментал қадриятлар)

[438] *Коммунитарчилар — бирлашмаларни (community values)* қадриятларини индивидуал қадриятлардан ҳимоя қилувчилари.

Кантнинг қатъий императиви ҳолидаги каби талқин қила олишимиз лозим); 5) Сиёсий бирлашмалар (давлатлар) доирасида борадиган ва баҳснинг юқорида кўрсатилган барча шаклларини қамровчи ҳуқуқий муҳокамалар.

Юқорида айтилганларни инобатга олган ҳолда, фикрлашнинг бошқа турларини тадбиқ этишга асос бўлган жабҳаларда *бир турдаги* норматив фикрлашни талаб этиш танқидга лойиқдир. Баъзилар буларнинг барчасини иқтисодий нуқтаи назардан қараб чиқишса, бошқалари — ўхшашлик ва ўз-ўзини рўёбга чиқариш нуқтаи-назаридан, учинчилари — адолатлиликнинг холис принциплари ҳолатидан келиб чиққан ҳолда талқин этадилар. Аммо, бошқалар билан бўладиган *баҳсларда мулоҳаза юритишга* ва шу барча истиқболлардан оқилона фойдаланишга қодир одамларгина ўткир заковатлилигини намойиш этадилар. Ахир баҳсда ўхшашлик ва эътироф этиш масалаларининг қўйилиши муқаррардир (3 пункт). Аммо у чиқим ва афзалликлар нуқтаи назаридан баҳо берилмоғи (2 пункт); ўхшашлик ва эътирофнинг адолатли ва адолатсиз шакллари ҳақидаги яна ҳам юқори даражадаги баҳсларда кўриб чиқилмоғи лозим (4 пункт).

Умуман олганда, Бенҳабиб учун ҳам, Бовуар ва Иригерей учун ҳам марказий мавзу — қарор топган констелляцияларни норматив танқид қилишнинг фалсафий жиҳатдан мумкинлигидир.

Ролз — адолатлилик ва инсон ҳуқуқлари

Инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик принциплари масаласи иккинчи жаҳон урушидан сўнг янгича аҳамият касб этди. Унинг муҳокамасига америкалик файласуф Жон Ролз (John Rawls,1921) муҳим ҳисса қўшди. «*Адолатлилик назарияси*» *(A Teory of Justice,* 1971) китобида у ҳуқуқнинг принципиал масалаларини, адолатлилик ва адолатли тақсимлаш тушунчаларини муҳокама этади. «Инсон ҳуқуқлари» ва «адолатлилик» таълимоти муаммоларидан бири шундан иборатки, улар кўпинча бир-бирини инкор этувчи принципларни шакллантирадилар. Масалан, агар таълимот «энг кўп одамлар учун энг кўп бахтиёрлилик эҳтимоллиги» деган утилитарча принципдан келиб чиқса, у осонликча ҳар бир алоҳида индивиднинг қадриятлари принципи билан тўқнашиши мумкин. Шундай экан, адолатсиз ҳаракатни амалга ошириш тўғримикин (масалан, айбсиз одамни жазолаш), гарчанд у энг кўп одамлар учун энг кўп эҳтимоли бахтиёрликни кафолатласа? Агар бизнинг бу саволга жавобимиз салбий бўлса, у ҳолда *биз бошқа принципларни* ҳам кўриб чиқишимиз керак бўлади. Лекин улар ҳам бизнинг «ахлоқий ички сезгиларимиз» билан тўқнашиши мумкин. Ролз мана шундай саволларга жавоб беришга ҳаракат қилади. У шуни тан олиш керакки, унинг ишлари

фалсафадан анча йироқ бўлган кўпчилик кишилар диққатини ўзига тортди.

Қайсидир маънода Ролз замонавий либерал демократияга хос бўлган адолатлилик принципларини тушунтиришга уринади.

Ўзининг *Адолатлилик таълимотида* Ролз ҳар бир онгли инсон танлайдиган муайян адолатлилик принципларининг мавжудлигини кўрсатишга ҳаракат қилади. *Услубий жиҳатдан* ўзига хос *фикрий тажриба* ўтказади. Агар сиз ўзингизнинг миллий, ижтимоий ва синфий ҳолатингиз бўйича кимлигингизни, маълумотингизни, қайси ирқ, жинс ва синфга тааллуқли эканлигингизни билмасангиз, жамиятнинг қайси шаклини ўзингизга маъқул деб билар эдингиз? Бундай фикрий тажрибани — индивид айнан шу жамиятда ким бўлганлигини ва қандай *ўрин эгаллаганлигини* билмаган ҳолда жамият ва адолатлилик принципини танлаши керак бўлган тажрибани Ролз бошланғич ҳолат деб атайди. Бу ақлий тажрибанинг мақсади адолатли ижтимоий тартибнинг барча онгли инсонлар қабул қила оладиган принципларини топишдан иборат. Бошқача қилиб айтганда, тажрибанинг асл моҳияти «ролларни гипотетик ўзгартириш» йўли билан универсаллаштиришдир.

Ролзнинг фикрича, «бошланғич ҳолат»да турувчи онгли инсон, ва шундай экан, ўзининг табиий истеъдоди ва имкониятларидан бехабар киши *либерал сиёсий ҳуқуқни* танлашини тахмин қилишимиз мумкин. Ҳеч ким бундай шароитларда сиёсий озодлик бўлмаган жамиятни танламайди.

Бундан ташқари Ролз айтадики, онгли инсон «бошланғич ҳолат»да моддий камситилган индивидлар моддий томондан яхши шароитларда яшовчи индивидларнинг устунлиги эвазига қурбон қилинмайдиган жамиятни афзал кўради. Масалан, энг кўп одамларни энг кўп эҳтимолли бахтиёрлигини таъминлашнинг утилитаристик хисоб-китобига биноан шундай йўл тутарди, бунинг устига энг ёмон шароитларда яшовчи одамлар учун қайғуришга асос бўлмаслиги керак. Унинг бу қарорини онгли одамнинг ўзи энг ёмон шароитда яшовчилар қаторига кириб қолиш эҳтимоли йўқ эмаслиги билан изоҳлаш мумкин. Энг ёмон шароитларда яшовчиларни ҳимоя қилишни талаб этиш *ўхшамаслик принципи* (*the different principle*) деб аталади.

Шундай қилиб, базавий сиёсий ҳуқуқлар ҳам, базавий фаровонликни таъминлаш ҳам (кантча ва утилитар фикрлар ўртасидаги ўзига хос оралиқ) эътиборга олиниши керак.

*Бошланғич ҳолат*ни фикрий тажриба норматив умумаҳамиятлилик учун мезон бўлади. У бизга таклиф этилаётган меъёр нечоғли умумаҳамиятли эканлигини аниқлаш учун нима қилишимиз лозимлиги ҳақида тасаввур беради (демак, биз бу мезонни «метанорма» («метамеъёр») дейишимиз мумкин).

Ролз қизиқарли йўллар билан ахлоқий фалсафанинг бир

қанча оддий муаммоларини четлаб ўтишга ҳаракат қилади. Масалан, у ахлоқни анъанавий маънода *асослашни* истамайди.

Ахлоқни асослашнинг фалсафий муаммолари ахлоқий фикрларни ҳақиқий ёки ёлғон, тўғри ёки нотўғри деб ҳисоблаш мумкинми, деган савол билан боғлиқ. Агар, масалан, ҳеч қандай ахлоқий далиллар бўлмаса, у холда ахлоқий фикрлар «далил»ларга мувофиқ бўлиши мумкин эмас (мантиқий позитивизм сингари). Ролз бошқача, *назарий мувофиқлаштиришга (a coherence-theoretical perspective)* асосланган йўл тутади: айтиш мумкинки, ахлоқий принцип, бизнинг бошқа норматив (принципиал) нуқтаи назаримиз ва фикрларимизга мос келса, асосланган бўлади. Шундай қилиб, мақсад ўзига хос *рефлектив мувозанатдан* иборат. Бу мувозанатни маълум бир уйғунликка эришмагунимизча тўғрилаймиз ва мослаштирамиз. Ахлоқий таълимот, бизнинг ахлоқий ички сезгиларимиз одам ва ижтимоий шароитлар ҳақидаги таълимот билан мувофиқлаштирилган бўлса, яна ҳам кучли бўлади.

Бундай нуқтаи назар ахлоқий фалсафанинг баъзи бир базавий муаммоларини бутунлай четлаб ўтишга йўл қўймайди, деб эътироз билдириш мумкин. Масалан бир қанча *эҳтимолли* «мувофиқлаштирилган» (coheren) ахлоқий тизимни тасаввур этиш мумкинми, агар мумкин бўлса, уларнинг қай бирини танлашимиз керак? Бундай ҳолатда «мувофиқлаштириш»га мезон сифатида мурожаат этолмаслигимиз мумкин. Бундан ташқари муҳокама этишнинг бу усули шуни тахмин этадики, эҳтимол, принцип бизнинг тўғрилик ҳақидаги ишончларимизга мувофиқлаштирилган бўлса, биз маълум бир амалий тасдиққа эга бўламиз. Аммо бу ерда айрим файласуфлар биз яна синфий муаммоларга тўқнаш келдик, деб айтар эдилар. Биз тўғрилик деб нимани қабул қилиш кераклигини ва «тўғри деб биз нимага ишонишимизни» билмаймиз-ку? Шундай қилиб, Ролз ахлоқий фалсафанинг базавий муаммоларидан бутунлай қутула олмади.

Аввал биз турли сабабларга биноан норматив муаммоларни англаш мумкинлиги масаласини мухокама этган эдик — масалан, софистлар, Сократ, Платон, Юм ва Кантга боғлиқ ҳолда. Шу билан бир вақтда биз саволнинг у ёки бу жавобини қабул қилишнинг сиёсий оқибати ҳар хил маъно касб этишини қайд этдик (масалан, ахлоқий-сиёсий масалаларни англаб ета оламан деб ўйловчи индивид, амал қилаётган тартибни ҳимоя ҳам қилиши мумкин, танқид ҳам қилиши мумкин; Ўрта асрларда черков ва давлат муносабатларига ўхшаш).

Умумаҳамиятлиликка даъво қилувчи меъёр бор деган маънодаги «нормативлик»нинг мавжудлиги масаланинг илдизи эмас. Масала шундаки, умумаҳамиятлилик сингари «нормативлик» ҳақидаги билимларга эга бўла оламизми? Бошқача қилиб айтганда, масала бизнинг норматив масалалар ҳақида одамлар нима деб ўйлаётгани ва турли вазиятларда амалий жиҳатдан қандай нормаларга риоя қилаётганликларини билишимиз мумкинлигида эмас.

Биз бундай эмпирик билимлар олиш мумкинлигига қўшиламиз. Масала шундаки, норматив умумаҳамиятлиликни англаб ета оламизми? Умуман олганда ҳақиқий (Умумий) ва ёлғон (Умумий эмас) нормалар ҳақида гапира оламизми?

Биз бу саволларга турли хил фикр ва далилга асосланган турлича жавоб берилганини кўрдик (Софистлар ва Сократ, Кант ва Карнап). Ҳозир биз фақатгина турли хил таклиф қилинган жавоблар билан боғлиқ бўлган сиёсий умумаҳамиятлиликни белгилашга ҳаракат қиламиз.

Айтайлик, биз нормативлик ҳақида билимга эга бўлолмаймиз, чунки ўзимизни ҳам, оппонентларимизни ҳам бир норматив нуқтаи назарнинг бошқасига нисбатан кўпроқ ҳақиқатгўйлигига ишонтира олишга қодир эмасмиз, деб ҳисоблаймиз. Бу эса бизнинг шахсан қандайдир муайян норматив ҳолатни қўллаб-қувватлашимизни ҳам (бундай бўлиши мумкин эмас!), норматив нуқтаи назарни ҳимоя қилиш ёки танқид қилишдан ўзимизни тийишимизни ҳам келтириб чиқармайди. Аммо у норматив нуқтаи назарларнинг умумийлигини талаб қилишнинг биз томондан рационал асосланишини мумкин эмаслигини келтириб чиқаради.

Бундай агностик ҳолат (грекча a — йўқ, gnosis — билим) турли хил сиёсий нуқтаи назарлар (позициялар?) билан мослаштирилган бўлиши мумкин. Биз ваколатли демократия (масалан, парламентаризм) тарафдорларининг жавоби қандай бўлиши мумкинлигини эслаб ўтгандик. Норматив масалалар ҳақида гап кетганда ким ҳақлигини исботлай олмас эканмиз, уларнинг баъзи бирларига нисбатан (улар билан мулоқотда бўлишга мажбурмиз) овоз беришни қўллаш керак (худди солиқ, тўлов, оила, санъатга нисбатан қўллагандек). Овоз бериш норматив масалалар бўйича муросага келиш имкониятини беради, зеро, бу ерда рационал далиллаш умумий келишувга олиб кела олмайди. Бу — берилиши мумкин бўлган жавобларнинг бири, яъни энг янги даврда қабул қилинган жавоб: ваколатли демократия муайян қадриятлар плюрализми билан бир вақтда вужудга келди (биз, албатта, «қадриятлар плюрализми» ва эркин овоз бериш ўртасида оддий сабабий боғлиқлик бор, деб таъкидламаймиз — бу катта ижтимоий ўйиннинг бир қисми бўлар эди).

Аммо бу норматив масалаларга агностик муносабат учун ягона жавоб эмас. Эслатамиз, ваколатли демократия ўзига мақбул бўлган ўйиннинг норматив қоидаларига нисбатан муросаликни кўзда тутади, агностик эса биз уни рационал ҳолда асослаб беролмаймиз, деб ҳисоблайди. Биз тез орада шунинг шоҳиди бўламизки, ваколатли демократиянинг сиёсий идеалига «норматив»га бошқача нуқтаи назардан, масалан, табиий ҳуқуқлар концепциясига асосланган тенглик таълимотидан олинган нуқтаи назардан келиб чиққан ҳолда эришишимиз мумкин. Биз Декарт давридаги француз скептикларининг (10-боб) тез-тез анъанавий хулосага келишларини эслагандик: гарчи биз тўғри ҳолатни рационал асослаб бера олмас эканмиз, қўлимиздаги бор нарса билан кифояланиб қўя қолайлик!

Аммо норматив масалаларнинг агностик талқини бизни анъанавий тушунишга нисбатан оппозицияга қўйиши мумкин. Агар ҳеч бир нарса объектив тўғри бўлмас экан, у ҳолда мен ўзим мустақил ҳолда бирор нарсанинг нормативтўғрилигини ҳал қила оламан! Бундай ҳолатни биз норматив децизионизм деб аташимиз мумкин эди: биз (мен) нимани тўғри деб қарор қилган бўлсак (бўлсам), шу нима тўғридир! Рационал далиллар эмас, балки мана шундай қарорлар норматив тўғри ҳолатни аниқлайди.

Биз норматив децизионизмнинг социал-либерал Поппердa, экзистенциалист Сартрда ва фашистлар мафкурачиларидаги турли талқини билан тўқнашганмиз. Шундай қилиб қарорлар турли масалаларнинг кенг доирасида қабул қилиниши мумкин. Агар биз, мана бу одам норматив масалалар бўйича агностик бўлиш билан бир вақтда децизионист ҳамдир, деб эшитсак, фақатгина шунинг ўзидан унинг сиёсий қарашлари ҳақида хулоса чиқара олмаймиз. У, масалан, фашизмнинг ҳам, марксизмнинг ҳам мухлиси, синфий курашнинг ҳам, синфий тинчликнинг ҳам тарафдори бўлиши мумкин, тоталитарист ҳам, либерал ҳам бўлиши мумкин. (Бироқ, шунга қарамай, шундай ҳолатлар ҳам

мавжудки, уларни децизионист ўзининг ақлий (интеллектуал?) бутунлигини бузмаган ҳолда қўллаб-қувватлай олмайди. Улар қаторига, масалан, танловсиз анъанавийлик тури, яъни туғилган жамиятда турли имкониятлар (альтернативалар?) ўртасида танлаш ҳуқуқига эга бўлмаган ҳолда яшай олишни фаровонлик деб тушуниш киради.

Децизионист сиёсий ҳолатни ҳам, яъни ўзини энг ҳақиқатли эканлигини рационал намойиш қилишга даъво қиладиган ҳолатни ҳам танламас эди.)

Муайян норматив ҳолатнинг тўғрилигини рационал кўрсата оламан, деб ўйлайдиганлар ҳақида нима ҳам дейиш мумкин? Ҳаттоки бу одамлар (гностиклар) ҳам норматив тўғри деб нимага ишонишларига қараб, турлича сиёсий позицияни эгаллашлари мумкин. Масалан, Платон жамиятнинг иерархиал тузилмасини ҳимоя қилар эди. Бу тузилма билим эгалари билан билимга эга бўлмаган инсонлар ўртасидаги фарқни эътироф этади. Локк эса барча аъзолари принципиал тенг ҳуқуқли бўлган жамиятни тарғиб этиб, табиий ҳуқуқ концепцияси ёрдамида ўзига замондош бўлган ваколатли демократияни ҳимоя қилади. Шундай қилиб, норматив масалаларни рационал ҳал этиш мумкинлигини таъкидлаш асосида иерархияни ҳам, тенгликни ҳам ҳимоя қилиш мумкин. Норматив масалаларга гностик нуқтаи назардан ёндашадиган индивид жамиятнинг энг сара, сон жиҳатдан энг кам бўлган қисми жамиятни бошқариши керак, деб таъкидлаши мумкин (Платон, попистлар ва коммунистик партиянинг бошқарувчи ва йўналтирувчи роли ҳақидаги ленинча ғоя тарафдорлари каби). Бунинг сабаби шундаки, фақат озгина одамларгина тўғри ақлий фикр юритиш қобилиятига эга (ақлий ҳусусиятлари ва билимлари, ишончи ва сирсиноатларни эгаллаганлиги туфайли, синфий мансублиги ва маълумотига кўра). Ёки индивид, норматив жиҳатдан ҳамма тенг ва бирор шахс бошқасига қараганда ортиқроқ ҳуқуқларга эга бўлиши мумкин эмас, деб таъкидлаши ҳам мумкин.

«Агностик» террор ва қотилликни қўллаб-қувватлаши(Рим императори Калигула сингари, милоддан аввалги 12—41 йй.) ёки демократия ва тинчликни (қадрий нигилист шведфайласуфи Аксел Хёгерстрём сингари, Axel Hagerstrom, 1868—1939) ҳимоя этиши мумкин. Ўз навбатида, «гностик» ўзи кўр-кўрона ишонадиган ҳақиқат йўлида қотиллик содир этиши мумкин, ёки ҳар қандай зўравонликнинг душмани бўлиши мумкин (квакер сингари).

«Агностик» позицияга қарши эътироз билдириш мумкин: биз ҳар қалай қабул қилиниши мумкин бўлган қандайдир норматив нуқтаи назарларни топамиз ва шундай экан, турли норматив ҳолатларни «ҳа» ва «қарши» нуқтаи назардан далиллашга ҳаракат қилмоғимиз керак. «Гностик»ларга қарши турли хил норматив тўғри концепцияларнинг мавжудлиги билан боғлиқ бўлган эътирозни билдириш мумкинки, бу борала билимга эгаликни даъво қилиш шубҳалидир. Шу билан бирга оралиқ, ёки, эҳтимол, синтетик позицияни ҳимоя қилишга ҳаракат қилиш мумкин. Бошқача айтганда, биз ўзимизнинг норматив нуқтаи назарларимизни қонунлаштиришга ҳаракат қилишимиз ва шу билан бир вақтда биз доимо хато қилиб боришимиз мумкинлигини ҳам тан олишимиз керак. Бундай оралиқ ҳолат ҳам ўзининг маълум сиёсий оқибатларига эга. Масалан, у ўз ортидан унга осонликча эришиш мумкин деган хом хаёлларсиз турли нуқтаи назарлар орасида рационал баҳс учун шароитни келтириб чиқариши мумкин. Очиқ, ошкора мунозаралар улар учун зарур бўлган қурилма ва институтларни яратилиши ва ишлаб туриши йўли билан қўллаб-қувватланиши лозим. Бу ижтимоий ҳаётни ташкил этишнинг шундай шаклини талаб этадики, унинг ажралмас белгилари либерализм ва тенглик бўлиши керак. Умуман олганда, жамиятнинг ҳар бир аъзосига ўзининг шахсий фикрига эга бўлиши ва уни ифода эта олиши ҳуқуқи берилиши лозим. Таълим бериш ва ижтимоий-иқтисодий саъй-ҳаракатлар ёрдамида ҳар бир инсон тахминан бир хил имко-

ниятларга эга бўлиб, ўз ҳуқуқларини бир хил шароитда истеъмол қила олишини таъминлайдиган амалий шароитлар яратилиши зарур.

Бундай жамиятда ҳар бир инсон ҳақиқат ва тўғрилик ҳақидаги ўз ишончларини ҳимоя қилишга интилибгина қолмайди, балки далиллар таъсирида ўз нуқтаи назарини ўзгартиришга ҳам интилади.

Бу ҳолда у бошқалардан ўрганиши мумкинлигини тахмин қилади. Қисқача айтганда, буларнинг ҳаммаси шундай жамиятни ташкил этилишини келтириб чиқадики, унда баҳслар ёрдамида рационал жавобларнинг изланишлари самарали тарзда олиб борилади.

Бу ташкилий ташаббускорликлар рационалликка интилишнинг оқибати, тўғрироғи, биз деярли доимо норматив ва амалий асосланишга содиқмиз деган нуқтаи назарнинг оқибатидир.

Бундай ташаббускорликларнинг юзага чиқиши ҳақиқатдан йироқдир, деб эътироз этишлари мумкин. Масалан, уларни деформациялайдиган ва бузиб юборадиган ижтимоий-иқтисодий кучлар пайдо бўлиши мумкин. Бундай эътирозлар етарлича муҳимдир, чунки инсоният тарихида бундай деформация турли шакл ва даражага эга бўлган. Шундай экан, масала бу эътирознинг ақлий асосланган раддияси топилиши мумкинми, деган тахминдан иборат.

Айтайлик, кўпчилик кишилар ҳақиқатни кўра билмайдилар. Масалан, ўзининг синфий мансублигидан келиб чиққан ҳолда капиталистлар ҳақиқатни мафкуравий бузмасдан кўришга қодир эмас деб ҳисоблаш мумкин (Октябрь революцияси давридаги Ленин сингари)[439]. Жумладан, шундан келиб чиқадики, партиянинг ҳақиқий билимларидан хабардор аъзолари ўзларининг синфий душманлари билан далилли бахс олиб боролмай, фақатгина уларга қарши курашишлари керак. Ишчиларнинг ўзи ўз ҳолатларини тўғри англаб етолмайдилар ҳам дейлик. Бундан келиб чиқадики, омма синфий кураш ёрдамида юқорироқ маърифатли даражага чиққунга қадар, яъни тўғри синфий онгга эга бўлишгунча, ҳақиқат билимларини ўзлаштириб олган партия аъзолари уларга бошчилик қилишлари лозим. Шунга кўра биз, агар бир шахс тўғри билимга эга бўлса, у ҳолда бу шахс бошқаларга, айнан шундай даражада тургапларга буни далиллаш орқали исботлаши мумкин, деб тахмин этишимиз лозим. (Бошқача қилиб айтганда, партия аъзолари масалаларнинг рационал муҳокамасини ҳамкорликда олиб боришга қодир бўлишлари ва, охир-оқибатда тўғри қарорлар ва партия режалари асосида оммани маърифатли қилмоғи керак). Қисқаси, индивиднинг халқнинг калтафаҳмлиги ва иррационаллилигига (иррационалликни қандай тушуниш ва тушунтиришдан қатъий назар) нисбатан лоқайдлиги даражасидан мустақил равишда, қуйидаги талқинга йўл бериш лозим: бир индивид шахсан, идрок далилларига асосланиб, одамлар калтафаҳм ва иррационалдирлар, деган ҳақиқатни ўзлаштириб олган бўлса, унда бу ҳақиқат бошқалар томонидан ҳам тушунилиши мумкин.

Албатта, ўз ҳолатини ҳимоя қилиб, у тўғри синфий, ирқий, жинсий ёки яна қандайдир нуқтаи назардан иборат, деб таъкидлашнинг ўзи кифоя эмас. Умуман олганда, масалан, ишчиларнинг кўпчилиги «тўғри синфий нуқтаи назар»нинг кўзгуси ва ташувчиси эмас. Бу «тўғри» нуқтаи назар шундан иборатки, ишчилар ўзларининг объектив тарзда ким эканлиги ҳақидаги тўғри назариясидан келиб чиқиб, ўзларининг синфий ҳолатини «объектив» тушунишлари лозим эди. Бу назария шундай бўлиши керакки, ҳар бир инсон унинг ҳақиқийлигини тушуниб етсин. Аммо нимадир ҳақиқат эканлигини билиш ва унинг ҳақиқийлигига ишониш бир хил нарса эмас. Билмоқ — шу бир нарса ҳақиқатдир, деб ўйлаш учун асосга эга бўлмоқ, яъни ўз нуқтаи назарининг ҳақиқийлиги фойдасига далиллар келтира олишга қодир бўлиш керак. Агар

---

[439] Совет Иттифоқида бу нуқтаи назар вақт ўтиши билан ўзгармай қолмаган.

тўғри синфий нуқтаи назар рационал далиллар келтирилгунча танланиши керак деб ўйлайдиган бўлсак, у ҳолда муаммо, албатта, тўғри синфий нуқтаи назар борми ва уни тўғри танланганлигини қандай билиш мумкин деган фикрларнинг мавжудлигидадир.

Рационаллик учун стандартнинг танланиши (бу ерда — тўғри синфий нуқтаи назар, тўғри партия) рационал стандарт ёрдамидаги танланиш бўла олмайди. Агар кимдир амалиёт тўғри (синфий) нуқтаи назарни аниқлайди, деса, у ҳолда у ҳозироқ шуни билиб қўйиши лозимки, бу нуқтаи назар ҳақиқатми ва «амалиёт» деган кўп маъноли сўз остида нима тушунилади. Бошқача айтганда, у «амалиёт» деб ҳисобланувчи нарсани ва шу амалиётнинг ҳақиқатни англашни қандай белгилашини ҳақиқий англаб етиши зарур.

Ҳақиқат муқаррар бурчдир, барча қийинчилик ва қаршиликларга қарамай, эҳтимол, инсон тақдирининг шундай муҳим чегараси ҳисобланадики, уни бутунлай рад этиш ниҳоятда мушкулдир.

30-б о б. Ҳозирги замон ва танглик

Ҳозирги замон танқиди

Биз ушбу китобда Европа фалсафасининг антик дунёдан бошлаб Ўрта асрлар орқали шу кунгача бўлган даврдаги ривожланишига нисбатан муайян нуқтаи назарни таклиф этдик. Шу нуқтаи назардан олганда, «ҳозирги замон» ва унинг танқидий таҳлилини қандай тасаввур қилиш мумкин?

Биз ҳозирги замон илм-фанининг ҳар томонлама барқ уриб ривожланган даври, деб тасвирланадиган жиҳат доирасида унга муайян баҳони бердик ҳамда Руссо ва Берк, Фрейд ва Ницше, Дюркгейм ва Веберларнинг танқидий таҳлилига доир мисолларни келтирдик. Энди эса, ҳозирги замон хусусида немис ва француз фалсафаси ва социологиясида ишлаб чиқилаётган ва муҳокама қилинаётган тасаввурларни қисқача тавсифлаб ўтамиз. Бундай тасаввурлар бизнинг Хайдеггер, Аренд, Хабермас, Гадамер, Деррида, Фуко ва Рорти сингари мутафаккирларнинг илмий бисотини кўриб чиқишимиз учун бошланғич нуқта бўлиб хизмат қилади.

Табақалаштириш кўпинча ижтимоий замонавийлаштиришнинг ўзига хос ноёб хусусияти сифатида талқин этилади. Аъзоларининг ҳаммаси ҳам деярли бир хилдаги машғулот билан банд бўлган жамият «ибтидоий» жамият бўлади. Меҳнат тақсимоти мавжуд бўлган жамиятда эса бирмунча кўпроқ муаммолар ҳал этилиши мумкин (дамба қурилиши ва биргаликдаги мудофаанинг ташкил қилиниши бунга мисол бўлади). Бундай жамият бу хилдаги ихтисослашув таркиб топмаган жамиятга нисбатан бирмунча тараққий этган бўлади. Меҳнат тақсимотига олиб борадиган табақалаштириш билан бир қаторда, қарорларнинг қабул қилиниши ва уларнинг ҳаётга татбиқ этилиши билан боғлиқ масъулиятни мувофиқлаштириш ва, шу билан бирга, уни бир жойда мужассамлаштириш эҳтиёжи ҳам вужудга келади. Оқибатда, ижтимоий табақаланиш содир бўлади. Бундай табақаланиш, ўз навбатида, меҳнат фаолияти ва ҳокимиятнинг тақсимланиш соҳаларидаги ижтимоий тафовутлар қонунийлигини эътироф этиш эҳтиёжини келтириб чиқаради. Бунда табиат устидан ҳукмронлик даражаси юксалади ва ижтимоий зарурий интизом аҳамияти орта боради.

Европа тараққиётининг илк босқичларида черков билан давлат ўртасида фарқ бор эди. Черков ҳокимияти билан дунёвий ҳокимият бир-биридан алоҳида тарзда амал қиларди. Бундай табақалашганлик дунёвий ҳокимиятни танқид қилиш ва шу билан муайян маънавий танлов учун имкониятлар яратиб берар эди.

Санаб ўтилган *институционал* табақалаштиришлар натижасида маънавий табақалаштиришлар, яъни ўзимизни ўзимиз англашимиз борасида ва биз қабул қиладиган «қадриятлар соҳалари» типларида дистинкциялар намоён бўлади. Биз теология билан фалсафанинг, шунингдек, эмпирик фан билан фалсафа (ва теология) нинг секин-аста бир-биридан ажралганлигини илгари эслатиб

ўтган эдик. Шу билан бирга, биз учта «қадриятлар соҳалари»: фан, ҳуқуқ/ахлоқ ва санъатнинг ҳам муайян тарзда бир-биридан фарқланганлигини кўрсатиб ўтдик. Уларда, тегишлича, ҳақиқат, адолат ёки яхшилик, гўзаллик ёки юксаклик масалалари кўриб чиқилади (Кантнинг учта танқиди билан таққосланг). Санъат ниманинг ҳақиқийлиги ёки адолатлилиги ҳақидаги теологик саволларга жавоб бермайди. У санъат санъат учун амал қилади, деган тамойилга бўйсунади. Биз ҳуқуқий ва ахлоқий жиҳатларга кўра қандай иш тутишимиз керак, деган саволга фанлар эмас, балки амалдаги ҳуқуқ ва этик далиллар жавоб беради. Фанлар эса, мавжудотнинг амалдаги ҳолатлари ва уларни изоҳлашга доир масалалар соҳасида пировард инстанция ҳисобланади. Турли «қадриятлар соҳалари»га оид бундай умумий тасаввур, албатта, кўп сонли оралиқ ҳолатлар ва ўзаро тўқнаш келадиган соҳаларни эътиборга олган ҳолда турларга ажратилиши ва аниқлаштирилиши лозим. Шу билан бирга, бундай соҳалар ўртасида чегараловчи чизиқларнинг мавжудлигига шубҳа йўқ, фақат гап бундай чизиқларнинг қаерда ва қай тарзда қўйилишига боғлиқдир.

Уйғониш давридан бери *билувчи субъект* фалсафада амалий дебоча бўлиб қолди. Эмпиризм таълимоти (масалан, Юм), рационалистлар (масалан, Декарт) ва Кант тарафдорлари бу ақидага тўлиқ ишонишади. Сиёсий назарияда (Локк ва Миллдан бошлаб) якка шахс (индивид) бозордами, сиёсатдами ёки ҳуқуқ соҳасидами бўлишидан қатъи назар, у ҳамма жойда рационалликни ташувчи ҳисобланади. Маданийлашган субъект жаҳолат ва бидъатларга қарши туради. *Тараққиёт* — бу фан ва маърифатнинг равнақ топиши, табиат устидан технологик ҳукмронликнинг кучайиши ва моддий фаровонликнинг юксалишидир. Мустақил тарзда фаолият юритувчи ва билимини ошириб борувчи субъект, фан ва маърифат, тараққиёт ва идрок — булар Янги даврни тавсифловчи асосий тасаввурлардир.

Берк ва Токвиль, Руссо ҳамда Гердер ва бошқалар бундай модернистик (*modernist* — яъни Янги даврда пайдо бўлган) тасаввурларни танқид остига олишди. Улар анъаналарнинг ўтиб кетмайдиган тусга эгалигини, тараққиётнинг турлича моҳият касб этишини ва шахснинг мухторий теранлашуви ҳалокатли тенденцияларни келтириб чиқаришини таъкидлашди. Булар янги, замонавий деб ҳисобланадиган нарсаларнинг консерватив танқидини тавсифловчи асосий тушунчалар эди.

Бизнинг давримизга яқинлашган сари илм-фаннинг равнақ топиши ва технологик ривожланиш суръатлари янада жадаллашди. Бунда ижтимоий интеграция ва сиёсий бошқарув анча мураккаблашди ва муаммоли тус олди. Ҳар бир якка шахснинг ҳаракатчанлиги ва зиммасидаги вазифалар юки жиддий даражада ошди. Айни бир пайтда жамият устидан назорат ва табиатга аралашув кучайди. «Ҳозирги замон»нинг қиёфаси ана шундай тус олиб, унда ишлаш ва дам олиш катта «танлаш эркинлиги» ва бирмунча марказлашган ҳокимиятга, қисқа муддатли манфаатлар ва олис истиқболдаги тартибсизликларга асосланади.

Маркс, Фрейд ва Ницшелар идрок ва эркинлик тўғри йўлдан кетаяпти, деган оптимистик ишончни астойдил танқид остига олишади. Маркс мафкурани, Фрейд эса — идрокни танқид қилади. Биз илгари феъл-атвор ва дастурларнинг рационал изоҳлари деб билган нарсалар Фрейд томонидан «рационаллашиш», воқеликнинг англаб бўлмайдиган даражадаги нотўғри талқин этилиши, деб баҳоланади. Эркин ва рационал шахс ғоясининг асоссизлиги маълум бўлади. Биз пинҳоний эҳтиёжлар ва хоҳишларнинг тубсиз уммонига ғарқ бўламиз. Маърифат ва билим — шунчаки юзаки ва ишончсиз паноҳ бўлиб, уларга умид боғлаш ғоят хавфли хомхаёлга айланади. Бутун цивилизация тартиб-интизомга солади ва шунинг учун у билан боғлиқ «нобадастирлик», пировард оқибатда, барқарор бўлиб қолади. Дилимизга доимо ваҳима солиб турадиган ўлим туйғусига қарши курашиб, унда мавж урган ҳисларимизни бироз тийишимиз мум-

кипу, бироқ абадий омонлик ҳақидаги фикрларимиз хомхаёллигича қолаверади.

Гарчи бу Фрейдга мансуб маданият танқидининг нохуш бир талқини бўлсада, лекин ундан Ницшенинг танқидий таҳлилига йўл очиш учун бир калит сифатида фойдаланиш ҳам мумкин. Биз ҳақиқат хусусида сўз юритганимизда бунинг орқасида яшаш истаги яширинган бўлади! Ана шунинг учун ҳам бизнинг барча фикрларимиз мулоҳаза объектининг фақат бир томонини очиб беради-ю, бошқа жиҳатларига дахл қилмайди. Бинобарин, ҳақиқат ва ёлғон ёнма-ён амал қилаверади-ю, уларнинг орқасида ҳаётий кучлар ва ҳукмронлик қилиш истаги пинҳон туради. Илм-фан ва сиёсатда роса таърифланадиган рационаллик аслида пинҳоний ҳокимиятнинг ҳудди ўзидир. Теологик ва гуманистик қадриятлар хомхаёлга айланади. Ортиқ ишониш мумкин бўлган нарсанинг ўзи қолмайди. Барча сохта умидлар барҳам топади. Европача нигилизм ўз поёнига етади. Фақат бадиий ва юксак амаллар ёрдамида биз рационалликнинг темир қафасини тарк этиб, эркинлик сари интилишимиз мумкин. Нафис нутқ — тинглаш қобилиятидан маҳрум бўлмаган кишилар учун фалсафадан қолган *яккаю ягона неъмат ана шудир. Ундан бошқа ҳамма жойда биз фақат* гап-сўзлару амаллар орқасида пинҳон бўлган ҳокимиятни ўз мўлжалига олиб, танқидга тутиш учун қўлланиладиган танқидга ва деконструкцияга (*deconstruction)* дуч келамиз.

Тараққиёт *ялпи танқидининг* моҳияти ана шундан иборат. Маърифат, бошқарув ва табиат устидан ҳукмронлик соҳаларидаги тараққиётнинг юксак идеаллари таназзул ва бемаъниликнинг ифодаси сифатида, ҳаётий кучларни бўғиб ташловчи интизом ва табиий шарт-шароитларнинг нооқилона емирилиши тарзида инкор этилади. Икки жаҳон уруши оралиғидаги даврда бундай ялпи танқид сўл сиёсий қарашлар тарафдорлари, яъни айнан марксизмдан илҳомланган Франкфурт мактаби вакиллари сафида айниқса авж олган эди. Теодор Адорно (Theodor W.Adorno, 1903—1969), Макс Хоркхаймер (Max Horkheimer, 1895—1973) ва (кейинроқ) Герберт Маркузе (Herbert Marcuse, 1898—1979) шулар жумласидан. Бу мутафаккирлар бизни яхшироқ жамиятга етаклаб борадиган «инқилобчи субъект» (пролетариат)га энди ишонмайди. Улар Маърифатга эндиликда сўзсиз ишонишмайди, чунки маърифат ҳамиша кўп қиррали бўлади. Улар кўпроқ перманент танқидга ва эстетик дастурлар ҳамда амалларнинг халоскор қудратига ишонч билдиришади. Ҳозирги жамиятнинг бундай радикал ўз-ўзини танқиди кейинчалик постмодернистлар (*post-modernists*) (Фуко, Деррида ва бошқалар), деб аталадиган файласуфлар томонидан давом эттирилди.

Немис интеллектуаллари қўллаган урушлар орасидаги танглик тушунчасига асосланиб, биз Мартин Хайдеггер (Martin Heidegger, 1889—1976), Ханна Аренд (Hanna Arend, 1906—1975) ва Юрген Хабермас (Jurgen Habermas, 1929)ларнинг бу тушунчани идрок этиб чиқарган хулосаларини кўриб чиқамиз. Хайдеггер бунга ишонмаслигини изҳор этди. Аренд Аристотелга хос сиёсат концепциясини қайта тиклашга ҳаракат қилади. Хабермас тангликлардан зир қақшаётган дунёда «энг кам идрок»ни топишга уринади[440]. Шунингдек, Гадамер, Деррида, Фуко ва Рортининг қарашларини ҳам қисқача кўриб чиқамиз.

---

[440] Қаранг: *J.Habermas.* The Philosophical Discourse of Modernity.— London, 1987.

Хайдеггер ва нафосат

Хайдеггернинг фикрича, Ғарб тарихи рўшнолик ва бахт-саодат сари ғолибона сафардангина иборат эмас. Аксинча, у Суқротдан илгариги арбоблар даврида бошланган доимий таназзул билан тавсифланади. Одамлар мавжуд воқеликни ўзларининг назарий тушунчаларида қамраб олиш ва техника ёрдамида уни эгаллашга қанчалик кўпроқ уринган сайин нимани нинг аслида муҳим эканлигини шунчалик назардан соқит қиладилар. Шундай қилиб, тарих — бу ғоят муҳим ҳисобланадиган нарсадан бошлаб назарий англанма, техникавий қудрат ёки ҳаёт услуб бўлиши мумкин бўлган номуҳим нарсани ночор излашга томон кечадиган таҳликали тушкунлик ҳаракатининг худди ўзидир.

Платон бу йўналишдаги илк қадамни ташлайди. У барча дунёвий бунёдкорликларни ғоялар измига бўйсундиради. Кейинчалик фалсафа ва назарий фан Платонча ёндашувни шунчалик кучли ва кенг қамровли тарзда ривожлантирдики, бундай бир чизиқ остига тортувчи идеаллаштиришдан деярли бирорта ҳам истиснога йўл қўйилгани йўқ. Технологик тараққиёт ушбу назарий тенденциянинг амалдаги ёндаш қўланкасидан иборат. Ҳамма нарса: табиат, жамият ва одамларнинг ўзи рационал бошқарув объекти бўлиши керак. Хўш, ким кимни бошқаради? Тафаккурми ёки фикрсизлик? Оқилона хатти-ҳаракатларми ёки янги, аслида эса эскилигича қолаверадиган нарсага томон шиддатли ва кўр-кўрона интилишми?

Бир томондан олганда, Хайдеггер — экзистенциалист (29-бобга қаранг). Уни ҳақиқий ва ноҳақиқий борлиқ, бизнинг ноёб онгимиз, бизнинг танловимиз ва "ҳар доим ёнимизда" бўлган бизнинг интиҳомиз муаммолари ташвишга солади. Айтиш мумкинки, у инсон турмуш кечириш усулининг асосий ўзига хос хусусиятларини баён қилишда нодиршунослик даражасига етади (унинг "Турмуш ва замон", Sein und Zeit, 1927, китобига қаранг). Одамлар дунёни ўзларининг ҳаётий "лойиҳалари" асосида англайдилар. Бизда дунёни англаш борасида бундай формативлойиҳалар" дан бошқа ҳеч қандай усул йўқ. Истиснолар ҳамиша ҳар бир алоҳида "лойиҳа" сиймосида қандай пайдо бўладиган бўлса, шу ҳолда намоён бўлади. Бундай лойиҳага жо қилинадиган англаб етиш таъкидлар шаклида ифодаланиши ёки болға билан аррани моҳирона ишлатиш ҳолида бўлгани сингари "ботиний билим" ҳолатида қолаверишн мумкин.

Бизнинг тушунишимиз ривожлантирилиши ва чуқурлаштирилиши мумкин. У ҳар доим биз ўзимиз учун маълум, деб ҳисоблайдиган вазиятда амалга оширилади. Биз янги нарсаларни ўзимизга маълум бўлган ҳолатда кўрамиз ва бинобарин, ҳеч қачон асосларсиз қолмаймиз. Лекин биз шу пайтгача мавжуд бўлган тахминларни сусайтиришимиз ва қайтадан тузишимиз

ҳам мумкин. Демак, бизнинг англаб етишимиз ўзгариши мумкин. Бунинг натижасида биз ўзимизни ҳам ўзгартирамиз. Муайян маънода биз ўзимизни ўзимиз шакллантирамиз, чунки биз нафақат ўзимиз ҳақимизда аниқ фаразларни шакллантирамиз, шу билан барча "ўзимизнинг мавжудлигимиз" ҳақида кўпинча ўзимиз англаб ҳам етмайдиган ноаниқ базисли асосларни ҳам юзага чиқарамиз. Шундай қилиб, талқин этувчилик жараёни гипотетик-дедуктив тадқиқотга (шакллантирилган фаразлар текширишдан ўтказиладиган) нисбатан анча чуқур шахсий даражада амалга оширилади. Бироқ Хайдеггер талқин этувчиликни (герменевтикани) бошқа усуллар қаторидаги шунчаки бир услуб сифатида шарҳламайди. Герменевтика — бу инсоний билишнинг базисли схемаси. Биз маълум билан номаълум, қисм билан бутун оралиғида шунчалик беқарор фикрлаймизки, ўзимизнинг изланишимизда мунозара объектининг янги жиҳатларини назарда тута бошлаймиз ва афтидан, гарчи ҳамиша хатоларга дуч келадиган жонзодлар бўлиб қолсак-да, уларни яхшироқ ва аниқроқ кўргандек бўламиз.

Муайян маданий—сиёсий истиқбол (Хайдеггерга алоқаси бўлмаган) нуқтаи назаридан олганда Хайдеггер натураллаштириш ва тарихий онгни йўқотиш танқидчиси бўлиб кўринади, бунда у оммавий жамиятнинг экзистенциалистик танқидига (Ясперс, Марсель) риоя этади.

Лекин ҳаммасининг орқасида Хайдеггернинг ялпи критицизми яширинган: уларнинг бундай нохуш тараққиётни "бўяб кўрсатиш"га бўлган хаёлий уринишлари билан ҳеч қандай келишиш йўқ! Биз техника билан ўз қисматимизга ёзиб қўйилгани каби бирга яшаймиз ва юзаки ечимлар билан банд бўлган пайтимизда унинг бағрига янада сингиб бораверамиз. Танглик бизнинг бутун Европа тарихимизни унинг илмий рационаллигимиз ва техника сингари асосий қоидалари билан бирга қўшган ҳолда қамраб олади. Бинобарин, ислоҳотларнинг изланиши унутилган ва муҳим нарсалар пинҳон бўлган энг теран миқёсларда олиб борилиши лозим.

Хўш, ўзи нима энг муҳим нарса ҳисобланади? Энг муҳим нарса Худо ёки тамойил шаклидаги "моҳият" эмас, балки бизга яқин, лекин биз ундан йироқлашиб кетган нарсадир. Бироқ биз бу муҳим нарсани фараз қилишимиз ва ҳали гоялар устувор ўрин эгалламаган даврдаги файласуфлар ёрдамида унга яқинлашишимиз ҳам мумкин. Энг муҳим нарса — "Борлиқнинг мавжудлигидир",— дейди Хайдеггер ва ҳозирги инсон учун у ҳали ҳам сирлигича қолаяпти, деб қўшимча қилади.

Биз тилни шундай тинглашни ўрганишимиз керакки, токи у биз билан гаплаша олсин. Тил, айниқса, нафис тил етказиш мушкул бўлган нарсани қабул қилдириш учун энг мақбул имконият (*an opening*) ҳисобланади. Худди ана шундай сабабга кўра, умуман, санъат ҳам муҳимдир.

Тил – нутқ дегани. Биз ўзимизни нутқ орқали ифода этамиз. Биз ўзимизни ифодалаш билан ким эканлигимизни билдирамиз. Шунинг учун биз нутқда нафақат нимадир тўғрисида гапирамиз, балки шу билан бирга гапирувчи сифатида ўзимиз ҳақимизда ахборот берамиз. Биз нутқ ёрдамида ўзимиз бошдан кечираётган ҳолатни ифодалаймиз. Биз ўзимизнинг вазият ҳақида хабар берамиз. Биз ўз қобилиятимизни маълум қиламиз ва шу аснода бизнинг оламга ва ўзимизга бўлган муносабатимизни ошкор этамиз. Бундай ҳодиса доим юз беради. Лекин бундай экзистенциал коммуникациянинг аҳамияти илмий тилдан шеъриятга ўтишда ўзгача тус олади. Шеъриятда бизнинг нима ҳақда гапираётганимиз нисбатан унчалик муҳим эмас. Унда мавжуд борлиқнинг ҳақиқий моҳиятини очиб бериш усули сифатидаги муайян кайфиятнинг етказилиши муҳим ҳисобланади. Шеърият мазмун таркибини белгилаш, дунёни кашф этишда фаол кучдир. У бизнинг экзистенциал "кайфиятдаги" ва дунёдаги "вазиятларга ажралиш"нинг асл моҳиятини очиб берадиган усулни етказади. Биз халқ шеърияти билан танишар эканмиз, халқ турмушининг руҳи ва услубини англаб етамиз. Биз ана шундай йўл орқали ўз-ўзимизни кашф этишимиз ва пинҳоний тақдиримиз ва қисматимизни билиб олишимиз мумкин.

Хайдеггер шеърият, сўзга ниҳоятда юксак баҳо беради. Тил инсоннинг бошпанаси, шеърият эса – бизнинг ижодий жиҳатдан қайта бунёд бўлишимиз ва фаоллашувимиз. Олди-қочди гап-сўзларда, сийқаси чиққан иборалар, сафсатабозлик ва ҳақоратларда ўз ифодасини топадиган тилнинг қашшоқлашуви инсоннинг моҳиятан қашшоқлашувини билдиради.

Хайдеггернинг фикрича, олимлар ёки сиёсатчилар эмас, балки шоирлар инсониятнинг олдинги сафларини ташкил этади! Шоирлар ва шоирона фикрловчи файласуфлар инсоннинг пинҳоний ва жумбоқ тўла моҳиятини ифодаловчилар ҳисобланади.

Хайдеггер рационал мунозараларнинг антик полисдами, лекция ўқиладиган хонадами ёки илмий лабораториядами ўтаётганидан қатъи назар уларга алоҳида аҳамият бермайди. Бундай муҳокамалар, уларнинг тантанаворлигига қарамасдан, асл моҳият касб этмайди.

Хайдеггер, файласуф-шоир, тарихга назарий тадқиқот объекти сифатида ёндашмайди. У кўпроқ тарих боис фикр юритади ва тарихимиз дебочасида сўзнинг пайдо бўлишини тасаввур этишга ҳаракат қилади. У ҳозирги замон ва унинг илдизларининг сиёсатдан йироқ танқидчиси ролини бажарар экан, турмушнинг "эйкос", уй-рўзғор хўжалиги билан боғлиқ шаклларининг изчил тарафдори сифатида иш тутади. Хайдеггер учун қишлоқдаги турмуш шакллари, фермер ва косибнинг кундалик фаолияти она заминдан бегоналашган ва ундан йироқ шаҳар турмушига нисбатан камроқ ўзгарган ва бирмунча ҳақиқийроқ

бўлиб туюлади. У "заминга таянувчи" мутафаккир бўлиб, қишлоқдаги ҳаётни шаҳар ҳаётига нисбатан анча юксак жўшқинлик билан тараннум этади. Хайдеггер ўзига хос бўлган "икки ҳисса рефлектив" (doppelt reflektvierte) ёндашув (муҳокама қилинаётган масаланинг дастлабки шартларини, сўнгра бундай шартларнинг асосларини аниқлаш ва шу кабиларни назарда тутиш —В.К.) туфайли, ўзига хос "туғилган жойларнинг мутафаккири" (Heimat — Den Ker) тусини олади. Шеърий маънода инсон бамайлихотир ўй-фикрлар (loges) ва ўзининг уй-рўзғор хўжалиги ҳақидаги ғам-ташвишлар (oikos) оғушига ғарқ бўлгани ҳолда она заминда ҳаёт кечиради. Маҳаллийлик ва ўзига хосликда Хайдеггер чинакам ҳақиқийликни (ва айни бир пайтда универсалликни) илғаб олади.

Хайдеггер ўз нуқтаи назарини оддий маънода асослаб ўтирмайди. Бунинг учун тил (ҳалигача ҳам?) етарли эмас. Лекин Хайдеггер нима энг муҳим эканлигини бизга поэтик шаклда билдиришга ҳаракат қилади. Шундай қилиб, ҳозирги замон ва унинг манбалари танқиди Хайдеггер томонидан *нафосат ёрдамида* ифодаланади.

Аренд ва vita activa

Ханна Аренд ёки Арендт (Hannar Arendt) Маркузе, Адорно ва Вальтер Беньямин (Walter Benjamin, 1892—1940) мансуб бўлган яҳудий интеллектуаллари авлодига киради. У 1906 йилда Ганноверда туғилган ва Шарқий Пруссияда, Кенигсбергда (ҳозирги Калининградда) камолга етган. 1920-йилларда Аренд Хайдеггер, Гуссерль ва Ясперс раҳбарлигида фалсафани ўрганади. Биринчи курс талабаси бўлган ўн саккиз ёшли Аренд ўша пайтда ўзининг асосий асари *"Sein und Zeit"*ни тугаллаган Хайдеггер билан яқиндан танишади. Беш йилдан кейин у "Августин таълимотида муҳаббат тушунчаси" мавзуида фалсафадан диссертация ёқлайди. 1933 йилда Гитлер ҳокимиятни эгаллагач, олима нацистларга қарши фаолияти учун қамоққа олинади. У кейинроқ, Парижга жўнаб кетади ва 1940 йилда АҚШга эмиграция қилади ва 1977 йилгача, яъни умрининг охирига қадар шу ерда яшаб қолади.

Аренд XX асрдаги машҳур сиёсий мутафаккирлар қаторига киради. Бироқ уни қайсидир бир сиёсий оқимга мансуб эди, дейиш қийин. "Сўл" ёки "ўнг", "радикал" ёки "консерватив" каби таърифлар унинг фалсафасини тавсифлашда қўл келмайди. Аренд у ёки бошқа фалсафий "изм" вакили бўлгандан кўра мустақил мутафаккир бўлиб қолишни афзал биларди.

Аренд учун сиёсат ҳокимият ва зўравонлик, ўзимиз кўпинча гувоҳи бўладиганимиз каби бировлар устидан бошқаларнинг назорат юритишидан иборат бўлмаслиги керак. Парламент ҳокимияти учун кураш ёки ҳокимият даҳлизларида таъсир ўтказиш

ҳам чин маънодаги сиёсатга кирмайди. Сиёсатнинг моҳияти баҳслар ва муҳокамалардан, қадимги греклар праксис деб атаган машғулотлардан иборат. Аренднинг мақсади сиёсатнинг кўпинча бостириб қўйиладиган ва унут бўладиган, лекин тарихда ҳали ҳам доимий имконият сифатида кўриниш бериб турадиган концепциясини қайта тиклаш эди. Бунда грекча полис намунасига кўра оммавий фаолиятда иштирок этиш сифатидаги сиёсат назарда тутилар эди. Аренд Америка революциясида (1776), Париж коммунасида (1871), биринчи жаҳон урушидан кейинги социалистик ҳаракатда, Венгрия қўзғолонида (1956), Америкадаги фуқаролик ҳуқуқлари учун кураш ҳаракатларида ва Париждаги талабаларнинг ғалаёнларида (1968) ҳақиқий оммавий ҳаётнинг намоён бўлганлигини кўзда тутади. Ушбу барча воқеаларга хос бўлган умумий хусусият шундан иборат эдики, уларнинг қатнашчилари шу пайтгача сиёсатдан ташқарида ёки сиёсий маргиналлар ҳолатида бўлиб келганликларига қарамасдан, ўзига хосликларини ифодалай билишди ва ўзларини беихтиёр уюштириш орқали сиёсий эркинликнинг янгича ўлчамларини яратишди. Аренднинг фикрича, бу *vita activa — фаол ҳаётнинг* олий шаклидир. Сиёсий партиялар амалга оширадиган ва назорат қиладиган сиёсат уни кўп ҳам қизиқтирмайди. У парламентча демократия, сиёсий "олди-сотдилар" ва хусусий манфаатларни ифодаловчи сиёсат билан жиддий шуғулланмайди.

Аренднинг ниятларини яхшироқ тушуниш учун унинг асосий асари бўлган vita activa[441] даги фаолиятнинг учта асосий шакли таҳлилини кўриб чиқамиз. Бу китобда у меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик ўртасида тафовутларни белгилайди.

Инсон меҳнат ёрдамида *animal laborans,* ишловчи ҳайвон сифатида гавдаланади. Инсон ишлар экан, озуқа ва турмуш кечириш учун зарур ҳамма нарсани олади. Ҳаёт кечириш учун қилинадиган бундай оддий фаоллик ўзидан кейин бошқа ҳеч қандай маҳсулотларни қолдирмайди. У Кнут Гамсуннинг ибораси билан айтганда, фақат "ҳаётни яшаб ўтишни" (*life is lived*) таъминлайди. Қадимги грекларда меҳнат уйда уй-рўзғор хўжалиги, эйкос (*oikos*) соҳасида ўтган. ғадимги дунё грекларида эйкос ошкор қилинмайдиган хусусий соҳа ҳисобланган. Оила бошлиғи эйкосни мустабидларча бошқариб борган. Грекча *despotes* (деспот) дегани оддий *хонадон бошлиғини* англатади. Эйкосда зарурият, мажбурлаш ва эркинликнинг йўқлиги устун турган (уй-рўзғор хўжалигида қулларнинг роли билан таққосланг).

Инсон ишлаб чиқариш ёрдамида homo faber, ўзини ва теварак-атрофини қайта ўзгартирадиган ижодкор жонзод сифатида шаклланади. Аренд учун ишлаб чиқариш греклар пойезис

---

[441] Vita activa — биринчи марта 1958 йилда инглиз тилида: *the Human Condition.* — Chicago. — номи билан нашрдан чиқди.

(*poiesis*), деб атайдиган ҳолатга, яъни айнан инсон томонидан амалга ошириладиган объектларнинг "сунъий" олами барпо этилишига мувофиқ келади.

Лекин инсонни биринчи навбатда тавсифлайдиган хусусият бу унинг беихтиёр ва олдиндан айтиб бера олинмайдиган ҳолатда амал қилиш, оламга принципиал жиҳатдан янгича нарсаларни олиб кириш қобилиятидир. Шу маънода фаоллик муайян ҳаракат соҳасини, иштирок этиш ва муҳокама қилишга имкон берадиган сиёсий "оммавий саҳна"ни тақозо этади. Янада кенгайтириброқ шундай дейиш мумкинки, фаоллик – бу шунчаки оддий меҳнат ва ишлаб чиқаришга нисбатан бирмунча каттароқ соҳа. Аренд учун полисда унинг тенг ҳуқуқли фуқаролари ўртасида авж олдириладиган праксис фаоллик модели ҳисобланади.

Нима учун меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик ўртасидаги тафовут Аренд учун бунчалик муҳим? Унинг фикрича, XX асрдаги сиёсий ҳаракатлар меҳнатга ва ишлаб чиқаришга бўлган фаолликни барҳам топтирмоқчи. Бунда у сиёсатни мисли сиёсий маҳорат шакли, техника ёки "ижтимоий инженерия" тарзида талқин қилади. Натижада, фаолликка ўрин қолмайди. Меҳнат ва ишлаб чиқариш сиёсий ҳаётни ўз ичига "бўйсундиради". Сиёсий масалалар "ижтимоий муаммолар" даражасига туширилади-ки, бу фожеали оқибатларга олиб келади.

Аренднинг танқиди кўплаб замонавий сиёсий ҳаракатларга, айниқса нацизм ва сталинизмга тегишли эди. Меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик алоқадорлигининг муаммолилигини тадқиқ этиш, унинг дастлабки катта асари "Тоталитаризм манбалари" (The Origins of Totalitaranism, 1951)да муҳим ўрин эгаллайди. Аренд биринчилардан бўлиб нацизм ва сталинизмга нисбатан тоталитаризм атамасини қўллади. Аренднинг назарида, Сталиннинг Совет Иттифоқида ва Гитлер Германиясида янги инсонни ва мутлақо янгича сиёсий тартиботни барпо этишга интилишнинг ўзи янгилик эди. Анъанавий диктатураларга зид равишда ушбу тузумлар тоталитар мафкурага, оммани йирик миқёсларда сафарбар этиш, уларни бир тизимли равишда манипуляция қилиш, мафкуравий ишлов бериш ва сиёсатга нисбатан изчил технократик нуқтаи назарни намоён қилишга асосланган эди. Харизматик доҳий (Fuhrer) косибнинг бир ҳовуч хомашёдан буюмни ясашига ўхшаб янги инсонни ва янгича жамиятни бунёд этишни мақсад қилган эди. Инсон ва жамият – бу фюрернинг қўлларидаги оддий бир лой!

Тоталитар жамиятларда фаоллик ишлаб чиқаришдан, праксис пойезисдан иборат қилиб қўйилади. Биргина шу технократик дастурнинг ўзи тоталитаризм душманларига қарши курашни тавсифлайди. Аренднинг ёзишича, нацистларнинг яҳудийларни қириб ташлаши (яҳудийлар муаммосининг узил-кесил

ҳал этилиши, *Endlosung*) анъанавий погром (қирғин солиш)-ларнинг (pogroms) бир тури эмас, балки астойдил режалаштирилган ва бюрократик жиҳатдан уюштирилган оммавий қирғин эди. Адольф Эйхманн (Adolf Eichmann, 1906—1962) қайд қилганидек, Германияни "ғайритабаа"лардан тозалаш вазифаси энг самарали усул билан ҳал этилди. Сталиннинг қарашларига биноан, "синфий душманлар" (шу жумладан, эски большевиклар элитаси) синфсиз жамиятни барпо этиш мақсадида қириб ташланиши керак. Ҳар иккала ҳолатда ҳам патологик инструментал-мақсадли фикрлаш (*a means-to-an-ends thinking)* намоён бўлади.

Арендни буларнинг ҳаммаси қандай қилиб юз берганлиги ташвишга солади. Тоталитаризм келиб чиқишининг Арендга тегишли тарихий таҳлилини батафсил баён қилиб ўтирмасдан, фақат ушбу таҳлилнинг бир неча асосий жиҳатларига тўхталамиз. Сиёсий доҳийлар инсонни юмшоқ бир мум (ва мақсадга эришиш воситаси) сифатида талқин қилишганида бу бизга XX асрда одамларнинг турмуш кечириш шароитлари тўғрисида кўп нарсани маълум қилади. Тоталитар шароитда инсон фаоллик кўрсатиш имкониятидан маҳрум, чунки тоталитар тузумлар унинг фаоллигига хавф-хатар сифатида қарайди ва бирмунча осон назорат қилиш учун ўз фуқаролари феълатворининг олдиндан айтиб бера оладиган ҳолатда бўлишига интилишади. Бундай тузумлар шахсларни ўзига бўйсундириш ва гуруҳларни парчалаб ташлаш мақсадида барча "оммавий саҳна"ларни ёпиш учун бутун чораларни ишга солади. Аренднинг фикрича, тоталитаризм вужудга келишининг дастлабки шартларидан бири ҳақиқий фаоллик қобилиятига эга бўлмаган ва ҳатто, бундай имкониятдан маҳрум, бошқалардан ажралган ва парча-парча ҳолдаги шахсларнинг (ўзига хос либерал жамиятнинг тескари кўриниши) пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Бинобарин, ҳозирги "оммабоп инсон" сиёсий диктаторларнинг янгича типига мос келади. Аренд таҳлилида кишини лол қолдирадиган ва чуқур ташвишга соладиган нарса шундан иборатки, у ҳам бўлса, ҳозирги дифференциация ва рационализация янгича индивидларни дунёга келтиради. Уларнинг муайян илдизлари йўқ ва бир хил эмас. Улар ўзларини ортиқча, деб ҳис қилишади ва шу сабабли уларга янгича мақсадни ва янгича бир хилликни таъминлаши мумкин бўлган даҳоларга яқинлашишга ҳаракат қиладилар.

Тоталитаризмнинг (шунингдек, посттоталитар жамиятларнинг) интеллектуал асосларидан айримлари бирмунча олдинги замонларга ўтади. Аренд кутилмаган ҳолда фан ва техникада қўлланиладиган тараққиёт ғоясини тоталитар васваса (temptation) билан боғлашга ҳаракат қилади. Ҳозирги замон (modernity) барча чеклашларни ёриб ўтиб келади. Ҳозирги инсон ҳар доим олға юришни хоҳлайди, у ўз турмушининг ўзгармас шарт-ша-

роитларидан ортиқ қониқиш ҳосил қилмайди. У ҳеч қачон "сафарлардан толиқмайди" ва мангуликни излайди. У ўзининг она замин билан боғланганлигини инкор этишга уринмоқда ва келгусида фазони ўз уясига айлантириш режасини тузаяпти. Аренд учун тараққиёт ғояси такаббурлик (hubris) шакли ҳисобланади. Бундай ғоя модернизациянинг инсон турмушининг азалий шарт-шароитларига зид келаётганлигини ифодалайди. Аренд бундай такаббурликнинг тарихан Уйғониш даврига оид табиатни буйсундириш ва уни назорат қилиш ғоясидан келиб чиққанлигини аниқладим, деб фараз қилган эди. XX асрда бундай ғоя ҳамма соҳаларда истеъмолга кирган эди. Табиат, жамият ва инсон – буларнинг ҳаммаси *назорат қилиш* ва *манипуляция қилиш* объекти бўлиб қолди. Бундай нуқтаи назардан олганда, тоталитаризм – бу ўзига хослик (менталлик)нинг демократик ва либерал жамиятларни тавсифлайдиган энг сўнгги бир варианти, холос. Ҳозирги технология "мўъжизавий" имкониятларни қўлга киритди ва ҳамма нарсани бир хил чизиқ билан ўлчайдиган кенг қамровли тафаккур усулига асос бўлди. Аренднинг танқиди нафақат сиёсий мафкураларга қарши қаратилган. У шу билан бирга ҳозирги фалсафанинг аниқ ва мақбул таҳлилини ишлаб чиқади. У ҳам Хабермасга ўхшаб, Марксни праксисни меҳнатдан иборат қилиб қўйгани учун танқид остига олади. Гарчи Аренд билдирадиган эътирозлардан кўпчилиги Марксга тўғри келса-да, унинг асосий қизиқишлари доираси сиёсатда эмас, кўпроқ иқтисодий ҳаёт жараёнидадир. Маркс учун инсоннинг меҳнат билан боғлиқ бегоналашуви унинг эркинлиги ва ўз-ўзини ифодалаши йўлидаги энг катта тўсиқ бўлган (21-бобга қаранг). Социалистик инқилобнинг бош мақсади ҳам инсоннинг ўзини меҳнат орқали ифода эта олиши учун меҳнатни ва ишлаб чиқаришни туб ўзгартиришдан иборатдир. Бўлғуси коммунистик жамиятда давлат "барҳам топиши", сиёсий эса "нарсаларни бошқариш" билан алмашиниши керак. Лекин, умуман олганда, Маркс инсон фаоллигининг шарти сифатидаги праксис хусусида лом-лим демайди. Шундай қилиб, марксизмда нафақат адекват сиёсий назария етишмайди, у бутун этик-сиёсий мезонларни меҳнат ва ишлаб чиқаришга боғлиқ қилиб қўяди. Афтидан, ушбу асрда марксизмга асосланган социалистик "тажрибалар"нинг ҳалокатли натижалар билан якунланганлигининг омилларидан бири шу бўлса керак.

Бундай танқидни Хайдеггер номига ҳам билдириш мумкин. У Борлиқ ва замонда инсон олдида турган турли вазифаларни инструктив шаклда баён қилиб беради, лекин у ҳам Марксга ўхшаб, vita activa ни меҳнат ва ишлаб чиқаришдан иборат қилиб қўяди: айни деҳқон билан косиб турмуши унда марказий ўринни эгаллайди. Бироқ Хайдеггернинг қўли ишламайди, балки шапалоқ тортади. Косиблик ва ердаги зироатчилик меҳнати би-

лан шуғулланиш этик-сиёсий мунозаралар учун ҳеч қандай ўрин қолдирмайди[442]. Шундай қилиб, Хайдеггер праксиссиз праксис фалсафасини (праксеологияни) ишлаб чиқади. У эйкологга айланади ва ич-ичидан сиёсатдан ташқари мутафаккир бўлиб қолаверади (30-бобга қаранг). Тўғри, Хайдеггер сўнгги пайтда Арендга қизиқарли бўлган кўплаб муаммолар билан шуғулланган. У технологик тараққиёт хавфини аниқ кўра билган. Бироқ унинг айни шеърият (нафосат) бундай хавфга қарши турадиган ягона омил бўлади, деган қарашни илгари сурган фикри унда ҳам адекват сиёсий тушунчаларнинг йўқлигини яна бир бор кўрсатади.

Биз қайд қилиб ўтган эдикки, Арендга хос сиёсат тушунчаси эркин ва тенг ҳуқуқли қатнашчилар ўртасидаги мунозарани назарда тутади. Мунозара мақсади бизнинг тасаввурларимиз ва фикрларимизни тушунтириш ва текширишдан иборат. Аренд учун ҳақиқат билан фикр ўртасидаги тафовут муҳим ҳисобланади. У ҳақиқат (*aletheia*-ботиниймаслик) билан фикр (doxa) ўртасидаги олишувни, масалан, Платоннинг софистларга қарши курашида унинг қандай кечишини кўрсатиб беради. Айтиш мумкинки, Аренд бундай тўқнашувда софистик позицияларни эгалламасдан сиёсий доxасини фалсафа aletheia дан ҳимоя қилади. У шахслар ўз-ўзича фикрларга "эга бўлмайди", деб таъкидлайди. Улар ўзларининг хусусий нуқтаи назарлари ва ғоялари турлича қарашларнинг чинакам тўқнашуви жараёнида синовдан ўтиши чоғида асосланган фикрларни шакллантирадилар. Бундай мунозараларда биз энг яхши далиллар асосида ўз концепцияларимизни қайтадан кўриб чиқишимиз мумкин бўлади. Фақат шу тарздагина биз вазиятни турлича томондан кўриб чиқишга ва у тўғрисида репрезентатив фикр ҳосил қилишга ўрганишимиз мумкин. Аристотель сингари, Аренд ҳам сиёсатнинг донишмандликнинг алоҳида шаклини (фронезис, phronesis), яъни аниқ вазият ёки ҳолатни баҳолашда доимо намоён бўладиган амалий зукколикни тақозо этишини таъкидлайди. Назарий жиҳатдан тушуниб етиш, бинобарин, ҳеч қачон сиёсий донишмандликнинг ўрнини эгаллай олмайди. Гарчи Хабермас Арендга ўхшаб назарий ва амалий дискурс ўртасидан кескин чегаралаш чизиғини тортиб қўймаса-да, уларнинг ҳар иккаласи ҳам сиёсий мунозара нафақат софистик кўндириш учун, шу билан бирга, рационал далиллар, ишонтириш учун очиқ бўлиши лозим, деб ҳисоблайдилар.

Аренднинг сиёсий фалсафасидаги ҳамма жиҳатларини ҳам пухта ва аниқ ўйлаб чиқилган, деб бўлмайди. Айтиш мумкинки, у фақат айрим кишиларгина сиёсий жиҳатдан фаоллик кўрсатадиган элитар вакиллик демократиясининг ҳозирги вақт-

---

[442] Қаранг: Диссертация: *A. Gamhelg.* Death of the other. The Making of the Self and the Problem of the Ethicality in Heidegger's "Being and Time". – Oslo, 1995.

даги ифодачиси сифатида иш тутади. У турли сиёсий партиялар ўйин олиб борадиган қолоқ парламентлик тизимини кескин танқид қилади. Аренд сиёсат хусусида ўзига хос романтик тасаввурга эга.

Гадамер ва герменевтика анъаналари

Хайдеггердан кейинги даврда икки асосий йўналишни кўрсатиш мумкин: Биринчиси: Гадамер (Hans-Georg Gadamer, 1900) асарларида баён қилинган бўлиб уни герменевтик йўналиш, деб аташ мумкин. Иккинчиси, бир қатор кўзга кўринган Деррида Фуко ва Горти сингарилар ташкил этадиган деконструктивистик йўналиш.

Биринчи йўналиш илк Хайдеггер ғояларини ривожлантириб тушуниш ва талқин қилиш фалсафасини ўтайди. Унинг илдизлари Шлейермахер ва Дильтей ижодига бориб тақалади (герменевтика муаммолари гуманитар фанлар билан биргаликда муҳокама қилинган 19-бобга қаранг). Бу йўналиш тушунувчи социология, деб аталадиган соҳага ҳам яқин (қаранг: 27-боб, Вебер).

Тушуниш ва талқин қилиш фалсафасини ишлаб чиқар экан ("Борлиқ ва замон"да) таҳлилни инсон хатти-ҳаракатларидан (лойиҳада) бошлайди. Гадамер эса, биринчи навбатда тарихий матнларга мурожаат қилади. Унинг фикрича, катта авлод герменевтлар (Шлейермахер ва Дильтей) учун ҳам бўлгани каби герменевтика парадигмаси матнларни тушунишда аниқланиши мумкин.

Бироқ, бу герменевтлар матнларни бўлиб ўтган воқеаларни тарихан англаш мақсадида ўтказилган бўлса, Гадамер адабий, диний ва ҳуқуқий матнларга герменевтика фалсафасини ривожлантириш учун бошланғич нуқта сифатида қарайди. У яна илгарироқ кетади, чунки унинг учун марказий масала инсонни шакллантириш муаммоси эди. Бундан ташқари Гадамер, Хайдеггер сингари, асосан инсонни тушуниш масаласи билан шуғулланади. Унинг учун метод масаласи "онтологик" (фалсафий антропологик) масалага, яъни инсон тушунувчи мавжудот сифатида нимадан иборатлиги масаласига нисбатан иккиламчи ҳисобланади.

Иккинчи, деконструктивистик йўналиш, Хайдеггер томонидан анъаналарни фалсафий танқид қилишдан бошлайди, яъни унинг учун энг чуқур ҳисобланган, тарихни шакллантирадиган, бироқ кўзга ташланмайдиган масалаларни кўндаланг қўйишдан бошланади. Авлоддан авлодга ўтадиган фалсафий матнлардан, улардан ташқарига чиқиш ва муаллифлар йўл қўйган зиддиятларни аниқлаш учун зўриқиш нуқталаридан фойдаланади. Шундай йўл билан матнлар "деконструкция" қилинади. Шу маънода деконструкция танқидий фаолият ҳисобланади ва у

анъанавий матнлар аслида улар ўзлари даво қилаётган нарса эмас, бошқачароқ нарса эканини кўрсатишга интилади. Шундай қилиб, деконструктивистик йўналиш анъаналарга нисбатан радикал танқидий кайфиятдаги дастурга асосланади. Анъаналарга бундай танқидий ёндошув турли деконструктивистлар томонидан турлича тушунилади. Лекин уларнинг барчасини умумий бўлган ва уларни бирлаштирадиган ҳусусият борки, у ҳам бўлса, анъаналарга нисбатан ҳурмат (жумладан, танқидий ҳурмат)га нисбатан танқидий муносабат. Гадамернинг "салаф"лари Шлейермахер ва Дилтейга ўхшаган герменевтлар бўлса, деконструктивистлар учун бундай ролни Ницше ва Фрейд ўйнадилар.

"Радикал" ва "консерватив" герменевтик дастурларга нисбатан очиқ қарама-қаршилигига қарамай, уларнинг ҳар иккиси ҳам "замонавийлик"ка нисбатан танқидий муносабатдалар. Бироқ Гадамер ўзини ўзи гуманистик шакллантириш (Bilding formaion) концепцияси тарафдори бўлиб, замонавий жамиятнинг маданий инқирозига нисбатан танқидий муносабатда бўлади. Деконструктивистлар эса бунинг аксича, аввало замонавий жамиятнинг ўзида ва асосларида мавжуд бўлган рационализм типига нисбатан танқидий муносабатда бўладилар. Улар кўпинча, рационализмни яширин ва эзувчи куч, масалан, таълим шаклларида (disciplining) ва омогенлашувда намоён бўладиган куч сифатида талқин қиладилар.

Йигирманчи йилларда Гадамер Хайдеггер қарашлари билан танишди ва айниқса, унинг матнларни талқин қилиш ҳақидаги фалсафий қарашларидан илҳомланди. Гадамер мунтазам равишда тадқиқотчилар томонидан аввал тақдим қилинган талқинларни қайта кўриб чиқади. У Хайдеггер ғоясини тарихий-фалсафий матнларни ижодий талқин қилиш йўли билан ривожлантирди ва бу йўналиш унинг ўз дастурига айланди. Унинг герменевтик фалсафаси асосан "ҳақиқат ва метод" (Wahrheit und Methode, 1960) асарида баён қилинган.

Герменевт сифатида Гадамер Шлейермахер ва Дильтейлардан илҳом олади (19-бобга қаранг). Шлейермахер, герменевтик матнни танқид қилиш сифатида матндан муаллифга ва унинг ҳаёт йўлига ўтиши керак, дейди. Шундай қилиб, матннинг ўзига хос қисмини муаллифнинг барча асарлари жаъмидан келиб чиқибгина эмас, унинг интеллектуал ҳаёти, шунингдек, ҳаётий лойиҳаларидан келиб чиқиб талқин қилиниши лозим. Шунинг учун герменевтик доира бу матнда фақатгина қисм ва бутуннинг алоқаси масаласигина эмас. Матнни тушуниш – бу фақат матннинг қисмини бутун матн асосида, ҳамда бутунни бўлаклар асосида тушунишга ҳаракат қилиш емирилишидангина иборат бўлмаслиги лозим. Матнни тушунищ герменевтик доира бўлиб, унда муаллиф ҳаёти тикланган бутунлик ва "ҳаётий лойиҳа" сифатида устуворликка эга.

Лекин бу матнни талқин қилиш кўп жиҳатдан психологик (ёки тарихий) лойиҳага айланишини англатади. Шу ўринда Гадамер изоҳ беради.

У матн негизини шакллантирадиган психологик ва тарихий фактлар мавжудлигини инкор қилмайди. Лекин у, матн бевосита ёки билвосита (вазиятга хос бўлган) нарса ҳақида баён қилади, тасдиқлайди ва биз матнни матн сифатида тушунишни хоҳласак, унга хос бўлган бу тасдиқларни жиддий кўриб чиқишимиз лозим.

Текстни тушуниш — унда қайд этилган нарсани тушунишдир. Шундай қилиб, матн мазмунини тушуниш унинг даъволарини тушуниш билан боғланиши керак.

Матнда баён қилинаётган нарса ҳазил бўлиши ҳам мумкин. Демак, матнда қандай таъкидлар қилинаётганини аниқлаб олиш лозим. Шунингдек, матн ҳеч қандай мазмунга эга бўлмаслиги ҳам (муаллиф ақлсиз бўлиши) ҳам мумкин. Бундай ҳолда ёндошув усулини ўзгартириш ва психологик сабабларни ахтариш керак. Лекин, Гадамер фикрича, бу вазиятлар текстни талқин қилишда стандарт мисоллар бўла олмайди. Одатда биз матн нима баён қилинаётгани, тасдиқланаётганини тушунишга ҳаракат қиламиз.

Матнга чўмиш, демак, бошқа одамнинг интеллектуал ҳаётига чўмиш эмас, матн мазмунига чўмишдир. Шу билан бирга, матн мазмуни ҳақиқий даволаридадир (*Wahrheitsanspruche*). Матнни тушуниш учун биз унинг ҳақиқийликка даъво қилишга асосланганлигини баҳолашга ҳаракат қилишимиз керак. Бу албатта, матнда баён қилинаётган нарсаларга қўшилишимиз кераклигини англатмайди, ва бу жиҳатдан тўла бетарафлик бўлиши мумкин эмас.[443]

Агар биз матнни тушунишга қарор қилган бўлсак, унинг мазмунлилигига ва ўзи даъво қилаётган[444] ҳақиқийликка зид этмаслиги тўғрисида базис установкага эга бўлишимиз керак. Бу ҳақда Гадамер шундай дейди: бизнинг матнни олдиндан англашимиз унинг "мукаммаллигини" назарда тутади (Vorgrill der vollkomenheit).[445]

Кўриб чиқилаётган вазиятда қуйидаги икки лингвистик-фалсафий ҳолат муҳимдир:

1. Тил фақатгина, матн учун эмас, умуман инсоний тушуниш, ва шу орқали, биз инсон сифатида улар кечираётган

---

[443] Гадамернинг "ҳақиқий даъво" ҳақидаги тезиси тўғрисида гап борар экан, Хабермаснинг барча "нутқ акт"лари "умумаҳамиятга моликликка" даъво қилади, деган тезисга мурожаат қилишимиз лозим. Шу билан бирга Хабермас "нутқ акт"лари ҳақидаги бу тезисни индивидлар ўртасидаги муносабатга нисбатан ва фақат бевосита матнга нисбатан қўллайди.

[444] Бу ўринда Деррида ва Фуко сингари деконструктивистлар бизнинг "шубҳа герменевтикаси"дан фойдаланишимизни талаб қилиб, матндан зиддиятли ва низом ўринларини қидирган бўлардилар.

ҳаётий олам учун ҳам муҳимдир. Бу ўринда тил товуш ва ҳарфларнинг йиғиндиси, деб объективистларча талқин қилинмайди. У алоҳида миллий тил сифатида ҳам тушунилмайди. У мерос қилиб олинган, бизнинг ижтимоийлашувимиз юз берган ва у орқали ўзимизни ва оламни тушунадиган мазмун – уфқ сифатида тушунилади. Шу маънода тил инсонлар сифатида бизни бирлаштирадиган ва биз билан дунё ўртасида восита вазифасини бажарувчи ҳодисалардир.[446]

2. Матн (ёки "нутқ акти"нинг) мазмуни матнда топилиши керак бўлган объект сифатида жойлашмаган. Матннинг мазмуни у жойлашган "мазмунли уфқ"даги нарса. Айни пайтда биз нарсаларга, жумладан, матнларга ўзимизнинг "мазмунли уфқимиз"дан туриб қараймиз. Шунинг учун матн мазмунини тушуниш, биз матн жавоб бериши мумкин бўлган саволларни ахтаришимизни, яъни биз ҳақиқатан ҳам муайян саволларни қўйиш имконини берадиган муайян мазмунли уфқни қидираётганимизни англатади. Биз ўз фикримизча, матнни ечиши мумкин бўлган саволларни топсак, бу бизнинг ўз "мазмунли уфқимиз" билан матн яратилган мазмунли уфққа яқинлашганимизни билдиради.[447]

Агар матн уни талқин қилувчи яшаётган дунёдан ўзга дунёда яратилган бўлса, қийинчилик юз беради. Шундай бўлиши ҳам мумкинки, матн билан талқинчи ёнма-ён мавжуд бўлган маданиятларга мансуб бўлиши, ёки бўлмаса матн узоқ ўтган замонларда яратилган бўлиши ҳам мумкин. Худди шундай вазиятларда матнни талқин қилиш интеллект учун синов бўлади.

Лекин, барибир, шу вазиятда ҳам матн бизга, менга қаратилган бўлади. Матн мазмунини тушуниш учун мен унга жиддий муносабатда бўлишим керак. Талқин қилувчи сифатида мен матн қандай саволларга жавоб бериши мумкинлигини тушунишим керак. Матн ўзининг мазмунли уфқида яратилган, мен эса ўз уфқимга эгаман. Матн ўз "тасаввурлари" асосида ёзилган ва у шулар ҳақида сўзлайди. Мен ўз тасаввурларимга эгаман. "Ёт" матнни қай даражада англашим мумкинлиги кўп жиҳатдан ички мазмунли уфқ қай даражада бир-бирига яқинлашиши ва қўшилиб кетиши мумкинлигига боғлиқ. Бу – Гадамер айтган "уфқларнинг қўшилишидир". Бироқ уфқларнинг қўшилиши улар айнан бир нарсага айланиб қолди, деган сўз эмас. Бир уфқ иккинчисидан фарқ қилади. Лекин менинг мазмунли уфқимда

---

[446] Тилга бундай қараш биз Канттача бўлган рационалистик ва эмпиристик эпистемологияда учрайдиган субъект ва объект дуализмни танқид қилишга олиб келади. Субъект ва объект тўғрисидаги Гегел қарашлари, феноменологлар ва Витгенштейннинг тилга нисбатан қарашлари билан солиштириб кўринг.

[447] Бу ўринда биз тилга нисбатан "трансцедентал – фалсафий" нуқтаи назарга дуч келамиз. Унга кўра "мазмун тузилмалари" тилнинг трансцедентал асоси сифатида мавжуд. "Замон руҳи" ҳақидаги Гегел ғояси (ва ўзгарувчан ғоялар) мана шундай "мазмун тузилмалари" билан қиёслаб кўринг.

ўзгариш юз берди. Шу ракурсдан қараганда, менда чуқур ўзгаришлар юз берди, чунки мен мавжуд манбадан фақат билим олибгина қолмадим, балки ўзимнинг нуқтаи назаримни ҳам ўзгартирдим. Бу ўзгаришларни шу маънода таълим жараёни дейиш мумкинки, мен ўз уфқимни кенгайтирдим ва аввалгидан бошқачароқ тушуна бошладим.[448] Гадамер фикрига кўра, мана шу айтилганлар герменевтика ва таълим ўртасида яқин алоқа борлигини кўрсатади.

"Уфкларнинг яқинлашиши"га йўналтирилган жараён бизда юз беради. Биз тарих доирасидан четга чиқиб уни олдиндан кўра билишимиз ёки режалаштиришимиз мумкин эмас.[449] Биз ҳар доим шу жараённинг ичидамиз, ҳеч қачон ундан четга чиқа олмаймиз. Оқибатда биз ўз тушунишимизни кенгайтиришимиз, демак, таълим олишимиз — акдлироқ ва донороқ бўлишимиз мумкин, бироқ вақтдан ва тарихдан ташқарида турувчи "мутлақ" ҳақиқат соҳибимиз, деб даъво кила олмаймиз. Шу маънода биз доимо йўлдамиз. Бизнинг тушунишимиз тарихан чекланган ва талқин жараёни ҳеч қачон тугамайди.

Шундай қилиб, биз Гадамер фалсафаси моҳиятига яқинлашдик. У бизни "тарихий тушунувчи" мавжудот бўлган одамни яхшироқ англаш сари етаклайди. Аввало, у гуманитар фанлар усуллари тўғрисида маслаҳатлар беришга ҳаракат қилмайди, балки инсоннинг тушунишига имкон яратадиган шароитларни аниқлашга уринади. Бироқ, Гадамер эпистомологлар, жумладан, Кантдан фарқли равишда "мазмунли уфқ" деб қаралувчи /яилдан бошлайди ва ҳар қандай талқинни "уфқлар уланишини" тушунишга интилувчи шаклланиш жараёни, деб билади. Гадамер ишни муҳим тарихий феноменлар сифатидаги тил ва талқиндан бошлайди. Шу ўринда Гадамер фалсафасидаги Гегелга хос жиҳатлар кўзга ташланади. Бироқ Гегел тизимлар тузиш билан шутулланган бўлса, Гадамер матнларни талқин қилиш билан машғул.

Гадамердан икки танқидий йўналиш бошланади. Биринчиси шундаки, бизнинг тарихий контекстлашувимиз, ҳақиқатни универсал ҳодиса, деб гапиришни муаммо қилиб қўядиган даражада асослими? Мана шу саволга асосланган танқидни деконструктивистлар амалга оширадилар. Иккинчиси эса, "ҳақиқатга даъво қилиш" нутқ актлари умумий назарияси ва маданий модернизация назарияси асосида талқин қилиниши керакми?" деган саволни қўяди. Бу саволдан келиб чиқадиган танқидни Хабермас амалга оширади.

[448] Таълим ва шаклланиш ҳақидаги Гегел фикрларига қаранг.

[44c)] Гегел томонидан эпистемологик мумкин бўлмаган (яъни тарихий шаклланиш жараёнидан четда ёки юқорида туриш мумкин эмас). "Худо нуктаи назари"ни танқид қилинишига қаранг.

Деррида, Фуко, Рорти — деконструкция ва танқид

Жак Деррида (^ас^ие8 БеггШа, 1930) метафизикани мантиқий якунлашга киришаётиб, Хайдеггерни давом эттирди. Метафизикага танқдций ёндошар экан, у Ницше ва Фрейд меросини ҳам ривожлантиради. Мазкур новаторлар (янгиликпарварлар)га ўхшаб, метафизиканинг Дерридача танқиди ҳам, Европа тарихидан туғилган ва ҳозирги замон цивилизациясини тавсифловчи (характерловчи) ғарб тафаккурининг (фикрий сциентлаштириш ва амалиётини ҳам қўшиб) борлиқ соҳаларини қамраб олади. Деррида "деконструкция"[450] услуби ёрдамида масалани унинг ичида туриб танқид қилишни истайди, яъни матнни ўқишда шундай йўл тутадики, матн орасидан қарама-қаршилик излаб, матндаги маъно структураларининг "тўкилиб" кетишига йўл қўйиб беради.[451]

Деррида матн тушунчасини ёки ёзув (\УГШП§) тушунчасини шунчалик кенгайтириб юборадики, охир оқибатда матн тилиям, бошқа қолганлариям "ёзув, алифбе" маъносида тушуниладиган бўлиб қолади. У матн маъносини кенгайтиришни шундай амалга оширадики, матн ва "ёзув"ни худди аниқдовчи ҳамда фарқ қилувчи, яъни фарқларни ўрнатувчи фаолият сифатида талқин қилади. Деррида фикрича, метафизикадаги бош хато шундан иборатки, метафизика асос излайдиган бўлса, асосни доимо мавжудликдан излайди ва топади. Аммо, Деррида Хайдеггерга эргашиб, бундай асос излашларнинг бесамаралигини исботлашни истайди. Шу маънода, дунё ҳам асосга эга эмас. Демак, "борлиқ" *(йа&* 8с1епёе) шаклида "мавжуд бўлган" нарсанинг асосини излаш ҳам бефойда.

Масалани шу аспект (йўсин)да олиб қарайдиган бўлсак, "" ҳам энг аввало "фарқлаш" (Ьа (НпЪгапсе)ни англатади, холос. Деррида кўзда тутган ёзув, янги фарқдар ўртасидаги тўхтовсиз мусобақалар, мавжуд ва йўқ нарсалар ўртасидаги мусобақалар пайтидагина юзага чиқади. Ушбу хил очиқ мусобақада "бошқа" нарса, бизнинг тушунчаларимиз воситасида ифодалашга уринишимизга қарама-қарши ўлароқ, ҳамиша ўзининг алоҳида ролини ўйнайверади.

[450] Деконструкция атамасининг маъноси ҳақида М. Маяцкийнинг "Деконструкция" мақоласига қаранг. — Ҳозирги замон ғарб фалсафаси. Луғат.— М.,1991. Мазкур мақолада шундай дейилади: "деконструкция" — матнга нисбатан алоҳида бир стратегия бўлиб, бир пайтнинг узида у матннинг "деструкциясини ҳам, матннинг реконструкциясини ҳам ўзига қамраб олади П Деконструкциянинг бошланғич пункти — мумкин эмаслик — матндан ташқарида бўлади. Тадқиқотчини матндан ташқари ҳолатга солиб қўядиган ҳар қандай талқин ва танқид ҳам ғирт бемаъни ҳисобланади". — 87-бет. — В. К.

[451] Қаранг., масалан, *"Ое* Ьа 8гаттаю1оё1е. — Рапз, 1967" ва "Ь ЕспШге е1 1а ш'пегапсе.— Рапз, 1967". Матнни "деконструкция" қилиш ҳақидаги ушбу ғоя қўплаб адабий танқидчилар,, орасида кенг тарқалиб кетди."Пост модернизм"(ро8(тос!егт15т) атамаси "постструктурализм" атамаси билан қиёсан пайдо бўлган эди. Қаранг: Жан-Франсуа Лиотар (1924), .1еагІ-Ғгапсо15 Буо1агс!. "Ьа СопсШгоп ро81тос!егпе". Рапз, 1979.

Дсррида Жазоирдаги яҳудий оиласида туғилган француз файнасуфидир. Шунинг учун ҳам, унинг ўз сўзларига кўра, ҳукмрои маданиятга нисбатан "бошқа"ча бўлиб қолди.

Дсрридага тўсқинлик қиладиган мушкулот — ҳаммага яхши маълум бўлган ўзини-ўзи референция қилиш муаммосидир. Буни унинг ўз сўзларига кўра, шундай изоҳласа бўлар. Мабодо деконструкция деганимиз барча классик фалсафий тушунчаларнинг, шунингдек, ҳақиқат туигунчасининг ҳам "бузилиши"га сабаб бўладиган бўлса, у ҳолда Деррида ўзи тасдиклаётган нарсанинг ҳақиқат эканлигига ҳамон ишонишини тушунтириб бери ш га мажбурдир. Агар у буни тасдиқласа, демак у ҳақ.

Мабодо у буни тасдиқламаса, у ҳолда Деррида жиддий бирон нарсани тасдиқлаяпти, деб ишониш ҳам қийин. Ёки бу ерда учинчи бир йўл ҳам бормикан?

Мишель Фуко (Мюпе1 ҒоисаиИ 1926—1984) ўзининг "Сўзлар ва нарсалар" (Ье8 Мо18 ег 1ез скоке»: ипе агспео1о§1е ёе§ каепсез Ьшпатез, 1966) китоби туфайли шуҳрат қозонди. Китобда қуйидаги структуравий нуқтаи назар ёқлаб чиқилди: "инсон — бу ижтимоий конструкциядир. Воқелик эса, асос-эътиборига кўра — структуралардир. Фуко, инсонни мустақил (автоном) индивиддир, деб тушунтирадиган теорияни Леви — Стросс билан бирга танқид қилади, сабаби, ижтимоий конструкциялар ва воқелик, моҳиятан структуралардир".[452]

Фуко ўзи "инсонпарвар фанлар қадимшунослиги" ("гуманитар фанлар археологияси") деб атаган нарсани, яъни муайян даврнинг асосий структура алоқаларини излайди (таҳлил қилмоқчи бўлади.) Ушбу да ирга тааллуқли бўлган тафаккурни ҳам, фаолиятни ҳам аниқлаб берувчи структурами у эпистема (ер1§1ете) деб атайди. Фуко тадқиқотлари "интеллектуал тарих"га ҳам, фалсафага ҳам бирдай тегишлидир. Ақлдан озиш тарихи бўйича ёзгам дисссртацииси (илмий иши) бунга мисол бўла олади (ҒоПе с1 екгаюоп: 1пх(о1ге ее 1а Гоие а 1а§е с1а$81яие. Рапе, 1961).

Фуконинг "археологик" гадқиқотларига хос характерли хусусият шуки, унинг тадқикртлари қанчалик илмий шаклда бўлишига қарамай, муаллиф амалий (сиёсий) асосга суянади. У ҳокимият структура (тузилма)ларини аникдашга ҳаракат қилади.

Моҳиятан, Фуко жамиятнинг иллатли қисми вакиллари: "телбалар"ни камситмайди.

Анъанавий гарб рационаллигини танқид қилишда Фуко деконструктивистлар билан бир қаторда туради. Деррида сингари,

[452] Ижтимоий 1млқиқотларда жонли субъектнинг нуқтаи назари билан структура нуқтаи назари уртасидаги фарқ жуда яхши тахлил қилинган. Қаранг, масалан, биринчи нуқтаи назарнинг назарий тавсифи. ".I. Е13ler. .1оиг Огарев: 8шсИе$ *т* 1пе ЗиЬуегеюп оГ КаНопаШу. СатЬпёве, 1983" китобида, иккинчи нуқтаи назарнинг назарий-тузилиш тавсифи *-кя* "Ы. Гиптапп. 8сгаа11е 8у$1ете. Ғгапк-ЬиП а! т а т, 1984" китобида баён қилинган.

у ҳам "бошқалар" тоифасига киритилганларни ҳимоя қилади. Бироқ унинг сиёсий эътиқоди (сотткгетз) шундай маҳкам, фалсафий иллюзияларга унинг қаршилиги шу даражада собитки, Фуконинг амалий назарияси ва фалсафий скептицизми ўртасида номутаносиблик келиб чиқади. Скептик сифатида у ҳақиқий жанг олиб боришга лойиқ ҳолатлар мавжудлигини қандай билиши мумкин эди? Буни қисқача шундай баён қилишимиз мумкин. Изчил жавоб, сиёсий позиция бу қарор қабул қилиш муаммоси қабилида бўлиши керак эди. Айни пайтда қарор ожизлар фойдасига ҳам, кучлилар фойдасига ҳам, гитлеризм фойдасига ҳам, ёки сталинизм фойдасига ҳам бўлиши мумкин. Аммо бундай жавоб Фукони қониқтириши мумкинлиги эҳтимолдан хийла йироқ.

Ричард Рорти (Шспага" Копу, 1931) аналитик фалсафани ўрганади.[4]" "Фалсафа ва табиат кўзгуси" Кпйокорпу апй Ше Ш1880Г оГ Магше, 1979) номли асарида у эпистемология учун (Локкдан Кантгача) хос бўлган субъект ва объектни фарклаш усулини, шунингдек, ҳакиқатни фикр ва нарса ўртасидаги ёки ҳукм ва амалий ҳолат ўртасидаги ўзаро-бир хил муносабат сифатида талқин этишни кескин танқид қилади. У ҳақиқатни мослик сифатида талқин қилишга қарши чиқади. У таклиф қилаётган жавобда ҳақиқат ғоясини мослик сифатида талқин қилишнинг фойдали экани таъкидланади, ва демак, у прагматик характерга эга.[454] Шу билан бирга, у фикр ҳар доим махсус контекстда вазиятга мослашган бўлади. Шундай қилиб, Рорти контекстуалист ҳисобланади.[455] Прагматизм ва контекстуализм қўшилиб биргаликда Рортини сиёсий анъанани фалсафадан устун қўйишга олиб келади. У Шимолий Америкада маълум бўлган либерал ва демократик анъаналарни ҳимоя қилади. Айни пайтда Рорти бу қадрият (контекст)ларни фалсафий далиллар ёрдамида ҳимоялашга ҳаракат қилмайди. Унинг фикрича, бундай фалсафий далиллашга имкон йўқ. Худди шу ўринда, яъни фақат махсус контекстда далиллар аҳамият касб этади, деган контекстуализм ғоясидаги мунозарали томон намоён бўлади.

Мумтоз таҳлилий фалсафадан контекстализмга ўтар экан, (Витгенштейн каби) Рорти сиёсий маданиятнинг фалсафадан устунлиги тўғрисидаги хулосага келади.

Таҳлилий фалсафанинг собиқ тарафдорлари сифатида Рорти учун деконструктивистларнинг таянч нуқталарини қўллашгина эмас, уларнинг иш усулларини ҳам маъқуллаш хосдир. У буюк мутафаккирлар билан "суҳбат"ни давом эттиришга ҳаракат қилади, бироқ уларнинг фалсафий хулоса ва ғояларини

[453] 29-бобга қаранг.

[454] *К.КоПу.* Соп5е§иепсе8 оГ Кгайта[18т. МтпеароШ, 1982. Прагматизм масаласида 24-бобга қарацг.

[455] Қаранг: Тарихийлик *(ИШопа1у)ни* шу бобнинг параграфларидан бирида муҳокама қилиниши.

(масалан, ҳақиқат тушунчасини) ўзгартириш (деконструкция)-га ҳаракат қилади. Демак, фалсафий матнлар Рорти фикрига кура, адабий матнлардан тафовут қилмайди. Уларни ўқиш қизиқ на фойдали, улар турли қараш ва ёндошувларни очиб берадилар, лекин ўзлари даъво қилаётганларидек, ҳақиқат ва умумий аҳамиятга молик ҳодиса эмаслар.

Ниҳоят, Рортининг ўзига хос хусусияти шундаки, у хусусий ва оммавий соҳаларни қуйидаги маънода кескин фарқлайди. Хусусий шахе сифатида у буюк классикларни ўқирди, шу туфайли маълумотли шахсга айланди. Лекин у классикларнинг ҳақиқатга ва жамиятни ташкил қилишларини эътироф этмайди. Жамият ташкил қилиниши кераклиги ҳақидаги масала хусусий соҳадан ажратилган бўлиб, у оммавий соҳага тааллуқлидир. Бу масалада Рорти либерал жамият тарафдори. Хусусий шахе сифатида у Ницше ва Хайдеггерни ўқир экан, уларнинг даъволарига кинояли муносабатда бўлади. Сиёсий шахе сифатида у Ницше ва Хайдеггер каби файласуфларга мутлақо қабул бўлмайдиган ва амалда хавфли бўлган шахслар сифатида қарайди. Сиёсатда у илк ёки сўнгги постмодернистларнинг эмас, балки очиқ ва маърифатли жамият тарафдори эди. Шунинг учун ҳам у француз деконструктивистларини (Деррида ва айниқса, Фукони) ҳаёт фалсафаси ва сиёсатни аралаштириб юборгани учун танқид қилади. Сиёсатда фалсафий прожектларга асосланган ашаддий танқид тарафдори эмас, либерал бўлиш лозим.

Рорти фикрича, барча парса контекстуал ва тасодифийдир *(сопйщегй)*. Унинг учун ҳеч қандай қатъий универсал, зарурий ҳукм ва меъёрлар йўқ. Рортининг "деконструктивистик" ёндошувининг хусусиятларидан бири шундаки, у таҳдилий фалсафанинг собиқ тарафдори эди на шунинг учун ҳам уни ичкарисидан билар, бу эса уига аниқ далиллар келтириш имконини берарди. У ғоя ва далилларнинг махсус контекстларга алоқадор эканини намойиш қилиш билам чекланмайди. Рорти, биз ҳақиқат ва ёлғон каби фалсафий дистинкцияларсиз ҳам фаолият юритишимиз мумкинлигини исботлашга ҳаракат қилади. Бу дистинкцияларнинг экстремал маъноларини (мисол учун мутлақ ҳақиқатнинг муаммоли экани) кўриб чиқилганда, улар қанчалик маъносиз бўлиб қолишини намойиш этиш орқали амалга оширади.

Рорти фалсафани танқид қилишга жиддий қарар эди. У фалсафа бўйича машғулотларни касб сифатида тарк этди ва адабиёт факультетига ишга ўтди. Унга скептиклик нуқтаи назарига хос бўлган автореференция муаммолари яхши таниш эди. Шунинг учун у далилларга доимо катта эътибор берарди. Рорти камроқҳукм чиқариб кўпроқ "таклиф қилиш", "ишора қилиш" ва фикр билдиришнинг бошқа муқобил усулларига эътибор қаратади. Матнларни ўрганиш билан банд бўлган кўп тадқиқотчилар унинг таъсирида эдилар. Аммо унинг издошларига ундаги

фалсафий тайёргарлик етишмас эди, шу туфайли уларнинг далиллари унчалик нафис эмас ва муқобил далилларга нисбатан сезувчан эди (масалан, автореференциал зиддиятлар билан боғлиқ).

Рортининг автореференциал зиддиятлар билан боғлиқ бўлган барча айбномаларни четлаб ўта олгани тўғрисидаги масала ҳанузгача мунозаралидир.[456] Бундан ташқари, Рорти кўпинча дистинкцияларни бартараф қилиш учун муҳокама қилинаётган нуқтаи назарнинг радикал талқинига асосий эътиборни қаратиш йўли билан бартараф қилмоқчи бўлади (масалан, ҳақиқат тушунчасининг ашаддий вариантлари мисолида). Бу вариантларни инкор қилиш мўътадилроқ вариантни ҳам инкор қилиш учун етарли эмас-ку (масалан, ҳақиқат тушунчасининг мўътадил вариантлари). [457]

Хулоса сифатида киноя билан айтиш мумкинки, Рорти қандай қилиб хусусий ва оммавий соҳани изчил тарзда кескин фарқлай оладики, ўзи шундай кескин дистинкцияларни бартараф қилишга ихтисослашган бўлса.[458]

Хабермас ва далиллар

Герменевтик анъаналар (масалан, Гадамер) ва танқидий деконструкция (масалан, Деррида, Фуко, Рорти) учун умумий бўлган хусусият тилни матн сифатида қабул қилишдан бошлашдир. Шунинг учун бу йўналишлар қиёсий адабиётшунослик, тарихий тадқиқотлар теология ва юриспруденция билан боғлиқ. Хабермас (умуман Франкфурт мактаби каби) ижтимоий фанларга маҳкамроқ боғланган ва тилдан "нутқ акти" сифатида бошлайди. Унинг учун ҳаракат (акт) тушунчаси матн тушунчасидан устуворроқ. Хабермасни ундириб чиқарган тупроқ Франкфурт мактаби эди. Бу у мактабнинг илк вакиллари (Адорно, Харкхаймер) учун хос бўлган ёппасига танқид ва пессимизмдан воз кечади. Бундай узилиш Хабермаснинг турли "когнитив манфаатларни" (Erkenntnishinteressen) фарқлаши билан боғлиқ. Инсон ўзининг табиатдан эҳтиёжларни қондириш учун фойдаланиш қобилиятига боғлиқ. Меҳнат фаолияти қуроллари воситаларининг кенгайиши билан бирга тушунтирувчи фаннинг ва сабабий-бошқарилувчи технологияларнинг ривожланиши юз берди. Атроф муҳитни назорат қилишни тақозо этадиган техник когнитив манфаат мана шундан иборат эди.

---

[456] Масалан, қаранг: *R Bernstein.* The New Constellation. – Cambridge, 1991. – Pp. 258–292.

[457] Масалан, *T. Mc Carthy.* Ideals and illusions. – Cambridge,MA,1991. Pp 11-42 да (шунингдек, Фуконинг қарашларини Pp. 43–82), Дерриданинг қарашларини (Pp. 82–123) танқидий таҳлилга ҳам қаранг.

[458] Бу ўринда биз, бадиий асар баъзан бизга ёқиш ёки ёқмаслигидан қатъи назар, муайян сиёсий моҳиятга эга бўлмайдими, деб сўрашимиз ҳам мумкин.

Одамлар бир пайтнинг ўзида ҳам биргаликдаги ҳаракатга, ҳам коммуникатив ўзаро таъсирга боғлиқ. Тил билан узвий боғлиқ ўзаро таъсир ва уни таъминлайдиган тушуниш (interactive understanding) герменевтик деб аталувчи фанларни — ижтимоий антропологиядан тарихгача бўлган фанларни ривожлантиради. Одамларнинг ўзаро интерсубъектив тушунишларининг чуқурлашувини таъминлашдан иборат бўлган амалий когнитив манфаат мана шунда.

Ниҳоят, ўзини мафкуравий занжирлардан танқидий рефлексия масалан, психоанализм ёрдамида озод қилишга эҳтиёж сезади. Бу — эмансипацион когнитив манфаат бўлиб, у бузилган мулоқотнинг объектив кучлари ва шароитидан озод қилишдир.

Табиат билан муносабатларда бизнинг рационаллигимиз етакчилик қилади. Техник когнитив манфаатнинг зарурий характерига кўра худди шундай бўлиши керак. Бу ҳолатда Хабермас инкор этишга лойиқ ҳеч нарса йўқ, деб ҳисоблайди. Манфаатнинг мана шу типи тааллуқли бўлган соҳада айнан шундай бўлиши керак.

Лекин, Хабермас фикрича билиш ва рационалликнинг бошқарув ва хукмронлик йўналтирилмаган бошқа шакли ҳам мавжуд. У амалий когнитив манфаатга асосланади.

Муҳими шундаки, Хабермас рационалликнинг барча соҳалари учун умумий бўлган ва кейинчалик ўзи назорат ва қатағон қилувчи, деб атаган тушунчани қўлламайди. Инсон ва шахслараро муносабатларга боғлиқ, масалаларда биз техник когнитив манфаат ва амалий когнитив манфаатдан қай бирини қўллашни ўзимиз ҳал қилишимиз мумкин. Бутун рационалликка алоқадор бўлган мажбурийлик ракурси ўрнига биз (ижтимоий даражада) "техник" ва "амалий" манфаатлар, бошқарув (назорат) ва тушуниш ўртасидаги мувозанатни таъминлаш каби муҳим масалага келамиз.

Мазкур ижтимоий даражага ҳам шахсни ичкаридан эзишга ва буюмлашувга қарши курашда муҳим бўлган эмансипация когнитив манфаати хос. Бошқача айтганда, табиатга нисбатан фақат битта тушунтирувчи ва бошқарувчи техник когнитив манфаат ўринли, жамиятга нисбатан эса ҳар учала когнитив манфаат ўринлидир. Шунга мос тарзда бир томондан техник ва иккинчи томондан амалий ва эмансипация манфаати ўртасида тўғри мувозанат ўрнатиш учун кураш бошланади.

Методологик жиҳатдан бу, Хабермас фикрига кўра, табиатга нисбатан биз фақат сабабий тушунтириш билан якунланадиган гипотетик-дедуктив тадқиқотларни қўллай оламиз. Ижтимоий ҳодисаларни эса биз ҳам гипотетик-дедуктив, ҳам герменевтик усул (тушунувчи социология) ёрдамида ўрганишимиз мумкин. Тарихий-танқидий нуқтаи назардан бу Хабермаснинг моҳияти бошқарувда эмас, ўзаро тушунишда бўлган рационал-

ликнинг махсус типи мавжудлигини кўрсатишга уринаётганини билдиради.

Бундай чегаралаш билан боғлиқ бўлган фалсафий муаммоларга тўхталмасдан, Хабермас нуқтаи назарида муҳим ҳисобланган масалаларни қисқа баён қиламиз. Одам ўзини ғайриижтимоий тарзда тутса, биз буни физиологик ёки психологик сабаблар орқали тушунтиришга ва сабабий алоқадорлик тўғрисидаги тасаввурларимиз асосида шу одамни "даволаш"га уриниб кўришимиз мумкин. Энди бу одам биз учун "объект" бўлиб қолади. Биз ўз билишимиз туфайли шу "объектлашган" одамни "бошқаришимиз" мумкин. Ёки биз бу одамни оқил ва соғлом, ва шунинг учун ўз хатти-ҳаракатларига жавоб бера оладиган киши, деб ҳисоблашимиз мумкин. Кейинги ҳолатда биз бу одам ўзини шундай тутишининг асосларини қидириб кўрамиз. Бунинг учун у биз билмайдиган жиддий асосларга эга бўлгандир, ёки, эҳтимол у танбеҳга лойиқдир ва биз ундан ўзини ахлоқ меъёрларига мос тарзда тутишни талаб қилишимиз керакдир. Бир қатор вазиятларда (невроз ва алкоголизм каби) биз ҳар икки ёндошувни қўллашувимиз ҳам мумкин. Баъзи ҳолатларда эса инсон хулқи сабабий асосланган шундоқ кўриниб туради (масалан, наркотик қабул қилгандан кейин) ёки масъулиятли ва нормал ҳолатда. Кейинги ҳолат, масалан, имтиҳон пайтида юз бериши мумкин, яъни имтиҳон олувчини имтиҳон топширувчи бераётган жавобларини нима сабабдан айтаётгани эмас, балки бу жавоблар қандай асосга эга экани ҳақидаги масала қизиқтирганда, шу ҳолат юз беради.

Бу ўринда муайян сабабларга (causes) кўра гапириш ва муайян асосларга (reasons) таяниб гапириш фарқланади.

МУНДАРИЖА

Русча нашрига сўз боши 5
Ўзбекча нашрига сўз боши 7
Кириш 9

1-б о б. Сократгача бўлган даврдаги фалсафа ва Ҳинд ҳамда Хитой таълимотлари шарҳи 17

Грек полиси: Ҳамжамиятдаги инсон 17
Фалес 20
Анаксимандр ва Анаксимен 27
Гераклит ва Парменид 28
Муросасозлар: Эмпедокл ва Анаксагор 34
Демокрит 36
Пифагорчилар 40
Ҳинд ва хитой таълимотлари шарҳи 42
Ҳинд фалсафаси асослари 42
Упанишадлар 44
Будда фалсафаси 47
Бхагавадгита 51
Конфуций 52
Даосизм фалсафаси 54

2-б о б. Софистлар ва Сократ 57

Софистлар 57
Протагор 65
Сократ 75

3-б о б. Платон — Идеал давлат: таълим ва бутун ҳокимият "экспертлар"га 84

Билиш ва борлиқ 86
Давлат ва яхшилик ғояси 97
Санъатнинг этик масъулияти 109

4-б о б. Аристотель — Politeia: сиёсат ҳамжамиятдаги оқилона ҳаёт сифатида 112

Ғоя ёки субстанция — Платон ва Аристотель 113
Онтология ва эпистемология — шакл
ва материя; тўртта сабаб 118
Аристотель ва экология 125
"Праксис" — ақлга мувофиқ ҳаракатлар 129
Санъат — имитация ва катарсис 142

5-б о б. Тугаб бораётган антик давр 146

Шахсий бахтни таъминлаш 146
Эпикуреизм — шахсий фаровонликни таъминлаш 149
Стоиклар — шахсий бахтни таъминлаш 151
Неоплатонизм 160
Антик даврда фанлар 160
Тарихшунослик 160
Тиббиёт 161
Юриспруденция 163
Математика 165
Физика ва кимё 165
Астрономия 166
Филология 167
Антик даврдаги олим аёллар 168

6-б о б. Ўрта асрлар 169

Христианлик ва фалсафа 169
Папа ва қирол — бир давлатдаги икки ҳукмдор 172
Августин 174
Августин — эътиқод ва ақл-идрок 178
Скептицизм 179
Скептицизмнинг Августин томонидан инкор қилиниши 186
Августин христиан неоплатончиси сифатида 188
Билим ва ирода 190
Геласий ва икки ҳокимият тўғрисидаги таълимот 193
Универсалиялар муаммоси 198
Фома Аквинский — қонунлар ва инсон
ижтимоий мавжудот сифатида 201
Фома Аквинский — *уйғунлик ва синтез* 206
Онтология 207
Эпистемология 212
Антропология ва ахлоқий фалсафа 215
Худо ва дунё 218
Оккам — синтездан скептицизмга 223
Лютер — волюнтаризм ва номинализм: фақат эътиқод 226
Университет анъанаси 230
Араб фалсафаси ва фани 235

7-б о б. Янги давр ва табиатшуносликнинг юзага келиши 241

Экспериментал математик табиатшунослик 241
Коперник ва Кеплер 249
Галилей ва Ньютон 254
Биологик фанлар 256
Дунёнинг механистик манзараси ҳамда руҳ ва тана алоқаси 259
Инсон субъект сифатида 261

8-б о б. Уйғониш даври ва реал сиёсат 267

Макиавелли — сиёсат манипуляция сифатида 267
Шартнома асосидаги сиёсат ва табиий ҳуқуқ
асосидаги сиёсат (Альтузий, Гроций) 275

9-б о б. Гоббс — индивид ва ўз-ўзини сақлаш 278

Жамият соат мурвати сифатида 278
Табиий қонун ақл меъёри сифатида 287
Ҳаракат ҳақидаги таълимот 288
Либераллик ва либерализм 289

10-б о б. Инсон шубҳа ва эътиқод орасида 292

Декарт — методик шубҳа ва ақлга ишонч 292
Паскаль — ақлнинг далиллари ва қалбнинг далиллари 303
Вико — тарих модель сифатида 304

11-б о б. Спиноза — рационализм ва система 311

Субстанция ва атрибутлар 311
Зарурият ва эркинлик 318

12-б о б. Локк — маърифат ва тенглик 322

Эпистемология ва билишни танқид 322
Сиёсий назария — индивид ва унинг ҳуқуқлари 332

**13-б о б. Лейбниц — монадалар ва белгилаб қўйилган
уйғунлик** 342

Мақсад ва сабаб — янги синтез 342
Мумкин бўлган дунёларнинг энг яхшиси 343

14-б о б. Беркли — эмпирицизмнинг ички танқиди 345

"Esse-"percipi". Идеалистик эмпирицизм 345
Субстанция — йўқ, Худо — бор! 349

15-б о б. Юм — эмпирицизм танқид сифатида 353

Эмпирицистик танқид. Сабабият ҳақида тасаввур 353
Ахлоқий фалсафа: "мавжуд" ва "бўлиши лозим" ўртасидаги
фарқ ва "соғлом фикр"га ишонч 361

16-б о б. Маърифат — ақл-идрок ва тараққиёт 367

Фан ва замонавийлаштириш 367
Фуқароларнинг фаровонлиги 371
Монтескье — ҳокимиятларнинг бўлиниши ва атроф муҳитга
таъсир кўрсатиш 374
Гельвеций: индивид ва лаззат 375
Смит — иқтисодий либерализм 379
Руссо — маърифатчилик фалсафасига қарши реакция 383
Берк — консерватив жавоб 390

17-б о б. Либерализм ва утилитаризм 398

Бентам — гедонистларча ҳисоб-китоб ва ҳуқуқий ислоҳотлар 398

Жон Стюарт Милл — ижтимоий либерализм; либераллик рационалликнинг шарти сифатида 402

Грин 408

Кейнс 410

18-б о б. Кант — фалсафада "коперникона" тўнтариш 412

Кантнинг трансцендентал фалсафаси — билиш назарияси 412

Кантнинг трансцендентал фалсафаси — ахлоқ ҳақидаги таълимот 423

Кантнинг сиёсий назарияси 429

Ҳукм — мақсадга мувофиқлик ва эстетика 437

19-б о б. Гуманитар фанларнинг шаклланиши 440

Шарт-шароитлар 440

Гердер ва тарихийлик 441

Шлейермахер ва герменевтика 446

Савиньи ва Ранке — тарихий мактаб 447

Дройзен ва Дильтей — гуманитар фанларнинг уникаллиги 450

Тарихий мактабнинг парчаланиши 456

20-б о б. Гегель — тарих ва диалектика 458

Рефлексия, диалектика ва тажриба 458

Хўжайин ва қул — тан олиш ва ижтимоий идентлик учун кураш 470

Анъана ва ақл — универсаллик ва хусусий индивидуаллик ўртасидаги таранглик 473

Капитализм, бюрократия ва давлат 476

Гегель қарашларининг танқиди 480

21-б о б. Маркс — ишлаб чиқарувчи кучлар ва синфий кураш 484

Диалектика ва бегоналашув 484

"Материализм" 491

Тарихий материализм 492

Қўшимча қиймат ва эксплуатация 497

Ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш муносабатлари 500

Маркс қарашлари танқиди 502

Энгельс — оиланинг марксистик нуқтаи назардан баҳоланиши 508

22-б о б. Кьеркегор — мавжудлик ва киноя 510

Бевосита ва экзистенциал мулоқот 510

Ҳаёт йўлининг уч босқичи 514

Насиҳат талқини 514
Синтезлаштирувчи талқин 516
Кинояли рефлексив талқин 517
Субъективлик — бу ҳақиқат 519
Демократия демагогия сифатида 521

23-б о б. Дарвин — инсон концепцияси ҳақида мунозара 523

Табиий танланиш ва одамнинг келиб чиқиши 524
Дарвинизм ва социобиология — эпистемологик баҳс 528

24-б о б. Ницше ва прагматизм 534

«Худо вафот этди»— европа нигилизми 535

Метафизика ва христианликни танқид 537
Ахлоқ фалсафаси 539
Супермен, ҳокимият эҳтироси ва абадий қайтариқ 542
Эпистемология 545
Америка прагматизми (Пирс) 547

25-б о б. Социализм ва фашизм 549

Коммунизм. Ленин: партия ва давлат 549
Социал-демократия. Ижтимоий фаровонлик ва
парламентаризм 552
Социализм-иқтисодий ва сиёсий ҳокимият 555
Анархизм ва синдикализм 555
Фашизм — миллатчилик ва тартиб 559
Фашизм — танглик ва ҳаракат 562
Фашизм ва иқтисодиёт 564
Фашизм ва ирқчилик 566

26-б о б. Фрейд ва психоанализ 569

Психоанализ ва инсонни янгича тушуниш 569
Туш — онг ости дарвозаси сифатида 571
Сексуаллик тўғрисида Фрейд таълимоти 574
Ментал аппарат 575
Сиқиб чиқарилган маданият ва гуноҳ туйғуси 580
Психоанализ ва фан фалсафаси 585

27-б о б. Ижтимоий фанларнинг ривожланиши 591

Шарт-шароитлар 591
Конт — "социологиянинг олий коҳини" 591
Токвиль — Америка демократияси 594
Тённис — ижтимоий бирлик ва жамият 595
Зиммель — ижтимоий тўқима 599
Дюркгейм — жамият ва ижтимоий ҳамжиҳатлик 603
Вебер — оқилоналик ва қаҳрамонона социология 606
Илм-фан фалсафаси ва идеал типлар 606
Ҳаракат турлари ва легитимация шакллари 610

Протестантизм ва капитализм 614
Замонавийликнинг веберча ташҳиси: озодлик ва «темир қафас» 617
Парсонс — ҳаракат ва функция 619
Ҳис-туйғулар — эмоционал бетарафлик 620
Универсализм — партикуляризм 621
Ўзига йўналтириш — жамоага йўналтириш 621
Олдиндан белгиланганлик — эришилган натижа 622
Ўзига хослик — диффузия 622

28-б о б. Табиатшуносликнинг янги муваффақиятлари 625

Эйнштейн ва ҳозирги физика 625
Фанларнинг хилма-хиллиги ва технологик тараққиёт — сциентизациянинг фанлараро ва амалий муаммолари 631

29-б о б. Замонавий фалсафа тавсифи 643

Мантиқий позитивизм 643
Поппер ва "танқидий рационализм" 649
Кун — фандаги парадигмаларнинг алмашинуви 657
Витгенштейн — фалсафа амалиёт сифатида 661
Феноменология ва экзистенциализм — Гуссерль ва Сартр 668
Ўхшашлик ва тан олиш — де Бовуар ва феминистик фалсафа 675
Ролз — адолатлилик ва инсон ҳуқуқлари 682

30-б о б. Ҳозирги замон ва танглик 689

Ҳозирги замон танқиди 689
Хайдеггер ва нафосат 692
Аренд ва vita activa 695
Гадамер ва герменевтика анъаналари 701
Деррида, Фуко, Рорти — деконструкция ва танқид 706
Хабермас ва далиллар 710

Гуннар Скирбекк
Нилс Гилье

ФАЛСАФА ТАРИХИ

«Шарқ» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти
Тошкент — 2002

Муҳаррир *Б. Эшпўлатов*
Бадиий муҳаррир *М. Самойлов*
Техник муҳаррир *Д. Габдрахмонова*
Мусаҳҳиҳ *Ж. Тоирова*

Теришга берилди 10.01.2002. Босишга рухсат этилди 5.02.2002. Бичими $60\times90^1/_{16}$. «Таймс» гарнитураси. Офсет босма. Шартли босма табоғи 45,0. Нашриёт-ҳисоб табоғи 47,2. Адади 5000 нусха. Буюртма № 2865. Баҳоси келишилган нархда.

«Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси босмахонаси
700083, Тошкент шаҳар, Буюк Турон кўчаси, 41.