

"FİKİR" antologiyası



BEŞİNCİ KİTAB

Ekspert qrupu

Adil Əsədov

Əli Abbasov

Əlisa Nicat

Erkin Qədirli

Qardaşxan Əzizxanlı

Səxavət Zəkioğlu



**QUNNAR SKİRBEKK
NİLS GİLYE**

FƏLSƏFƏ TARİXİ

*Müasir dünyanın
fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış*



**«Zəkioğlu» nəşriyyatı
Bakı – 2007**

Rus dilindən tərcümə edəni:
fəlsəfə elmləri doktoru
Adil Əsədov

Ön sözün müəllifləri:
Adil Əsədov, Nailə Əsədova

Redaktor:
Qardaşxan Əzizxanlı

Skirbekk Q., Gilye N. Fəlsəfə tarixi: *Müasir dünyanın fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış.* Ali məktəblərin tələbələri üçün dərs vəsaiti. Bakı, “ZƏKİOĞLU” nəşriyyatı, 2007.

Müəlliflər – məşhur Norveç filosoflarıdır. Onlar dünya fəlsəfə tarixinin Falesdən və Herakliddən başlayaraq Derridaya və Habermasa qədər əsas şəxsiyyətlərini və məqamlarını qısa, anlaşıqlı və cazibəli bir formada təsvir edirlər. Burada ideyaların drammatizmi dövrümüzün aktual ideyaları ilə bağlı bir tərzdə təqdim olunmuşdur. Müəlliflər oxucular qarşısında fəlsəfi təfəkkürün laboratoriyasını, fəlsəfi əsaslandırmanın üslub və üsullarını açıb göstərirlər.

Kitab insan təfəkkürünün və ruhunun inciləri ilə ünsiyyəti bir zərurət olaraq hiss edən hər kəs üçün maraqlıdır. Fəlsəfə müəllimləri, fəlsəfədən imtahan verən tələbə və aspirantlar, öz biliklərini əsaslandırmaq istəyənlər bu müəlliflərin oxucuları dairəsinə daxil ola bilər.

Gunnar Skirbekk, Nils Gilje. History of Philosophy: An Introduction to the Philosophical Roots of Modernity. Oslo: Scandinavian University Press.

Скирбекк Г, Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш.учеб. заведений. /Пер. с англ. В. И. Кузнецова; под ред. С. Б. Крымского. - М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. - 800 с./

Kitabın nəşrində göstərdiyi maliyyə dəstəyinə görə «AVRORA group» şirkətinin rəhbərliyinə minnətdarlıq edirik

İSBN 13 978-9952-8080-4-9

@ “Zəkioglu” nəşriyyatı

ÖN SÖZ ƏVƏZİ

Dünya fəlsəfəsi Skirbekk-Gilye təqdimatında

Skirbekk və Gilye dünya fəlsəfə tarixini hər şeydən öncə, özlərinin vurğuladıqları kimi müasir dünyanın fəlsəfi kökü - müasir sosial reallığın fəlsəfi əsası olaraq nəzərdən keçirirlər. Özü də bu funksiyani, əsasən, Qərb fəlsəfi ənənələri əsasında, əlbəttə ki, qədim yunan fəlsəfəsindən başlayaraq araşdırırlar. Skirbekk və Gilye tərəfindən bu kontekstdə verilən materialın bilavasitə təqdimatına keçməzdən öncə, bu materialda ehtiva olunan təfəkkür ənənələrini özümüz üçün aydınlaşdıraraq.

1. Yunan fəlsəfəsi

Öz protovətənlərindən Baltik yarımadasına köçüb gələn, buranı özününküləşdirən və özlərinə vətən edən qədim yunanlar öz tarixlərinin ilkin dövründə, ümumən, məlum olduğu kimi, mifik dünyagörüş sahibi idilər və özlərinin mifoloji kosmosentrizmini yaradırdılar. Lakin yunan tarixşünaslığı mif yaradıcılarına etinasız yanaşmış və görünür, elə buna görə də, onların adlarının unudulmasına səbəb olmuşdur. Lakin yunan tarixi mifi inkar edən realist-materialist anlama son dərəcə qayğı ilə yanaşmış və bu anlamın ilkin ifadəçilərini yunan fəlsəfəsinin baniləri hesab edərək onları tarixin yaddaşına həkk etmişdir. Bu səbəbdən də, onların adları, ümumən, məlumdur və biz də təbii ki, onları xatırlayacaq və bu adların arxasında gizlənən mənaları incələyəcəyik.

Öncə isə onların hamısı üçün ümumi olanı və onların yetişməsində zəmin rolunu oynayan tarixi şəraiti diqqət mərkəzinə gətirək.

Hər şeydən öncə qeyd edək ki, mifik anlamdan realist-materialist anlama keçid, eyni zamanda, hilozoist izah modelinin determinist izah modeli ilə əvəzlənməsi ilə müşayiət olunmuşdu.

Prosesləri və hadisələri dünyanın canlılıq ideyası əsasında deyil, səbəb-nəticə münasibətləri zəminində izah etməyə cəhd göstərməklə dünyanın determinist elmi nəzəriyyəsinin əsasını yunanların elə ilk filosofları qoydular. Antik fəlsəfə, əslində, determinist elmin təşəkkül prosesi kimi yarandı. Determinist düşüncə tərzini özündə daşıyan insanlar həm yuxarıda göstərilən və dünya antikşünaslığı tərəfindən bir fakt olaraq artıq çoxdan qəbul edilən mənada antik fəlsəfəyə, həm də antik elmə başlanğıc verdilər. Heç də

təsadüfi deyildir ki, ilk yunan filosofları eyni zamanda astronom və riyaziyyatçı idilər.

Determinist elm utilitarist praktika ilə sıx bağlı idi.

“Zəkiöglü” nəşriyyatının Skirbekk və Gilyenin *Fəlsəfə tarixindən* bir qədər əvvəl Azərbaycan oxucusunun mühakiməsinə verdiyi *Böyük filosofların hekayətləri* əsərinin müəllifi Dürant (*Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, hər iki əsərin doğma dilimizə tərcüməsi tərəfimizdən elə bu nəşriyyatın sifarişi ilə edilmişdir və sifarişlərin sayı dünya fəlsəfəsinin ən görkəmli simaları hesabına genişlənməkdədir. Fürsətdən istifadə edib nəşriyyata uğurlar arzulanmaqla onun Vətənə çox dəyərli bir iş gördüyünü xüsusi vurğulamaq istəyirəm*) bununla bağlı bir cəhəti də özünəməxsus şəkildə sezmişdi ki, riyaziyyat mübadilənin mürəkkəbliyinin artımı, astronomiya isə gəmi səyahətləri məkanının genişlənməsi ilə yaranır və öz təşəkkülünü tapır¹.

Skirbekk və Gilye də antik fəlsəfənin yaranışını şəhərlərin, daha doğrusu, şəhər-dövlətlərin, polislərin yaranışı ilə bağlayır².

Qədim yunan şəhərlərinin formalaşması və çiçəklənməsi şəraitində meydana çıxan dünyəvi elm şəhərli üçün səciyyəvi olan *determinist instinktin*, «*hər kəs xidmətlərinin müqabilində və xidmətlərinin ölçüsündə mükafatlandırılmalı, qəbahətlərinin müqabilində və qəbahətlərinin ölçüsündə isə cəzalandırılmalıdır*» instinktinin rasionallaşdırılmasından doğan nəticədir. Bu instinkt *həyati materializm prinsipi ilə, yəni maddi sərvətlərin mənəvi sərvətlər üzərində üstünlüyü* inamı ilə sıx bağlıdır. Belə ki, şəhərli tərəfindən həyata keçirilən əməl bir qayda olaraq mükafatlanma xatirinə edilir və nəticə etibarlı ilə varlanmaya xidmət edir. Görünür, elə buna görə də determinist şəhərli instinkti özünün nəzəri ifadəsini təkcə antik elmdə deyil, həm də deterministik fəlsəfənin materialist xarakterində də tapırdı. İlk yunan filosofları tacir mənşəli olmaqla, təkcə determinist deyildilər, həm də materialist idilər, maddi dünyanın ilkinliyindən çıxış etməklə, şeylərin son və dəyişməz *əşyavi* əsasını axtarırdılar. Bu axtarışın məntiqi sonluğu isə atomizm idi. Levkipp və Demokrit tərəfindən yaradılan və Epikür tərəfindən geniş təsvir edilən atomizm təliminin təşəkkül prosesi Fales-Anaksimandr-Anaksimen-Pifaqor-Empedokl-Levkipp-Demokrit xətti üzrə baş vermişdir. Bu da haqlarında yuxarıda bəhs etdiyimiz həmin adların bir hissəsi. İndi isə bu adların arxasında dayanan fikirləri nəzərdən keçirək.

¹ Dürant W. *The Story of Philosophy. The lives and Opinions of Greater philosophers*. N. Y, 1933, p. 6

² *İndiki nəşr*, s. 122.

Qədim yunan fəlsəfəsinin ilk nümayəndəsi hesab edilən **Fales** mifik təfəkkürün inkarı, determinist təfəkkürün təsdiqi və materialist dünyagörüşün rasionallaşdırılması sahəsində Yunanıstanda ilk addımı atdı. Lakin onun konsepsiyası mifik elementləri də özündə saxladığı üçün ziddiyyətlidir. Fales bir tərəfdən təsdiq edir ki, dünyanın mahiyyətində maddi başlanğıc dayanır. O, hətta bu başlanğıcın özünü *su* ilə eyniləşdirərək konkretləşdirir də. Digər tərəfdən, o təsdiq edir ki, dünyada hər şey canlıdır, “əgər maqnitin ruhu olmasaydı dəmiri özünə çəkərdimi?!” - ritorik sualını verir.

Materialist determinizmlə mifik hilozoizmin elementlərini öz fəlsəfəsində ziddiyyətli bir şəkildə birləşdirən Falesin materializm və mif arasında keçirdiyi tərəddüd onun ardıcılı olan **Anaksimandr**da daha da dərinləşir. Maraqlıdır ki, Anaksimandr determinizmdən daha çox hilozoizmə maraq göstərir və buna görə də, Falesdən fərqli olaraq onun fəlsəfi mühakimələrində materializmin əsaslarından daha çox mifin əsasları rasionallaşdırılır. Bütün mövcudluğun zəminində maddi başlanğıcın durduğuna Falesin inamı güclü idi. Anaksimandr isə fəlsəfi inam sahibi olmaqla dünyanın substansiyasında hansısa başlanğıcın durduğuna inansa da *arxe* adlandırdığı bu başlanğıcın maddiliyinə bir o qədər də əmin deyildi. Anaksimandr bu başlanğıcın əbədi və qeyri-məhdud olduğunu, hər şeyin bu başlanğıcdan idarə olunduğunu güman edir və onu, hətta ilahi təbiətli də adlandırır. *Arxe* dünyanın ilkin maddəsidirmi, yoxsa dünya ruhdurmu? Anaksimandr bu suala birdəfəlik və birmənalı cavab verməyə çətinlik çəkir. Lakin Anaksimandrın bütün intellektual axtarırlarının əsasını təşkil edən bu sual onun *arxe* ilə bağlı təsəvvür və mühakimələrini daha da dərinləşdirsə də, onu dönə-dönə həll edilməz ziddiyyətlər burulğanına atır. Anaksimandr bir tərəfdən güman edir ki, *arxe* passiv, amorf qeyri-müəyyən, dünyanın bütün forma və imkanlarını öz içərisində qoruyub saxlayan olmaqla maddidir. Lakin Anaksimandr, digər tərəfdən, dünyanın dövrü olaraq kaos halından kosmos halına, kosmos halından isə kaos halına qayıtması haqqında kosmosentrik ideyanı da qəbul edir. Mifik kosmosentrizmin xaosa aid etdiyi, demək olar ki, bütün cəhətlər Anaksimandrın mütləqlik statusu verdiyi *arxedə* də vardır. Mifologiyanın bizə təqdim etdiyi kaos əslində maddiliyin daşıyıcısıdır. Əgər Anaksimandr tərəfindən *arxeyə* verilmiş xarakteristika yuxarıda sadalanan passivlik, amorfluq, qeyri-müəyyənlik, dünyanın bütün forma və imkanlarını öz içərisində saxlama əlamətləri ilə məhdudlaşsaydı, onda Anaksimandrın özü materialist olmaqları. Lakin Anaksimandr öz xarakteristikasını daha bir əlamətlə tamamlayır və bu əlamətin ən mühüm və ən aparıcı olduğunu qeyd edir. Bu, **hüduzsuzluq** əlamətidir. Anaksimandr **hüduzsuzluq** əlamətinə o qədər mühüm əhəmiyyət verir ki, onu bəzən, hətta *arxenin* özü ilə də

eyniləşdirir. Anaksimandrda substansiya *apeyron* şəklini alır. *Apeyron* isə qədim yunan dilindən tərcümədə *hüdüdsuzluq* deməkdir.

Hüdüdsuzluq öz-özlüyündə *xaosun* və ya maddiliyin əlaməti deyildir. Bu bir. İkincisi, *apeyronu* aktiv başlanğıc kimi təsvir etməklə, Anaksimandr ona *canlı kosmos* ideyasının əlamətini şamil etmiş olur. Anaksimandrın *apeyronunda* mifologiyanın aktiv kosmosu ilə passiv xaosu bir-birinə çulğaşır

Anaksimandrın ziddiyyətli doktrinası **Anaksimendə** materialistləşdirilir. Anaksimən Anaksimandrın ilahi təbiətli adlandırdığı substansiyanı hava ilə eyniləşdirərək maddiləşdirir.

Anaksimən dünyanın ilkin başlanğıcı kimi havanı qəbul etməklə belə hesab edir ki, havanın başqa maddələrə çevrilməsi onun seyrəlməsi və ya qatılması nəticəsində baş verir. Qatılacağıca o, əvvəlcə buludları, sonra suyu və nəhayət, torpağı və daşları əmələ gətirir, seyrələrək isə oda çevrilir. Oxşar fikirlərlə biz, həmçinin qədim Çin təfəkküründə də rastlaşırıq. “Hava” (“si”), həmçinin burada da bəzən dünyanın ilkin maddəsi kimi təqdim olunur, Kainatın müxtəlifliyi isə eyni qaydada – havanın seyrəlməsinin və qatılmasının nəticəsi kimi qəbul olunur.

Qədim yunanların mifik kosmosentrizmi səmanı canlı kainatın atası, yeri isə anası hesab edirdi. Anaksimən isə materialist yönümlü bəzi qədim çinlilərə oxşar olaraq səmanı hava ilə eyniləşdirərək, maddiləşdirərək yerə endirdi.

Mifik romantizm öz yerini materialist realizmə verdikcə, səmavi substansiya da öz yerini dünyəvi substansiyaya verir.

İnsanları əhatə edən hər şey o cümlədən, onların özləri də əslində, Anaksimendə havanın yalnız şəkildəyişməsi kimi başa düşülür, hava heç də çoxsaylı elementlərdən biri kimi deyil, onların ən ümumi substratı kimi təqdim edilir. Havanı hisslərlə qavranılan dünyanın təkə substratı kimi deyil, həm də substansiyası kimi qəbul edən Anaksimən iddia edir ki, hiss olunan hər bir şey havanın bu və ya digər dəyişikliklərə məruz qalmasından başqa bir şey deyildir. Hava yalnız hərəkətsiz qaldıqda hiss olunmur, əgər biz nəyisə hiss ediriksə, onda havanın hərəkətindən xəbər tutmuş oluruq.

Bəs havanı hərəkətə gətirən nədir? Anaksimən bu sualı öz qarşısına qoymur və bəlkə də bu sualı öz qarşısına qoymadığı üçün onu həll də etmir. Əgər o, bu sualı öz qarşısına qoysaydı və onu həll etməyə çalışsaydı, bəlkə də Anaksimandr kimi mifologiyaya müraciət etməli olacaq və öz materializmini yarımçıqlaşdıracaqdı. Lakin o, bunu etmədi. Buna görə də, onun materializmi tam olsa da, fəlsəfəsi yarımçıq oldu.

Anaksimen materializmi özünəməxsus şəkildə olsa da rasionallaşdırdı, amma materializmlə qoşa doğulan determinizmi rasionallaşdırma bilmədi.

Pifaqorda bunun əksi baş verir. Pifaqor determinizmi rasionallaşdırır, lakin determinizmin materialist fəlsəfi əsaslarını diqqət mərkəzindən kənarında saxlayır, necə dəyərlər, kölgədə qoyur.

Həyati materializm həyati determinizmlə tamamlandığı kimi, fəlsəfi materializm də fəlsəfi determinizm ilə tamamlanmalı idi. Lakin bu zərurət Pifaqorda gerçəkləşdirilmədi. Pifaqor determinizmi materializmdən qopardı və sərbəstləşdirdi. Pifaqor məktəbində materialist fəlsəfənin determinist elm və determinist praktika ilə əvəzlənməsi müşahidə olunur. Əgər antik elmin bir təfəkkür tipi kimi formalaşması və təkamülü Pifaqora qədərki yunan fəlsəfəsində materialist təmayülün meydana gəlməsi və inkişafı zəminində bu inkişafı və gerçək praktika ilə çulğashmış şəkildə baş verirdisə, Pifaqorda artıq determinist elm materialist fəlsəfədən və utilitarist həyat praktikasından ayrı, lakin onlara paralel olaraq addımlayır.

Pifaqor determinizmin təkə kortəbii ifadəçisi deyildi, həm də şüurlu nəzəriyyəçisi idi. Pifaqor və pifaqorçuların əbədi təkrar ideyası əslində səbəb və nəticə arasındakı münasibətlərin birmənalılaşdırılması** və mütləqləşdirilməsi idi.

Amma onu da unutmaq lazım deyildir ki, əbədi təkrar ideyası təkə determinizm üçün deyil, həm də kosmosentrizm üçün də özünü doğruldur, başqa bir kontekstdə olmuş olsa da. Üstəlik, Pifaqorun determinizmi bir çox hallarda materializmdən daha çox kosmosentrizmlə çulğashır. Bu hal xüsusən, onun estetikasında özünü göstərir: «Gözəllik – mənbəyi allahın ixtiyarında olan bir harmoniyadır. Gözəlliğin mütləq nümunəsi, proobrazı və gözəllik hissini mənbəyi elə kosmosun özüdür. Hərəkət edən başqa cisimlər kimi göydəki planetlər də səs salır. Hər bir planet özünün ölçüsünə və sürətinə müvafiq olaraq səs çıxarır və bütün bunlardan *kainat musiqisi* yaranır. Bu musiqi isə insan qəlbinə və əxlaqına güclü və müsbət təsir göstərir. Buna görə də, cəmiyyət həyatında musiqidən geniş istifadə olunmalıdır. Musiqi insan ruhunu katarsis edir, onu qəzəb, qorxu, qısqançlıq kimi zərərli ehtiraşlardan təmizləyir. Musiqi insan bədənini də azardan, naxoşluqdan da təmizləyə bilir». Pifaqorun əslində aristokratik təbiətli olan bu ideyaları görünür ki, onun həm də aristokratik mənşəli olmasından xəbər verir. Həmin bu mənşə onun siyasi görüşlərinə də öz təsirini göstərmişdi. Belə ki, Pifaqorun kosmosentrik meyilli determinizmi onun həm də siyasi doktrinasının əsaslandırılmasına yönəlmişdir.

Determinizm prinsipi zahirən bir-birinə az bənzəyən və bəlkə də bir-birinə tamamilə əks olan iki siyasi doktrinanın əsasını təşkil edir. Determinizm prinsipi üzərində köklənən həmin bu siyasi doktrinalardan biri demokratizm, digəri isə despotizmdir. Müasir dünyada görkəmli filosof və görkəmli riyaziyyatçı kimi tanınan Pifaqorun siyasi nəzəriyyəsi, ilk baxışdan nə qədər qəribə səslənsə də, despotik siyasi doktrinanın ifadəçisi idi. Pifaqor “Hökmədarın verdiyi əmrlər, sərəncamlar mütləq yerinə yetirməli, qanunlarına mütləq riayət etməlidir,-” deyirdi. Pifaqor təbiətin izahına münasibətdə determinizm prinsipinə söykənsə də, hökmədarın kütlə içərisindən və kütlə tərəfindən seçilməsini qətiyyənlə istəmirdi. Çünki adamların ən şərəflisinin kütlə tərəfindən müəyyənləşdirilə biləcəyinə inanmırdı. Pifaqor xəbərdar edirdi: «Hakimiyyəti şərəfsiz bir insana vermək ağılsızın əlinə qılınc vermək qədər təhlükəlidir». Şərəfli və şərəfsiz insan arasındakı fərq isə təxminən əsl-nəcabətli ilə, əsl-nəcabətli olmayan arasındakı fərqlə bərabər idi.

Despotizm şəhər mədəniyyətinin meydana gəldiyi, lakin aparıcı olmadığı, şəhər mədəniyyətinin sona qədər formalaşmadığı dövrlər üçün səciyyəvidir. Pifaqor məhz belə bir dövrün mütəfəkkiri idi. Onun fəlsəfəsi də, siyasi baxışları kimi şəhər mədəniyyətinin təşəkkül dövrünə aid idi. Əgər şəhər mədəniyyətinin kifayət qədər inkişaf etdiyi dövrdə dövrün siyasi özünüdərk demokratizm formasını kəsb edirdisə, onun təşəkkül dövründə belə bir siyasi özünüdərk tiranizm idi. Pifaqorun da siyasi baxışları dövrün tiranik siyasi praktikası ilə sirlə bir şəkildə olmuş olsa da sıx bağlı idi.

Amma Pifaqor və pifaqorçuluq bəşərin yaddaşında siyasi tarixin hadisəsi olmaqdan daha çox, elm tarixinin hadisəsi olaraq qaldı, lakin bir daha xatırlatmaq istərdik ki, Pifaqor məktəbində deterministik elm materialist fəlsəfədən ayrılaraq müstəqilləşdirilsə də, materialist fəlsəfənin özü axıra qədər deterministləşdirilmir.

Qədim yunan fəlsəfəsinin birinci, determinist istiqaməti hələ ki, tamamlanmadığı bir şəraitdə onun **ikinci, transsendental istiqaməti** öz təşəkkülünə başlayır. Əgər deterministik fəlsəfi istiqamət şəhərli dünyaduyumunu rasionallaşdırırdısa, transsendental istiqamət kəndli dünyaduyumunu rasionallaşdırır. Şəhərli dünyaduyumu indi olduğu kimi elə onda da, əsasən dünyəvi xarakterli idi. Kəndli dünyagörüşü də, həmçinin indi olduğu kimi elə onda da əsasən dini xarakterli idi. Qədim yunan fəlsəfəsində transsendental istiqamət öz həyatını **Ksenofanla** və onun şəxsində tanrının mifoloji-politeist anlaşılmasının monoteist anlaşılmasına qarşı qoyulması ilə və nəhayət, bu qarşı qoyulmanın monoteizmin xeyrinə həll edilməsi ilə başlayır. Bəzi tarixi paralelləri aparaq. Qədim Çində deterministik

materializmin ilk nəzəriyyəçisi sifəti ilə Mo-tszi tərəfindən yerinə yetirilən funksiyaya bənzər funksiya Qədim Yunanıstanda Fales tərəfindən yerinə yetirildi.

İlk yunan filosofu Fales yunan qəhrəmanlıq mifologiyasının ruhuna müxalif idi. İlk Çin filosofu olan Lao-tszi da uyğun olaraq Çin mifologiyasının mahiyyətinə yad idi. Lakin cəngavərlik mifologiyasına qarşı determinist materializmi qoyan Falesdən fərqli olaraq Lao-tszi qəhrəmanlıq mifologiyasına qarşı dini transsendentalizmi qoymuşdu. Qədim Çində *Lao-tszinin* dini transsendentalizmin banisi kimi oynadığı rolu Ksenofan Qədim Yunanıstanda oynamışdı. Ümumən məlum olan bir müddəni bir daha xatırladaq ki, Ksenofan qədim yunan təfəkkürünün inkişaf tarixində ilk dəfə olaraq politeist tanrıların varlığını şübhə altına almış, tanrılar haqqındakı ənənəvi mifoloji təsəvvürlərin heç bir real əsasının olmadığını söyləmişdir. Homer və Hesiod insanların mənfur və ləyaqətsiz hesab etdikləri əməlləri tanrılara aid etdiklərindən Ksenofanda kəskin tənqiddə məruz qalırlar. Ksenofan israrla qeyd edir ki, tanrıya Homerin və Hesiodun poemalarında rastlaşdığımız nə oğurluq, nə xəyanət, nə yalan, nə hiyləgərlik, nə də haqsızlıq şamil edilə bilməz, tanrının insanlar kimi doğulması və ömür sürməsi haqqındakı təsəvvürlər uydurmadır, hər bir xalq özünə oxşar yalançı tanrıları uydurur, həbəşlərin təsəvvürlərinə görə tanrılar qara və yastıburun, frakiyalıların tanrıları isə kürən və mavigözlüdürlər, əgər istənilən başqa varlıq da tanrılara inansaydı, o da yəqin ki, onları özünə oxşar şəkildə təsəvvür edərdi.

Bütün bu təsəvvürləri uydurma hesab edən Ksenofan onlara qarşı «həqiqi Tanrı haqqında biliyi» qoyur: Tanrı təkdir, vahiddir, əbədi və dəyişməzdir, fani insanlara heç nədə bənzəmir, hər şeyi görür, hər şeyi eşidir və hər şeyi dərk edir, hərəkətsizdir, fikirləri vasitəsi ilə isə bütün dünyanı idarə edir³. Ksenofanda Tanrının özü hərəkətsiz olsa da, dünyanı fikirləri vasitəsi ilə hərəkətə gətirir.

Tanrının Ksenofan tərəfindən müəyyən mənada mütləq şəxsiyyət kimi təsviri artıq formalaşmış iudaizmin Ksenofana təsirindən danışmağa imkan verir. Lakin, Tanrının Ksenofan tərəfindən dünyanın yaradıcı başlanğıcı kimi deyil, daha çox onun idarə olunma başlanğıcı kimi təqdimatı Ksenofanın mifik zəmindən hələ ki, tam qopub ayrıldığını göstərir. Tanrını dünyanın yaradıcı başlanğıcı kimi anlama isə transsendental istiqamətin sonrakı inkişafında baş verəcəkdir.

³ *Ksenofanın bütün bu son mülahizələri Quranın İxlas surəsinə necə də bənzəyir-A.Ə.*

Ksenofan özünün Vahid Tanrı haqqındakı təlimini şüurlu olaraq mifə qarşı yönəlmişdi. Əslində isə, bu təlim mifdən daha çox, deterministik materializmə müxalif idi. Ksenofan Tanrının substansiallığını qəbul edərkən, əslində, maddiliyin ilkinliyini inkar edirdi.

Həqiqi və mütləq varlıq statusunun maddi dünyayamı, yoxsa Vahid Tanrıyamı mənsubluğunu müəyyənləşdirmək ehtiyacı *varlıq probleminin* özünü diqqət mərkəzinə gətirdi. Bu problemin ilkin həlli isə **Parmenid**in *Təbiət haqqında* adlanan fəlsəfi əsərində verilir. Burada varlığın əlamətləri kimi aşağıdakılar qeyd olunur:

a) Həqiqi varlıq yaranmamışdır və yaradılmamışdır. (Həqiqi varlığın yaranma imkanını ona görə güman etmək olmaz ki, yoxluğun özü mümkün deyildir. Həqiqi varlıq, buna görə də, ya həmişə mövcuddur, ya da heç vaxt mövcud olmamışdır və mövcud olmayacaqdır);

b) Həqiqi varlıq məhvə düşər deyildir;

c) Həqiqi varlıq bütövdür;

d) Həqiqi varlıq eynicinslidir;

e) Həqiqi varlıq hərəkətsizdir;

f) Həqiqi varlıq tamamlanmışdır, kamildir.

Göründüyü kimi, bu siyahıda *həqiqi varlığın* meyarları içərisində onun insan hissələrinə yadımlılıq əlaməti yoxdur. Həmin əlamət isə materializmdə və determinizmdə var olmanın başlıca meyarıdır. Diqqət yetirilsə, asanlıqla görmək olar ki, bu meyarlar Ksenofanın təqdim etdiyi Vahid Tanrının əlamətləridir. Ksenofanla dövrün demək olar ki, hakim materialist dünyaduyumu arasındakı uyğunsuzluğu Parmenid Ksenofanın xeyrinə həll edir: Bizi əhatə edən predmet və hadisələr illüziordur və insanlar öz təsəvvürlərini bu illüziyalar üzərində qururlar.

Parmenid fani insanların malik olduqları *təsəvvürlərə* qarşı *əsl həqiqəti* qoyur: Əsl həqiqət həqiqi varlığı ifadə edir, təfəkkür yalnız varlığı düşünə bilər, var olmayan heç nə təfəkkürün predmeti ola bilməz və buna görə də təfəkkür öz predmeti ilə eyniyyət təşkil edir.

Parmenidin təfəkkürlə eyniləşdirdiyi həqiqi varlıq ideyası uzun müddət şübhə ilə qarşılandı və çoxları üçün sirr olaraq qaldı.

Parmenid transsendental dünyaduyumunun fəlsəfi əsaslandırılması ilə qayğılandığı bir dövrdə qədim yunan fəlsəfəsinin üçüncü istiqaməti – ***kosmosentrik istiqamət*** formalaşır.

Əgər şəhərli utilitarizminin rasionallaşdırılması zərurəti antik fəlsəfənin determinist istiqamətini formalaşdırdısa, əgər cəngavər mənşəli olmayan və eyni zamanda, şəhərli utilitarizmini də qəlbən qəbul etməyən, əsasən, aborigen mənşəli olan insanların

dünyaduyumları transsendental istiqamətdə mənalandırıldısa, deterministik şəhərli ruhunun hökmranlığına qarşı aristokratik reaksiya qədim yunan fəlsəfəsinin kosmosentrik istiqamətini doğurdu.

Bu istiqamətinin başlanğıcını qoyan **Heraklit** iddia edirdi ki, cəmiyyətin aristokratik idarə olunma prinsipinin demokratik idarə olunma prinsipi ilə əvəzlənməsi dayandırılmalıdır. Əksəriyyətin siyasi hüquqlarını tanıyan demokratizm prinsipini qeyri-təbii hesab edən Heraklit inamla vurğulayırdı ki, insanlar dəyərsiz çoxluğun iradəsinə deyil, dəyərli azlığın iradəsinə tabe olmalıdırlar.

Heraklitlə kütlə arasında bir anlaşılmazlıq vardı və Heraklit özü ilə kütlə arasındakı bu anlaşılmazlığın kökünü kütlədə ilahi fəhmin olmamasında görürdü. Kütlənin transsendent olaraq qəbul etdiyini o, immanent olaraq duyurdu.

Heraklit dünyanın mahiyyəti olaraq hər şeydən öncə Dünya Zəkasını - loqosu – qəbul edirdi. Heraklit düşünürdü ki, loqos real olaraq mövcud olsa da, adamların əksəriyyəti üçün anlaşılmazdır. Loqos ümumidir, zəruridir və əbədidir. Bütün kainatı saran Dünya zəkasıdır, Dünyanın məntiqi zəminidir.

Heraklitin *loqos* anlayışı ilə qədim Çin fəlsəfəsinin *dao* anlayışı arasında müəyyən paralel aparmaq mümkündür. Heraklit fəlsəfəsinin başlanğıcını təşkil edən *loqos* anlayışı qədim çinlilərin *dao* anlayışına bir məqamda son dərəcə yaxındır. *Dao* anlayışı vasitəsi ilə də, həmçinin dünyanın hamı tərəfindən qavranıla bilməyən məntiqiliyi və nizamlılığı ifadə olunur.

Heraklit fəlsəfəsində subyektiv amil son dərəcə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bununla bağlı iki xarakterik nümunəni göstərək: “Dəniz suyu həm ən təmiz və həm ən çirkin sudur, balıqlar üçün o, içməyə yararır, onlara can verir, insanlar üçün isə içməyə yaramır, zərərdir ”və “ikinci nümunə: meymunların ən gözəli insan nəsli ilə müqayisədə eybəcərdir”.

İnsan Dünya Zəkasını öz içərisində dərk etməyə nail olduğu zaman o, dünyanı da gözəl quruluşlu, gözəl harmoniya kimi qavrayır.

Amma dünyanın belə estetik qavramı ilə real dünya qavramı arasında, əlbəttə ki, ziddiyyət də mövcuddur. Dünyaya yalnız estetik qavram bucağı altında yanaşıldıqda belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, «şairlərin söylədikləri səthi mühakimələr göstərir ki, onlar əslində cəhəlat içərisindədirlər». Lakin şairlərin gözəl dünya barədə söylədikləri bəzən gerçəkləşə də bilər. Heraklit: «Ayrılanlar qovuşurlar, müxtəlifliklərdən gözəl bir harmoniya yaranır», - deyirdi.

Heraklitdə substansiyanın başqa bir ipastası isə oddur. Əgər o, alışıraq bütövlükdə kosmosun məhvinə gətirib çıxarırsa, tamamilə sönərkən əvvəlcə suya, sonra isə havaya və torpağa çevrilir.

Oxşar fikir məntiqi ilə hind fəlsəfəsində də rastlaşırıq. Puranalarda dünyanın genetik triadası verilir: Dünya yanğını - Okean – qurunun ayrılması.

Qədim yunan fəlsəfəsində aristokratik təfəkkürün Heraklitdən sonrakı nümayəndəsi *Anaksaqor*dur.

Anaksaqor Periklin dostu və ideoloqu idi. Talelərində və sonluqlarında da bir oxşarlıq vardı. Demokratiyanın öz tarixi əndazəsindən daha artıq inkişafı Anaksaqoru da, Perikli da məhv etmişdi. Perikl, demokratiya tərənnümçüsü olan o məşhur zadəgan hər halda etiraf etməyə məcbur oldu ki, siyasət haqqında hamı mühakimə yürüdə bilər, lakin onu adamların yalnız bəziləri yarada bilər. Siyasətin gücü – iradənin həyatiliyindədir, bər-bəzəkli sözlərlə ifadə olunmasında deyildir. Perikl da, görünür, elə buna görə etiraf edirdi ki, bizlərdən bir çoxumuz gözəlliyi bər-bəzəksiz, sevirik.

Aristofan isə daha uzağa getdi, demokratiyanın karikaturasını yaratdı: bir gün heyvanlar şurasının iclasında dovşan özünün gurultulu çıxışında hamının bərabərliyini bəyan edir. Aslan dovşana qulaq asır və təəccüblə soruşur: əgər hamı bərabərdirsə, bəs sənün caynaqların haradadır?

Demokratikləşmə materializmi və determinizmi ön plana keçirdi. Postperikl dövrünün fəlsəfi təfəkküründə Anaksimendən gələn yarımçıq materializm Pifaqordan gələn yarımçıq determinizmlə yanaşı irəliləməyə başladı. Materializmi yarımçıqlıqdan xilas etmək üçün növbəti tarixi təşəbbüs *Empedokl* tərəfindən göstərildi.

Empedoklu öz sələfləri ilə birləşdirən ümumi cəhət ondan ibarət idi ki, o, «bütün şeylərin kökündə» maddi başlanğıcları – odu, havanı, suyu və torpağı – götürmüş, bu maddi başlanğıcların əbədililiyini və dəyişməzliyini, bir-birindən yarana bilməməsini və bir-birinə çevrilə bilməməsini, bütün başqa şeylərin isə bu elementlərin bir-biri ilə birləşməsindən yarandığını qəbul etdi. Bu mənada Empedoklun materializmi təkcə özünün yunan sələflərinin materializmi ilə deyil, həm də hindlilərin *lokayata* və çinliləri *u-sin* təlimləri ilə qovuşur. *Lokayata* təlimində dünyanın həmin dörd elementdən, *u-sin* təlimində isə beş elementdən – sudan, oddan, metalдан, ağacdan və torpaqdan – təşkil olunması qəbul edilir. Empedoklu onun sələflərindən ayıran cəhət isə maddi başlanğıcları hərəkətə gətirən səbəbi izah etmək cəhdində idi. Lakin Empedoklda bu cəhd Anaksimandrda olduğu kimi yenə də kosmosentrizm prinsipinin köməyi ilə həyata keçirilir. Empedokl belə güman edir ki, dünyada real olaraq mövcud olan təkcə onun sadaladığı maddi başlanğıclar deyil, həm də onları bir-birinə birləşdirən və bir-birindən ayıran canlı qüvvələrdir. Empedokl bu qüvvələri *məhəbbət və nifrət* və

ya *dostluq və düşmənçilik* adlandırır. Bu baxımdan Empedokla qədim Çin fəlsəfəsi arasında daha bir paralel aparmaq mümkündür. Mo-tszı özünün «ümumi məhəbbət» konsepsiyasında bütün Kainatı saran fəvqəlbəşər məhəbbətdən söhbət açır. Empedokl fəlsəfəsində *məhəbbət və nifrət* və ya *dostluq və düşmənçilik* təkcə insanlara xas cəhətlər olmayıb, həm də, bütün kainata aid edilən xüsusiyyətlərdir. Müxtəlif elementlər bu qüvvələrin birincisi ilə birləşdirilir, ikincisi ilə isə ayrılırlar. Bu qüvvələrin hansının üstünlük təşkil etməsi ilə isə dünyəvi prosesin bu və digər mərhələsi müəyyən olunur. Məhəbbətin üstünlük təşkil etdiyi mərhələ Kainatın kamilliyi dövrünə uyğun gəlir. Bu zaman nifrət sıxışdırılıb Kainatdan kənara çıxardılır, dünya *kosmosa* çevrilir, nizamlılığın və gözəlliyin təcəssümü olur. Sonradan nifrət Kainata daxil olur, onun elementlərini bir-birindən ayırır, məhəbbətin özünü isə Kainatın mərkəzinə doğru sıxışdırır, dünya *xaosa* çevrilir, nizamsızlığın və eybəcərliyin mücəssəməsi olur. Nifrətin hakimiyyəti dövründə müxtəlif mühitlərdə – suda, havada – yaranmış müxtəlif orqanlar məhəbbətin hakimiyyəti dövrünə keçdikcə bütöv bir orqanizm şəklində birləşirlər.

Empedoklda ilkin elementləri bir-birinə birləşdirən və bir-birindən ayıran səbəb bu elementlərin hər birindən kənar qalan qüvvə olduğundan və bu qüvvə ilə onun təsirinin nəticəsi arasında birmənalı münasibət olmadığından Empedoklun fəlsəfəsi determinist xarakterli deyildi. Bu fəlsəfə müxtəlif dünyagörüşlərin sintezi hesabına tamamlansa da, materialist başlanğıcla kosmosentrik sonluq arasındakı ziddiyyət ucbatından materializmin fəlsəfi təqdimatı Empedoklda da yarımçıq qalır.

Bizim eradan əvvəl beşinci əsrdən başlayaraq qədim yunan kütləvi şüuru dərin böhran keçirməyə başlayır. Həyatın və dünyanın kosmosentrik, mifoloji zəmində izahı materialist meyilli kütləvi şüurun tələblərinə artıq aşkar bir tərzdə cavab vermir. Materialist təfəkkür stereotiplərinin kütləviləşdirilməsinə ehtiyac yaranır. Bu ehtiyac əsasən Empedoklun yarımçıq materializmi zəminində **sofistlər** tərəfindən ödənilir. Sofistlərin ən görkəmlilərindən olan **Qorgi** isə Empedoklun şagirdi idi.

Dünyaya utilitar münasibət sofistkada zəka kultunun formalaşması ilə tamamlandı. Sofistlər dini və siyasi qadağalardan qorxmayaaraq hər cür dünyagörüşü, siyasi strukturların hər bir tipini cəsarətlə zəkanın hakimiyyəti önündə mühakimə etdikləri üçün sofistika, ümumiyyətlə, Yeni dövrün Maarifçilik hərəkatına çox bənzəyirdi. Yeni dövrün maarifçiləri tərəfindən müzakirə olunan elə bir problem yoxdur ki, həmin problem sofistika daxilində müzakirə edilməmiş olsun. Amma bu dövrün intellektual özünüdərkində əslində bir

dramatizm də yaşayırdı. Təfəkkür üslubu əsasən rasionalist xarakterli olan bu dövrdə həmin bu dramatizmi əsasən Sofokl ifadə edirdi, Sofokl bir tərəfdən bir rasionalist olaraq etiraf edirdi ki, insan qüdrətinin mənbəyi onun dərrakəsi, zəkasıdır. Sofokl vurğulayırdı ki, dünya qüdrətlilərlə dolu olsa da, dünyada insandan qüdrətli heç nə yoxdur. Lakin, digər tərəfdən, o, dünyanın, həm də irrasional başlanğıc tərəfindən də idarə olunduğunu etiraf edirdi. Edipin faciəsi görünür, rasionalizm və irrasionalizm arasındakı bu ziddiyyətdə idi. Sofistlər isə həmin bu ziddiyyətə bir o qədər də əhəmiyyət vermirdilər. Sofistlər cəmiyyəti hakimiyyətdən xilas etmək istəyirdilər və özlərinin bu istəklərində müasir demokratik liberalizmdən daha radikal idilər. Qorgi: «İnsanlar üçün qanunun özü insan təbiətinə zidd olan bir tirandır», - deyirdi.

Sofistlər digər tərəfdən əməklərin müqabilində əmək haqqı almaqla intellektual fəaliyyəti muzzdlu əməyin bir formasına çevirmişdilər, öz fəaliyyətlərini əslində iqtisadi determinizm prinsipi – «əmək - əmək haqqı» sxemi üzərində qururdular. Özlərinin təhsil verməklə ifadə olunan «zəhmət»lərinin müqabilində «zəhmət haqqı» almaqla onlar demos üçün səciyyəvi olan determinist iqtisadi fəaliyyət prinsiplərini elmə gətirdilər. Alim sofistləşənə qədər *elmin fanatiki* idi, sofistləşərək isə *zəhmətkeş ziyalıya* çevrildi. Əməl və əvəz arasında münasibətlərin birmənalılışdırılmasından çıxış edən sofistlər əslində həyatda da determinist idilər və praktik həyatda determinist olmaqla, həyati materializmə meyilli idilər.

Determinizm və materializm şəhərli dünyagörüşünün şübhəsiz ki, mühüm cəhətləridir. Lakin nə determinizm, nə də materializm şəhərli fəaliyyətinin sözün tam mənasında məqsədini deyil, yalnız üsul və vasitələrini ifadə edir. Şəhərli fəaliyyətinin məqsədi öz ifadəsini daha çox hedonizmdə tapır. Şəhər mədəniyyəti, ümumiyyətlə, hissi həzzlərə xüsusən meyilli olduğundan *Aristippin* və onun tərəfindən əsası qoyulmuş **Kirena məktəbinin** hedonistik nəzəriyyəsi şəhərli dünyaduyumunun ən səciyyəvi təsvirlərindən biri oldu. Əgər şəhərlinin dünyadan daha çox həzz alma və ağırlardan daha çox xilas olma istəyi onun fəaliyyətinin məqsədini təşkil edirsə, determinizm bu məqsədin həyata keçməsi üçün ümumi sxemi verir və həmin sxemi materiya vasitəsi ilə gerçəkləşdirir. Hedonizm determinizmin, determinizm isə materializmi doğurur.

Lakin hedonizmin, determinizmin və materializmin ontoloji əsasları və qnoseoloji prinsipləri nə sofistlər, nə də Aristipp tərəfindən deyil, onlardan sonra Demokrit, Aristotel və Epikür tərəfindən müəyyənləşdirildi. Determinizmin və materializmin ontoloji əsasları biz yalnız Levkipp-Demokrit atomistikasında, qnoseoloji və idraki

prinsiplərini isə Aristotel fəlsəfəsində tapırıq. Lakin bu, sonra baş verəcəkdir. Determinizmin və materializmin ontoloji, qnoseoloji və idraki prinsiplərinə Levkipp-Demokrit və Aristotel tərəfindən verilmiş səciyyələrin təqdimatından öncə sofistikanın özünün təqdimatını tamamlayaq. Sofistika determinizmi və materializmi fəlsəfi əsaslar olmadan, artıq qeyd edildiyi kimi, əsasən Empedoklun ziddiyyətli fəlsəfəsi zəminində təqdim edirdi.

Sofistika Empedokldan onun yalnız materializmini götürdü, kosmosentrizm ona əsasən yad idi. Sofistlər *Dünya Ruhunun mövcudluğuna* inanmırdılar, dünyanı gözəlləşdirən və nizama salan varlıq haqqındakı təsəvvürləri mövhumat hesab edirdilər. Sofistikanın çiçəkləndiyi dövrdə, həmçinin dünyəvi elmin də ontoloji əsasları hələ ki, qəti olaraq müəyyənləşdirilmədiyindən sofistlər üçün, ümumiyyətlə, kosmoloji problematikaya biganəlik səciyyəvi idi. Eyni zamanda, bu tarixi anda determinizmin ontoloji əsaslarından doğmalı olan qnoseoloji prinsiplər də təbii olaraq hələ ki işlənib hazırlanmamışdı. Sofistika elə buna görə də bütün insan biliklərinin nisbi xarakter daşdığı qəbul edirdi. Hər cür biliyin nisbi xarakter daşması haqqında sofist konsepsiyasının üç əsas müddəası **Qorgi** tərəfindən verilmişdir. Onun *Mövcud olmayan, Təbiət haqqında* adlı əsərində oxuyuruq: «Birincisi, heç nə mövcud deyildir, ikincisi, əgər nə isə mövcuddursa, o, insan üçün dərkedilməzdir. Üçüncüsü, əgər o, dərk olunandırsa, onu ifadə etmək mümkün deyildir⁴. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, Qorginin bu əsərinin məzmunu onun adını müəyyənləşdirir. Belə ki, bu ad öz-özlüyündə onun sofist təbiətindən xəbər verir.

Sofistikaya xas olan relyativizm **Protaqorun** «İnsan hər şeyin ölçüsüdür» tezisində özünün klassik ifadəsini tapmışdır. Əslində, sofistika elə bu tezisdən başlayır. Belə ki, sofistlər öz qarşılarına *istənilən müddəanın sübut oluna bilməsi* imkanının nümayiş etdirilməsi vəzifəsini qoymuşdular. Onlar bununla da heç bir mütləq həqiqətin, ümumiyyətlə, mümkün olmaması zəminindən çıxış etmiş olurdular.

Müxtəlif xalqların əxlaq və davranış normalarını müqayisə edərək sofistlər belə nəticəyə gəlirdilər ki, bu davranış normalarının əsaslandığı bilik heç də mütləq həqiqət xarakteri daşmayıb, sadəcə olaraq, insanlar arasındakı razılaşmaların bir nəticəsidir.

Sofistik relyativizm insanın təbiət üzərində üstünlüyünü bəyan etməklə cəmiyyətdə qərarlaşmış pragmatizm üçün məntiqi zəmin

⁴ Горгий. *О несуществующем, или О природе*. В кн. : *Маковельский А. О. Софисты*. Вып. 1. Баку, 1940, с. 29.

hazırlayırdı. Təbiət burada artıq insan üçün ideal ola biləcək *kosmos* deyildir, gözəllik, nizamlılıq, məntiqilik və əzəmət ölçüsü deyildir, əksinə insan üçün faydalı ola biləcək bir şeydir.

Mifologiyada kamilliyin, əbədiliyin, ədalətin təcəssümü kimi qəbul olunan tanrılar sofistikada artıq faydalılığın simvollarına çevrilirlər. **Prodikə** görə, qədim insanlar Günəşi, Ayı, çayları, bulaqları və onların həyatı üçün faydalı olan hər şeyi xeyir gətirdiyi üçün tanrı adlandırmışlar, Nil çayı elə buna görə də misirlilər üçün tanrı idi, faydalı olduğu üçün çörək Demetra, şərab Dionis, su Poseydon, od isə Hefest adlandırılmışdır.

Lakin bütün bunlar sofistikada üstünlük təşkil edən meyllər idi. Sofistikanın daxilində dünyanın ilahi mahiyyətini inkar edən materialist meyllərə qarşı duran zəif də olsa bir müxalifət də vardı ki, bu mahiyyəti qəbul edirdi.

Belə meyllər sofistikadan kənar da inkişaf etdirilirdi. Dünyanı onun ilahi mahiyyətindən çıxış edərək izah edən belə bir istiqamətlərdən biri əsası Parmenid tərəfindən qoyulmuş *Eleya məktəbi* idi. Eleya məktəbi antik fəlsəfənin ikinci istiqamətinin, transsendental istiqamətinin ideyalarını özünəməxsus şəkildə yaşadırdı. Transsendental absolyutizmin doğruluğuna şübhəni aradan qaldırmaq üçün artıq bizim tərəfimizdən səciyyələndirilən Parmeniddən sonrakı addımı onun şagirdi **Zenon** atdı. Zenon Parmenid təliminin müdafiəsinə yönəlmiş qırxa qədər dəlil irəli sürdü və *aporiya* adlandırdığı bu dəlillərin əsas qayəsini *çoxluğun və hərəkətin mümkün olmamasını sübuta yetirməkdə* gördü⁵. Zenon öz müsahibini inandıрмаğa çalışır ki, çoxluq və hərəkət haqqındakı təsəvvürlər gerçəkliyin insan beynində yaratdığı illüziyadan başqa bir şey deyildir.

Zenonun aporiyaları bəşər təfəkkürünün tarixi inkişafında dəfələrlə «həll olunsalar» da, sonradan bir qayda olaraq bu həllərin birtərəfli olduğu aşkar edilmiş və aporiyalar yenidən problem xarakterini kəsb etmişlər.

Eleya fəlsəfi məktəbinin Zenondan sonrakı və sonuncu böyük nümayəndəsi **Meliss** özünün *Təbiət və ya Mövcudluq haqqında* adlı əsərində Parmenidin vahid, bölünməz, dəyişməz və hərəkətsiz varlıq ətrafındakı düşüncələrini inkişaf etdirərkən ondan fərqli olaraq belə

⁵ Əgər Aristotel tərəfindən onun *Fizikasında* hərtərəfli təhlil olunmuş aporiyaların – *Dixotomiya*, *Axilles*, *Ox* və *Stadion* – əsas məqsədi «hərəkətin qeyri-mümkünlüyü»nin əsaslandırılmasıdırsa, *Platon tərəfindən qələmə alınan **Parmenid** adlı dialoqda rekonstruksiya olunan Zenon mühakimələri çoxluğun real mövcudluğunu şübhə altına alır.

güman edir ki, həqiqi varlıq heç bir sərhədə malik deyildir. Əgər belə bir sərhəd mövcud olsaydı, bu sərhəd onu yoxluqdan ayırmış olardı, yoxluq isə mövcud deyildir. Meliss varlığı faktiki olaraq sonsuz fəza ilə eyniləşdirir.

Qeyd edilməlidir ki, Eleya məktəbi özünün Parmeniddən sonrakı inkişafında tədricən öz ilkin ideyasından ayrılır və nəhayət, Melissin şəxsində bu ideyanın əksini təqdir edir. Eleya məktəbi öz həyatını materializmin təkzibindən başlamışdı, lakin onun ömrü materializmin fəlsəfi əsaslandırılmasına xidmət edən ideyalarla başa çatdı. Substratın bölünməzliyi və dəyişməzliyi haqqında eleat müddəaları, hətta materializmin ontoloji əsası olan atomistikanın formalaşmasında mühüm rol oynadı.

Əgər Eleya məktəbi Zenonun şəxsində öz qarşısına Parmenidin varlıq təliminin həqiqiliyinə olan şübhəni dağıtmaq məqsədini qoymuşdusa, Parmenidin varlıq doktrinasının sirri Eleya məktəbinin davamçılarında - Zenonda və Melissdə - deyil, yalnız **Sokrat**da açıldı.

Sokratı əhatə edən intellektual mühit sofist xarakterli idi. Lakin Sokrat öz dövrünün bu populyar intellektuallarından heç birinə qarşı rəğbət hissini keçirmirdi. Sofistlərin determinizmə əsaslanan nə siyasi doktrinaları, nə də dünyagörüş yönümləri onu qane etmirdi. Parmenidlə keçirdiyi bircə söhbət isə onun bütün düşüncə tərzini, fikir yönümünü müəyyənləşdirdi. Platonun *Parmenid* dialoqunda qələmə alınmış bu söhbətdə Sokrat Parmenid müdrikliyindən vəcdə gəlmiş bir yeniyetmə kimi təsvir olunur. O, Zenonun çoxluğun mümkün olmaması tezisinə qarşı *ideyalar haqqında təlimi* qoyur. Sokrat Zenonun Parmenid təliminə etdiyi əlavələri təkzib edir və Parmenidin özünə qaydır. Burada o, Parmenid tərəfindən müəyyən tənqiddə məruz qalsa da, qəti olaraq təkzib olunmur.

Əgər Parmenid materialist və determinist nəzəriyyənin yaradıcılarına intellektual müxalifət kimi meydana gəlmişdisə, Sokrat materialist və determinist nəzəriyyənin populyarizatorlarına və maarifçilərinə - sofistlərə - müxalifət şəraitində formalaşmışdı.

Sofistlər insani biliklərə, xüsusən də, əxlaqi biliklərə münasibətdə artıq xatırlandığı kimi, skeptik mövqedə dururdular. Sokrat isə Parmenidin Həqiqətlə eyniləşdirdiyi Mütləq Varlıqda mütləq ideyanın daşıyıcısını və eyni zamanda əxlaqi ideyaların təəcəssümçüsünü – Vahid Tanrını gördü və bununla da əxlaqi ilahiləşdirdi.

Demokratizm mütləq əxlaqa deyil, reallıqda mövcud olan insanlar çoxluğunun təsəvvürlərinə əsaslandığından Sokrat demokratizmlə də barışmaz mövqedə dururdu.

Sokrat etikada absolyutizmin tərəfdarı olduğu halda, estetikada relyativizmin tərəfdarı idi: yüyürməkdə gözəl olan güləşdə gözəl olana oxşamır. Hansı nöqteyi-nəzərdən baxılmasından asılı olaraq eyni predmetlər gözəl də ola bilər, eybəcər də. Sokrat belə düşünürdü və belə deyirdi. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, gözəllik Sokrat üçün elə bir müstəqil əhəmiyyətə də malik deyildi.

Sokrat estetik problematikada belə utilitarizm mövqeyində dururdu: şeylər o kəs üçün yaxşı və gözəldir ki, o, bu şeylərə daha yaxşı uyğunlaşmışdır. O düşünürdü ki, nə dünyada, həyatda, nə də bədii fəaliyyət sahələrində gözəlliyi mütləq bir şey kimi götürmək düzgün deyildir. Hər bir şeyin, hadisənin və yaradıcılıq məhsulunun qəşəngliyi və ya gözəlliyi onun məqsədə nə dərəcədə müvafiq olub-olmaması ilə ölçülməlidir. Hər bir şeyin, hər bir əməlin qəşəng olması və ya olmaması, həmçinin də, fəzilətli və ya qeyri-fəzilətli olması onun məqsədə nə dərəcədə müvafiq olmasındadır. Bununla da, Sokrat artıq, hətta etikada da utilitarizm mövqeyində duraraq relyativizmin xeyrinə bir addım atır.

Utilitarizm Sokratın siyasi baxışları üçün də səciyyəvi idi. Çünki Sokrat özünün siyasi baxışlarında demokratik mövqedə durmasa da, hər halda rəiyyət mövqeyində dururdu. Bu mövqe isə aristokratik mövqe ilə daban-dabana ziddir. Sokrat əslində icmaçı siyasi doktrinanın, kommunistik siyasi doktrinanın tərəfdarı idi.

Lakin Sokrat kommunist siyasi doktrinasının, əlbəttə ki, ilk müəllifi deyildi. İcma mədəniyyətinin başlıca əxlaqi dəyərləri - xeyirxahlıq, mərhəmətlilik, mehriban qonşuluq, həmrəylik, insan münasibətlərində qərəzsizlik, səmimilik və təmənnəsizlik, doğruluq, insanlar arasında qardaş münasibətləri, insanların mütləq və real bərabərliyi - həsrətlə anıldığı hər bir cəmiyyətdə kommunist təbiətli təlimlər təşəkkül tapır və inkişaf edir.

Həmin həsrətin ən ilkin ifadə formalarından biri kimi Edem bağı haqqında *Siyasətçidə* təqdim olunan Kron dövrü ilə bağlı hekayətə oxşar olan dini əfsanə göstərilə bilər.

Lakin ictimai fikrin sonrakı inkişaf prosesində kommunizm həsrəti təkcə dini əfsanələrin deyil, həm də siyasi doktrinaların məzmununu formalaşdırdı.

İcma prinsipləri üzərində qurulmuş keçmişin həsrətlə anılması ilə Qədim Yunanıstanın digər insanlarında da rastlaşmaq mümkündür. *Evgemerin* və *Yambulun* şəxsinə biz əslində kommunizm təbiətli keçmişin ideallaşdırılmasını müşahidə edirik.

Sokrat icmaçı siyasi doktrinanın tərəfdarı olmaqla demokratiyanın nüfuzlu opponenti idi. Demokratiyaya qarşı onun tərəfindən irəli sürülən arqumentləri təkzib etmək üçün

demokratiyanın da belə bir nüfuzlu müdafiəçisi olmalı idi. Demokratiya özünün belə bir nüfuzlu müdafiəçisini **Demokritin** şəxsində tapdı. Demokrit Sokratın tam əksinə olaraq «demokratiya şəraitində yoxsul olmaq, zülm şəraitində xoş həyatdan daha yaxşıdır», - deyirdi.

Demokratiyanı əslində azad cəmiyyətin özünü təşkil prinsipi kimi gören Demokrit Qorqidən fərqli olaraq azad cəmiyyəti yalnız qanun qarşısında bərabərlik prinsipi üzərində mümkün hesab edirdi: adamlar o halda azad ola bilirlər ki, bütün qanun və qaydalara dəqiq riayət edilir, bütün vətəndaşların bərabərliyi və yekdilliyi üçün şərait yaradılır.

Bununla belə, Demokrit insanlar arasında təbii bərabərsizliyin də mövcud olduğunu etiraf edir. Lakin Demokrit təbii bərabərsizliyin əsasını mənşənin nəcabətli olub-olmamasında deyil, bilik və bacarıqların az və ya çox olmasında görür. Demokrit elə bu səbəbdən də belə hesab edir ki, dövlət orqanlarında nadanlar, kütbeyinlər deyil, mənşəyindən asılı olmayaraq, başqalarından zehni qabiliyyətləri, bilik və bacarıqları ilə seçilənlər yerləşdirilməlidirlər. Demokritə görə, dövlət zadəganlara ilahidən verilən bir pay deyildir.

Demokritin fikrincə, dövlət, ümumiyyətlə, ilahi mənşəli olmayıb, insani mənşəlidir: Dövlət vətəndaşların ümumi mənafeyinin təcəssümü olmaqla heç bir kənar qüvvə tərəfindən deyil, insanların özləri tərəfindən yaradılmışdır. Siyasət yalnız adamların uzun sürən mübarizəsinin məhsuludur və yalnız insan səylərinin nəticəsidir. Siyasət sənətdir. Böyük sənət olsa da, yalnız sənətdir.

Demokritin siyasi baxışları elə öz sözlərindən də göründüyü kimi demokrat xarakterli idi. Lakin Demokrit demokratik siyasi doktrinanın təkcə tərənnümçüsü deyildi. O, demokratiyanın fəlsəfi prinsiplərinin və ontoloji əsaslarının da yaradıcısı idi. Demokrit atomistikası, həm də demokratiyanın belə bir ontoloji əsası oldu.

Lakin atomistika təkcə demokratizmin deyil, həm də və ondan da daha öncə determinizmin və materializmin fəlsəfi əsası oldu.

Başlıca ideyaları Demokrit tərəfindən verilən atomistika Anaksimandrin *arxe* haqqında, pifaqorçuların *hədsiz və hədli varlıq* haqqında təsəvvürlərinə, həmçinin də, çox yəqin ki, qədim hindlilərin *nyaya* təliminə söykənir. Onu da qeyd edək ki, tarixi mənbələrdən ümumən məlum olduğu kimi atomistika təliminin yaradılmasında Demokritlə yanaşı onun müəllimi Levkipin də müəyyən əməyi olmuşdur.

Materializmin ontoloji prinsiplərinin müəyyənləşdirilməsi problemi atomistikada varlıq və yoxluq anlayışlarının korrelyativ təhlili fonunda həll olunur. Bu təhlil öz başlanğıcını dünyada təkcə

varlığın deyil, həmçinin yoxluğun da həqiqətən mövcudluğu müddəasından çıxış edir. Yoxluq varlığın kiçik və bölünməz hissəciklərini bir-birindən ayırır. Varlığın bu kiçik və bölünməz hissəciklərini Demokrit *atom* adlandırır, yoxluq anlayışı altında isə əslində *boşluğu* başa düşür və onu məkan ilə eyniləşdirir. Demokritin nöqteyi-nəzərində, atomlar kiçik və bölünməz olsalar da, forma və ölçüləri ilə bir-birindən fərqlənirlər, onlar ayrı-ayrılıqda maddə müəyyənliyinə malik deyillər, maddələri onların müxtəlif kombinasiyaları yaradır. Bu, daimi olaraq hərəkətdə olan atomların toqquşmaları zamanı baş verir, boşluqda hərəkət edən atomlar çoxluğu burulğanları əmələ gətirir, müxtəlif dünyalar bu burulğanlardan yaranır. Demokrit atomistikasında hər bir cisim atomların qarışmasından yaranan bir aləmdir. Deməli, Levkip-Demokrit atomistikasında əslində bir deyil, iki başlanğıc qəbul olunur: atomlar və boşluq. Atomlar, artıq qeyd olunduğu kimi, bölünməz, dəyişməz və əbədidirlər, daim hərəkətdədirlər. Atomların birləşməsi müxtəlif cisimlərin yaranmasına gətirib çıxardığı kimi, onların bir-birindən aralanması isə cisimlərin məhvinə gətirib çıxarır. Oxşar fikirlərlə qədim hindlilərin *nyaya* təlimində rastlaşdığımızı artıq qeyd etmişdik. *Nyaya* təliminə görə, kainat kiçik hissəciklərdən ibarətdir, bütün predmetlər bu hissəciklərin birləşməsindən yaranır. *Nyaya* təliminə görə, bundan başqa kainatda sonsuz sayda ruhlar da vardır. Bu ruhlar maddi hissəciklərlə birləşmiş və ya birləşməmiş ola bilərlər. Buna bənzər fikirlərə qədim hindlilərin *vayşeşika* təlimində də rast gəlmək olar. Levkip-Demokrit təlimində boşluqda hərəkət edən atomlar çoxluğunun burulğanları və onların vasitəsi ilə çoxsaylı və müxtəlif dünyaları əmələ gətirməsi barədə müddəaya oxşar olaraq qədim hindlilərin *Manu qanunlarında* bir-birini əvəz edən sonsuz dünyalar haqqında söhbət açılır. Bu, bənzəyişlər, görünür, ondan irəli gəlir ki, Demokrit Şərqdən çox şey öyrənmişdi.

Əgər Demokrit atom anlayışını yaratmaqla materializmin ontoloji zəminini müəyyənləşdirsə, atomu birmənalı xassələrin daşıyıcısı kimi təqdim etməklə həmçinin determinizmin də ontoloji olaraq əsaslandırılmasına nail oldu.

Materializmin və determinizmin ontoloji əsaslarını verməklə, Demokrit eyni zamanda insana əşyavi münasibət fəlsəfəsinin də başlanğıcını qoydu. Personalizmlə daban-dabana zidd olan bu fəlsəfə, əlbəttə ki, insan şəxsiyyətini yüksəklərə qaldıra bilməzdi. O, onu alçaltmalı idi. Demokrit də insanı heyvanın şagirdi elan etməklə bu fəlsəfənin prinsiplərinə, necə deyirlər, sadiq qaldı. İnsanların təqlid yolu ilə heyvanlardan «çox mühüm şeyləri» öyrəndiyini bəyan edən Demokrit «biz toxuculuq və dərzilik sənətlərində hörümçəyin, ev

tikmə sənətində qaranquşların, musiqi sənətində isə nəğməkar quşların – sonaların və bülbüllərin - şagirdləriyik», deyərək öz gümanını «əsaslandırdı». Lakin Demokriti idealın və estetik başlanğıcın düşməni kimi də qələmə vermək düzgün olmazdı. Belə olsaydı, Demokritin Homer poeziyası qarşısındakı heyranlığını necə izah etmək olardı?! Demokrit yazırdı ki, Homer ilahi təbiətə malik olduğundan, nitqin ən gözəlini yaratmışdı. İlahi təbiətli olmadan belə gözəl və müdrik sözləri yaratmaq mümkün deyildir. Lakin gözəlliyin izahında Demokrit, əlbəttə ki, bütövlükdə materialist mövqedə dururdu. O, düşünürdü ki, gözəlliyin son mahiyyəti simmetriyada, ölçüdə, hissələrin harmoniyasında, müəyyən kəmiyyət münasibətlərindədir. Sənətdəki gözəllik isə, sadəcə olaraq, həyatdakı gözəlliyin təqlididir. Bir çox mühüm şeyləri biz elə buna görə də, təqlid yolu ilə heyvanlardan əxz etmişik.

Göründüyü kimi, ilahi təbiətli olma ləyaqətini yalnız Homərə bəxş edən Demokrit insanı alçaldaraq heyvaniləşdirməyə meyilli idi, insanı yüksəldərək ilahiləşdirməkdən hər halda uzaq idi.

İnsan şəxsiyyətinin tam bir arxayınlıqla yüksəldilməsi isə **Platon** fəlsəfəsində baş verdi. Platon Demokritdən fərqli olaraq insanı yüksəldərək *tanrı* ilə yanaşı qoydu.

Platon, eyni zamanda, Demokritin demokratik pasifizminə qarşı haqsızlıq əleyhinə mübarizə və ədalətli müharibə zərurətini irəli sürdü.

Platon da Heraklit kimi aristokrat ruhunun daşıyıcısı idi. Lakin, bununla belə, bir daha qeyd edək ki, Platon Herakliddən fərqli olaraq qəzəbli cəngavər ruhunun daşıyıcısı olmaqdan daha çox, aristokratik siyasi doktrinanın müəllifi idi.

Platonun, Heraklitin və ya Konfusinin aristokratik siyasi ideali müasir dövr üçün tətbiq oluna biləndirmi, ya yox? Və əgər tətbiq olunarsa, bu bizim dünyamızı yaxşılaşdıracaqmı, yoxsa pisləşdirəcəkmiz? Xatırladaq ki, kommunisti qara boyalarla təqdim edən Rassel üçün Platon kommunist ideoloqu idi və buna görə də, necə deyirlər, pis idi. Platon Popper üçün isə “açıq cəmiyyətin” bir düşməni idi və buna görə də, «pis» idi. Onların hər ikisi Platonda demokratiyanın əleyhdarını görürdülər.

Lakin Platon yaratdığı aristokratik fəlsəfənin heç olmasa aktiv siyasət daxilində olan başqaları tərəfindən gerçəkləşdirilməsi üçün səylər etsə də, onun özü əslində aktiv siyasətdən kənarı idi.

O, yalnız filosof, güclü zəka sahibi idi, güclü iradə sahibi deyildi, təbiəti etibarlı ilə hökmdar deyildi. Platon ruhunun belə bir yönümdə qararlaşmasının başlıca səbəbi, görünür, onun müəllimi Sokratda idi. Platon ruhunun onun əsərlərində və həyat tərzində ifadə

olunan gerçəkliyi, əlbəttə ki, təkcə onun qan yaddaşı ilə, müasir dillə deyilsə, onun genetik olaraq əxz etdiyi informasiya ilə müəyyənləşmirdi, həm də və başlıca olaraq onun Sokratdan verbal yolla əxz etdiyi rəasional informasiya ilə müəyyənləşirdi. Platonun ümumən məlum olan, lakin xatırlanması həmişə mənalı olan məşhur və qanadlı kəlamlarından birini yada salaq. Platondan soruşanda ki: “Atanı çox sevirsən, yoxsa müəllimini?”, Platon cavab vermişdi ki: “Müəllimimi. Çünki, atam məni göylərdən yerə endirdi, müəllimim isə yerdən göylərə qaldırdı”.

Görünür, elə bu səbəbdən ki, Platonun adı ilə gəlib bizə çatmış dialoqlarda da iki ruh – aristokrat Platonun kosmosentrik ruhu və icmaçı Sokratın transsendentalist ruhu bir-birinə çulğışı.

Platon sözün həqiqi mənasında idealist idi. O, dünyanın mahiyyəti olaraq ideyaları qəbul edirdi. Dünyanın özündən daha fundamental olan ideyalar gerçəklik statusunu qazandıqca dünya gözəlləşir və nizama düşür.

Bu kontekstdə qədim yunan fəlsəfəsinin nümayəndəsi olan Platonla qədim Çin fəlsəfəsinin Qunsun Lun adlı bir nümayəndəsi arasında paralel aparaq. Platona görə hissələrlə qavranılan predmetlərlə yanaşı onlar haqqında ideyalar da real mövcudluğa malikdir, ideyalar əbədidir, yarana və yaradıla bilməzlər, məhvedilməzdirlər. Çin mütəfəkkiri Qunsun Lun da özünün adlar haqqında təlimində anlayışları mütəlqəlaşdırmış və gerçəklikdən ayırmışdır.

Platon belə hesab edir ki, iki aləm mövcuddur: bir, ideyalar aləmi, bir də, bizim gördüyümüz aləm – şeylər aləmi. Əsl həqiqi aləm ideyalar aləmidir. Gördüyümüz, hiss etdiyimiz, təmasda olduğumuz şeylər aləmi isə ideyalar aləminin yalnız kölgəsidir. İnsan zəkası maddi aləmin fəvqündə duran ideyalar aləminin əsrarəngizliyini, gözəlliyini təcəssüm etdirməlidir. İnsan hadisə gözəlliyini görərkən həqiqi gözəlliyi də xatırlayır. Bu fikir bir qədər konkretləşdirilsə, belə ifadə oluna bilər ki, gözəlliyin mahiyyəti əbədi, mütəlq ilahi ideyadır. Bütün gözəl hadisələr bir ideyadan asılıdır. həmin bu ideya da görünür *kosmos* və ya *harmoniya* ideyasıdır. Platon belə hesab edirdi ki, harmoniya olmadan heç nədə gözəllik yoxdur. Harmoniyanın özünün dərkisi isə gözəllik vasitəsi ilə baş verir. Platon yazırdı ki, insanın cismani gözəlliyinin seyrinə dalma, adamlarda, hətta ilahiyyə doğru meyl və məhəbbət də oyadır. Bu meyl və məhəbbət isə, Platonun baxışlarına görə, əsasən, filosoflara xasdır. Platon, məsələn, müasir ekspressionizmdən fərqli olaraq, incəsənəti belə bir xüsusiyyətdən məhrum edir; filosof ideyalar aləminə can atır, sənətkar isə maddi aləmi təqlid edir, maddi aləmin özü də ideyalar aləminin təqlidi olduğundan, incəsənət – yalnız təqlidin təqlididir. Görünür, elə buna

görədir ki, adamların əksəriyyəti şairləri müdrik olaraq təqdim edirlər. Platon bunun doğru olmadığını düşünür. Amma bir qədər qeyri-ardıcıl görünsə də, Platonun məsələn musiqiyə münasibəti bir qədər fərqlidir. O, belə hesab edirdi ki, musiqi melodiyaları ruhun həyəcanlarını təqlid edir. Bununla əlaqədar Platonun *anamnesis* ideyası – ruhun yerləşdiyi bədənə daxil olmamışdan əvvəlki həyatı xatırlaya bilməsi ideyası da maraqlıdır. Oxşar fikirlərlə biz qədim yunan fəlsəfəsinin Platonaqədərki dövründə, konkret deyilsə, Pifaqorda və həmçinin də qədim hind fəlsəfəsində də rastlaşırıq. Pifaqorda ruhun köçürülməsi mənasını verən, *metempsixoxa* kimi səslənən bir anlayış vardır. Bu anlayış ölümlərin ruhunun təzə doğulmuş uşağa, habelə bitkilərə və heyvanlara, mineralara keçməsinin qəbul olunmasından çıxış edir və belə bir keçidi ifadə edir. Hind təfəkkürünün *sansara* – yenidən doğulma – ideyası vasitəsi ilə də bütün canlıların qohumluğu fikri irəli sürülür: Ruh ölməzdir, o, bəzən insan, bəzən heyvan və bəzən də allah şəklində yenidən doğulur. Platonda kosmos – nizama düşərək gözəlləşən dünya - Dünya Ruhunun bir təcəssümüdür. Dünya Ruhu isə Dünya üzərində transsendent mahiyyət olmayıb, dünyanın immanent mahiyyətidir.

Platon irsinin tanınmış bilicilərindən sayılan Suriya neoplatonizim məktəbinin banisi Yamvlix Platonun bütün dialoqlarını iki qrupa bölmüş və onları *Timey* və *Parmenid* əsərlərinə bir əlavə kimi qiymətləndirmişdir, onun fikrincə əgər *Timey* təbiət haqqında dialoqların başında durursa, *Parmenid* ilahiyyət haqqındakı dialoqların əsas qayəsini təşkil edir. Buraya onu da əlavə etmək olar ki əgər *Timey* əsasən Platon ruhunu ifadə edirsə, *Parmenid* əsasən Sokrat ruhunu ifadə edir.

Kosmos *Timey*də bütün varlıqları özündə birləşdirən vahid canlı kimi səciyyələndirir. Oxşar səciyyə ilə *Filebdə* də rastlaşırıq. *Filebdə makrokosmun*, yəni “kainatın bədəni”nin canlılığı insan bədəninin canlılığı fonunda təsvir olunur. İnsan bədəninə insan ruhu canlılıq gətirdiyi kimi, kainata da Dünya Ruhu canlılıq verir. İnsan canlı kosmosun ancaq bir hissəsini təşkil etdiyindən ona nisbətən daha bəsitdir. Kosmos isə yaranmışların ən kamildir⁶.

Platonun kosmosentrik nəzəriyyəsinin zəminini təşkil edən hipotezə görə, dünya insan üçün faydalı bir varlıq olmaqdan daha çox, özlüyündə dəyəri olan nizamlılıq və gözəllik təcəssümüdür.

Platon ilahi gözəlliyə və kamilliyə malik olan kosmosun *eydos* paradiqmasına uyğun olaraq sənət əsəri kimi yarandığını güman edir. Belə halda o, qeyri-məntiqi başlanğıc kimi anlaşılan “təbiət”ə, yəni

⁶ Платон. Филеб – Платон, Соч. Т. 3. ч. 1. С. 35.

“fyuzis”ə qarşı qoyulur. Fyuzis kosmosdan fərqli olaraq zərurət üzündən yaranır. Sonradan Aristotel eydosları təbii cisimlərə daxil etməklə bu ziddiyyəti həll etmiş oldu⁷.

Sokratın nöqtəyi-nəzərincə, dünya fanidir - ötürədir və həqiqi deyildir, həqiqi olan isə axirət dünyasıdır. Platonun nöqtəyi-nəzərincə isə, dünya əbədiyyətə də qovuşa bilər, qovuşmaya da bilər. Həqiqi də ola bilər, olmaya da. Əgər bütövlükdə dünya və ayrılıqda hər bir şey öz ideyasına uyğundursa, həqiqidir, yox əgər öz ideyasına uyğun deyildirsə, həqiqi deyildir.

Platonda ideyalar ilahi təbiətli hesab olunur, onlara ilahi mahiyyət aid edilir və hər bir ideya özündə əbədiyyət əlamətini daşıyır. Tanrılar da beləcə dəyişməz, əbədidirlər – onlar pisliyə doğru dəyişə bilməzlər, çünki təbiətləri buna yol vermir. Tanrılar yaxşılığa doğru da dəyişə bilməzlər, çünki onlar mövcud olan varlıqların ən kamilləri və ən yaxşılarıdır.

İdeyaların dəyişməzliyi və əbədiliyi nöqtəyi-nəzəri ilə bağlı olaraq *Kratil* dialoqu da diqqəti cəlb edir. Bu dialoq bir fəlsəfi problem ətrafında iki əks mövqenin toqquşmasını təsvir edir. Həmin bu problemin mahiyyəti isə aşağıdakılardan ibarətdir: Predmetlərə verilmiş adlar onların özlərinin təbiətinə uyğundurmu? Predmetlərin adları məlum olduqda onların mahiyyəti dərk edilə bilərmi? Başqa sözlə, adlar predmetlərin dərk olunma aləti rolunu oynaya bilərləmi? Dialoqda iştirak edən personajlardan biri - Protaqorun şagirdi Germogen belə hesab edir ki, adlar predmetlərə insanlar tərəfindən *təsədüfi olaraq* verilir. Dialoqda iştirak edən başqa bir personaj - Kratil isə adların təbiiliyini, yəni onların predmetlərin təbiətlərinə uyğun gəldiyini israr edir. Kratilin gəldiyi nəticə, hətta bu günün özü üçün də maraqlıdır: hər bir şeyə müəyyən *düzgün ad* xasdır, amma adamlar bu adları unutmuş, şeylərə təhrif olunmuş adlar verməyə başlamışlar⁸.

Predmetlərin özləri ilə onların adları arasındakı münasibətlərin bir problem kimi fiksasiyası qədim hind fəlsəfəsinin bir qədər öncə xatırladığımız *nyaya* təlimini bir daha yada salır. Xatırladaq ki, burada müqayisə (şeylərin mahiyyətinin onların adları ilə müqayisəsi nəzərdə tutulur) məntiqi idrakın dörd əsas mənbəyindən biri hesab olunur. Bu kontekstdə bir Çin ideyasını da yada salmaq yerinə düşərdi. Bu, adların təshihə ideyasıdır. Konfusiyyə məxsus olan bu ideyaya görə, dünyada hər bir şeyin, o cümlədən, hər bir insanın da öz təbii adı

⁷ Круть И. Б., Забелин И. М. Очерки истории представлений о взвимоотношении природы и общества. М., 1988.

⁸ Платон. *Кратил* – Платон, Соч. Т. 1. ч. 1. С. 413-491.

vardır. Eyni zamanda, hər bir insan gördüyü konkret işin məzmununa uyğun olaraq cəmiyyətdən də müəyyən ad alır. Əgər insanın təbii adı, onun təbii təyinatını ifadə edən ad cəmiyyətin ona verdiyi adla uyğunluq təşkil etmirsə, cəmiyyət nizamsızlıq, kaos içərisindədir. Cəmiyyətdə nizamı bərpa etmək üçün haqqında bir qədər öncə bəhs etdiyimiz adların təshihə prinsipi həyata keçirilməlidir. Yəni insanlara o işlər həvalə olunmalıdır ki, bu iş onun təbii təyinatına uyğun gəlsin. Bu halda insanın təbii adı ilə cəmiyyətin ona verdiyi ad üst-üstə düşmüş olur. Platonun da mülahizələri bir qədər elə bu mülahizələrə bənzəyir. Platon da konfusiçilik kimi adlarla bağlı mülahizələrdən həm də siyasi əhəmiyyət daşıyan nəticələr çıxarır.

Platonun ideyalar haqqında təlimi əslində onun siyasi nəzəriyyəsinin əsasında durur. Platon elə bundan çıxış edərək belə hesab edir ki, onun yaşadığı dövrə təsadüf edən dövlət - demokratik dövlət, ümumiyyətlə, dövlət ideyasının qeyri-kamil təcəssümlərindən biridir.

Antik demokratiyanın dərin böhran keçirdiyi dövrü yaşayan mütəfəkkir olaraq Platon belə hesab edirdi ki, dövlət hakimiyyəti xalqa deyil, idarəetmə sənətini ən yaxşı mənimsəmiş, ən ədalətli, ən əxlaqlı təbəqəyə verilməlidir. Platon bu missiyanı həyata keçirməyi özünün həyat amalı olaraq hiss edirdi. Lakin o, bunu artıq qeyd olunduğu kimi, öz iradəsinin gücü ilə deyil, öz zəkasının gücü ilə etməyə çalışırdı. Elə həmin dövrü yaşayan Sokrat isə əxlaqın və ədalətin öz həqiqi qiymətini yalnız axirət dünyasında alacağına, insani xoşbəxtliyin yalnız axirət dünyasında gerçəkləşəcəyinə inanırdı.

Platon dünyanın və cəmiyyətin yenidən, düzgün əsaslar üzərində qurulmasını özünə borc bilirdi. Sokrat isə belə bir cəmiyyəti Tanrıdan bir pay olaraq almaq istəyirdi. Bu hal Sokratın digər bir şagirdində – sonradan kiniklər məktəbi adlandırılacaq fəlsəfi cərəyanın yaradıcısı olan *Antisfen*də özünü qabarıq bir şəkildə göstərirdi. Antisfen dünyadan bir qədər faydalanmaq istəsə də, dünya işlərinə, xüsusilə də, cəmiyyətin özünütəşkil məsələlərinə aktiv müdaxilə etmək istəmirdi. «Siyasətlə necə rəftar etmək lazımdır? – sualına Antisfen «odla rəftar edən kimi, - cavabını verir. - Nə o qədər yaxın durmaq lazımdır ki, səni yandırсын, nə də çox uzaq olasan ki, soyuqdan donasan».

Antisfen Sokrata ruhən bir qədər yaxın idi. Lakin o, Sokrata, həm də və daha çox zahirən bənzəmək istəyirdi. Bunu belə bir maraqlı və son dərəcə xarakterik olan bir məqam bütün çılpalığı ilə nümayiş etdirir; Sokratın yayda da, qışda da geydiyi yeganə şinəl müharibə vaxtı cırılmışdı. Şinelinin deşiyindən Sokratın, hətta bədəni də görünürdü. Lakin Sokrat heç vaxt buna fikir vermirdi. Şineli cırıq

olduğu üçün, necə deyərlər abırlı bir əyin-başı olmadığı üçün, əslində bir qədər kasıb olduğu üçün heç bir zaman xəcalət hissi keçirmirdi, bu ən azı heç vaxt nəzərə çarpmamışdı. Amma Antisfen Sokratın zahiri həyatı üçün səciyyəvi olan bu əlamətləri Sokratdan əxz etmiş və Sokratdan fərqli olaraq onları xüsusi bir əda ilə nəzərə çarpdırırdı. Sokrata bənzəmək üçün Sokratın şinelinə bənzər bir şinel tapıb geyinmişdi. Üstəlik şinelində bir dəşik də açaraq, bunu adamlara göstərərək «Görürsünüzmü, mənim şinelim cırıqdır, mən isə bundan heç utanmıram», - deyirdi. Bununla da, Antisfen ictimai rəyin onun üçün sanki heç bir əhəmiyyət daşımadığını özünəməxsus bir şəkildə nümayiş etdirirdi.

Antisfenin şagirdi olan *Diogen* isə ondan bir addım da qabağa getdi. O, üstəlik, evdən də, sivilizasiyanın bütün nemətlərindən də imtina etdi.

Kiniklər ictimai rəyin qoruyub saxladığı hər cür maddi və mənəvi dəyərlərə qarşı bir sayğısızlıq göstərməklə sanki fəlsəfi bir həyat sürür, sanki Sokratın həyatını yenidən yaşayırdılar.

Lakin Sokrat kiniklərdən fərqli olaraq, ictimai rəyə qarşı bir o qədər də sayğısızlıq nümayiş etdirmirdi, sivilizasiyanın nemətlərini həqiqi həyat üçün zəruri hesab etməsə də bu nemətlərdən imtina etmirdi,- ən azı bunu nümayiş etdirmirdi.

Kiniklər isə, görünür, bunu ona görə edirdilər ki, cəmiyyətdən faydalanmaq istəsələr də, cəmiyyət qarşısında məsuliyyət daşımaq istəmirdilər.

Kiniklər elə buna görə hakimiyyət quruculuğunda da iştirak etmək istəmirdilər. Bu səbəbdən də demokratiyanı da düzgün dövlət sistemi hesab etmirdilər. Kiniklər hakimiyyətdən faydalanmaq istəsələr də, hakimiyyətdən ehtiyatlanırdılar. Antisfen «yaramaza hakimiyyət vermək dəliyə qılınc verməkdən daha pisdirdi», deyirdi.

Lakin yunan fəlsəfəsinin inkişafında Platon epoxasından sonrakı dövr, əlbəttə ki, Antisfen epoxası olmadı, Aristotel epoxası oldu.

Aristotel Platonun həm şagirdi, həm də əleyhdarı idi.

Aristotel Platondan fərqli olaraq, hakimiyyəti hər bir cəmiyyətdə zəruri bilirdi. Aristotel düşünürdü ki, hakimiyyət və tabe olma təkcə zəruri deyil, eyni zamanda, bir çox insanlar üçün həm də faydalıdır. Cəmiyyətdəki qeyri-bərabərlik ona daxilən xas olan bir hadisədir. Bu qeyri-bərabərlik cəmiyyətin öz içərisində təbii olaraq formalaşır. Birinin itaətdə, digərinin isə hakimiyyətdə olması insanların öz təbiətlərindən doğur. İnsanların bir qismi təbiətən kölə, başqa qismi isə – təbiətən azaddır.

Aristotel şəxsiyyəti üçün səciyyəvi olan bir paradoks onun elə bu bəyanatı ilə bağlıdır. Aristotel nə özünün həyat praktikası baxımından, nə də filosofluq üslubu baxımından heç vaxt sözün bütöv mənasında azad olmamışdı. O, demək olar ki, bütöv həyatı boyu himayə altında olmuşdu, müstəqil olaraq atdığı addımların, demək olar ki, hamısı səhv idi. Aristotelin filosofluq üslubu isə belə idi ki, o, başqa müəlliflər olmadan keçinə bilmirdi, öz işini həmişə həmin o başqa müəlliflərin şərhindən başlayırdı, onların fikirlərini tədqiq edir və ümumiləşdirmələr aparırdı. Öz mövqeyini isə ortaya yalnız sonda qoyurdu. Hətta başqa müəlliflər olmadan yeni bir fikir söylədikdə belə, bu fikri bu vaxta qədər başqa müəlliflər söyləmədiyi üçün sanki öz oxucusundan üzr də istəyirdi. *Məntiqin atası* sayılan Aristotel özü tərəfindən yaradılan məntiqin təqdimatı zamanı belə bir qeyd-şərt irəli sürür ki, bu barədə öncə heç bir material olmadığı üçün bu elmi onun özü yaratmağa məcbur olmuşdu.

Amma Aristotelin özü təbiət etibarını ilə azad olmasa da, iş elə gətirmişdi ki, «azad adam özünü necə aparmalıdır» sualına cavab verməli, hökmdar oğlu İsgəndərə dərs deməli olmuşdu.

Aristotel bəlkə də elə bu səbəbdən Platonun əleyhdarı olmuşdu.

Təkcə siyasi mövzular deyil, məsələn, elə estetik mövzu, xüsusən də incəsənətin təbiəti ilə bağlı məsələ buna nümunə olaraq göstərilə bilər. Aristotel Platonun incəsənətin təbiəti barədə məlum mövqeyi ilə razı deyildi. O, düşünürdü ki, sənətkar maddi aləmin fəvqündə duran hansısa ideyalar aləminin tərənnümçüsü deyildir. Gözəllik maddi aləmin özündədir, gözəllik predmet və əşyaların özünəməxsus keyfiyyətidir. Aristoteldə gözəlliyin ən əsas formaları isə bunlardır: nizam, mütənasiblik, müəyyənlik və bütövlük. Bir qədər də sadələşdirsə, gözəllik, sadəcə olaraq, müəyyən həcmdə və əndazədədir. Həddindən artıq balaca şey gözəl ola bilməz. Həddindən artıq böyük şey də gözəl ola bilməz, çünki onu bütöv bir şəkildə görmək mümkün deyildir, onun yalnız hissələrini görmək mümkündür. Sənət əsərinin özü də gözəl olmaq üçün müəyyən, müvafiq həcmə malik olmalıdır. Məsələn, faciə həcmə görə nə həddən artıq uzun, nə də qısa ola.

Ümumən, belə qəbul olunmuşdur ki, Aristotelin sənət nəzəriyyəsinin başlıca cəhəti ondadır ki, o, sənəti bir təqlid olaraq dəyərləndirir. Belə bir mülahizə üçün obyektiv əsaslar, əlbəttə ki, mövcuddur. Aristotelin özü qeyd edirdi ki, incəsənətin mahiyyəti - təbiətin təqlididir. İncəsənətdən alınan ləzzət isə – yamsılamaya olan təbii meylin ödənilməsidir.

Son dərəcə ciddi və özünə qapanmış kimi görünən Aristotel bəlkə də elə bu səbəbdəndi ki, təlxəkliyə və komikliyə xüsusi

əhəmiyyət verirdi: “Komiklik – heç kəsə əzab verməyən və heç kəs üçün məhvedici olmayan səhv və eybəcərlikdir”,- Aristotelin öz sözləri idi.

Lakin düşünürük ki, Aristotelin sənət nəzəriyyəsi üçün başlıca olan heç də incəsənətin təqlidə şamil edilməsi ilə bağlı fikir deyildi, burada əsas cəhət incəsənətin təmizləyici funksiyası ilə bağlı idi. İncəsənətin Aristotel tərəfindən həm təqlid olaraq təqdimatı, həm də təmizləyici funksiyası ilə bağlı onun mövqeyi Platon ruhuna son dərəcə yaxındı. Amma Aristotel bu yaxınlığı heç vaxt dilə gətirməzdi.

Aristotel belə hesab edirdi ki, incəsənət gerçəkliyi, necə deyərlər, çirkəbdən təmizləyərək təqdim edir və bununla da insanın ruhunu da sanki təmizləyir: “Biz həyatda eybəcər olduğu üçün tamaşasından üz çevirdiyimiz şeylərin məharətlə çəkilən rəsinə böyük heyranlıqla tamaşa edir, bədii zövq alırıq”. Aristotelin bu mövqeyi, həmçinin musiqiyə də aiddir: «Musiqinin və mahnının təsiri ilə dinləyici psixikası oyanır, burada mərhəmət, qorxu, entuziazm kimi affektlər yaranır və nəticədə, dinləyici həzzlə müşayiət olunan bir təmizlik və bir yüngüllük hiss edir».

Qəribədir, musiqi mövzusu ilə bağlı bir məqamda Aristotelin və Platonun mövqeləri bir-birinə o qədər yaxınlaşır ki, hətta demək olar ki, üst-üstə düşür. «Ritm və melodiya sadə bir səs olduqları halda nədən bizim qəlb yaşantılarımıza bənzəyirlər» deyərək təəccüblənən Platon kimi Aristotel də yazırdı ki, ritm və melodiya qəzəbin və mülayimliyin, mərdliyin və mütədilliyin əks olunmasıdır.

İkinci bir məqam. Platon kimi Aristotel də gözəlliyin obyektiv və mütləq olduğunu qəbul edir. Amma Aristotel etik dəyərləri mütləqləşdirən Platondan, eləcə də, Sokratdan fərqli olaraq burada bir mülayimlik və mütədillik nümayiş etdirir. O, düşünürdü ki, bu məsələdə əksliklərin heç birini mütləqləşdirmək lazım deyildir. Orta hədd qızıl hədddir. Amma estetik rakursda Sokratın və Aristotelin mövqeləri arasında son dərəcə oxşarlıq da mövcuddur. Aristotel də Sokrat kimi düşünürdü ki, canlı təbiətdə gözəllik əslində məqsədyönlüləklə bağlıdır. Platonun və Aristotelin estetik mövqələrinin müqayisəli təhlili ilə bağlı qeyd edək ki, Aristotel Platondan fərqli olaraq incəsənətin mühüm əhəmiyyət daşdığını düşünürdü, məsələn: «Poeziya tarixdən daha ciddi və daha fəlsəfidir», - deyirdi.

Platon personalist idi, şəxsiyyəti cəmiyyətdən daha üstün tuturdu. Aristotel isə obyektivist idi, hesab edirdi ki, insan bir siyasi varlıq olaraq cəmiyyətin bir hissəsidir və ona uyğunlaşmalıdır. Aristotel belə mühakimə yürüdü ki, cəmiyyət və dövlət öz təbiətinə görə fərddən daha öncədir. Əgər fərd təcrid olunmuş bir vəziyyətə

düşükdə bu vəziyyət onu tam qane edirsə, başqa fərdlərlə ünsiyyətsiz keçinə bilirsə, o artıq insan deyildir, ya alçalaraq heyvana, ya da yüksələrək tanrıya çevrilmişdir.

İnsanın yüksələrək tanrıya çevrilə bilməsi ilə bağlı bizim Aristoteldə rastlaşdığımız ifadə əslində bir metaforadır, insanın alçalaraq heyvana çevrilə bilməsi ifadəsinə qaldıqda isə qeyd etmək yerinə düşərdi ki, canlı orqanizmlərə çox böyük maraq göstərən Aristotel insan və heyvan arasında müqayisələr aparmağa, onlar arasındakı fərqli və oxşar cəhətləri göstərməyə meylli idi. Platon isə insanı yaradıcı varlıq kimi qəbul etməklə, daha çox onu ilahiləşdirməyə meylli idi.

Bu hal qabarıq olaraq özünü xüsusən onda göstərirdi ki, Aristotel cəmiyyətin inkişafının əsasında personal başlanğıcı deyil, təbii başlanğıcı görürdü. O, belə hesab edirdi ki, real olaraq heç bir cəmiyyət, antik mənada,- dövlət, adamlar arasında qabaqcadan nəzərdə tutulan razılıq əsasında meydana gəlməmişdir. Hər bir dövlət təbii yolla, tədricən təşəkkül tapmışdır. Ayırı-ayrı ailələrdən kəndlər, ayırı-ayrı kəndlərdən isə dövlət yaranır. O, belə düşünürdü.

Bununla bağlı olaraq qeyd edək ki, nəzəriyyə bütün hallarda, son nəticədə gerçəkləşdirilmək üçün, siyasi nəzəriyyə isə təbii ki, dövlət quruculuğu üçündür. Filosof siyasi nəzəriyyəni yaradan, siyasətçi onu gerçəkləşdirəndir.

Sokratdan başlanan fikir prosesinin əsas ideyasını Platon söylədi və bu ideya Aristotel vasitəsi ilə Makedoniyalı İsgəndərə ötürüldü və Makedoniyalı İsgəndər tərəfindən də reallaşdırıldı.

Belə bir fakt da nəzərdən qaçırılmamalıdır ki, Makedoniyalı İsgəndər öz nəhəng imperiyasını qurduğu zaman Aristoteldən öz qayğı və himayəsini əsirgəməsə də o, Aristoteli bir məsləhətçi olaraq yaxına buraxmadı, çünki İsgəndərin bir hökmdar olaraq fəaliyyət üslubu Aristotelin bir təbəə olaraq düşüncə üslubuna uyuşmurdu. Makedoniyalı İsgəndər qlobal miqyaslı müharibələr aparırdı, müharibədə azğınlığa və ədalətsizliyə qarşı mübarizə əzminin ən parlaq ifadəsini görürdü.

Müharibə, Aristotelə görə, mülkiyyət əldə etməkdən ötrü təbii bir vasitə və qul ovudur. Burada Makedoniyalı İsgəndərin mövqeyi ilə Aristotelin mövqeyi arasında ümumilik yox idi. Ümumilik daha çox Makedoniyalı İsgəndərin mövqeyi ilə Platonun mövqeyi arasında vardı. Platona görə müharibə dünyanı ədalətliləşdirmək vasitələrindən biri idi. Bundan da daha çox deyilsə, Makedoniyalı İsgəndər, əslində, Platonun utopiyasını gerçəkləşdirirdi. Platonun utopik nəzəriyyəsi onun ölümündən sonra olmuş olsa da, siyasi reallığa çevrilməyə başlamışdı. Əlbəttə ki, həm də zorakılıq və müharibə yolu ilə.

Doğrudur, pasifist və demokratik hakimiyyəti Aristotel aşkarənə bir surətdə vəsf etmədi, o daha çox siyasəti, necə deyərlər, siyasi hakimiyyəti vəsf edirdi. Aristotel siyasi məntiqi təxminən belə idi: “Hər bir canlı varlıqda despotik hakimiyyəti, yəni ağanın qul üzərində hökmranlığına bənzər hakimiyyəti və siyasi hakimiyyəti, yəni dövlət xadiminin vətəndaş üzərindəki nüfuzuna bənzər hakimiyyəti görmək olar. Əgər ruh bədən üzərində despotik hökmranlıqla hakimiyyət sürürsə, zəka bütün meyllərimiz üzərində siyasi hakimiyyətə malikdir. İnsan isə – siyasi varlıqdır. Biz insan təbiətinə ən yaxşı uyğun gələn siyasi təsisat formasını axtarıb tapa bilməliyik”.

Aristotel belə bir siyasi formanı tam əminliklə, əlbəttə ki, tapa bilməmişdi. O, ən müxtəlif siyasi formaları yorulmadan müqayisə edirdi.

Onun daxili meyli isə hər halda xalqı hakimiyyətin şəriklişi etməkdən ibarət idi. Bəs, Aristotel nədən demokratiyanın aşkar müdafiəçisi və ya ən azı aşkar tərəfdarı deyildi? Bu, necə baş vermişdi?

Görünür, demokratizmin fəlsəfi əsaslarının müəyyənləşdirilməsindən ötrü determinist fəlsəfi üslubun digər qaynaqlarının da xatırlanması lazım gəlir. Bununla bağlı olaraq determinist fəlsəfi üslubun başqa bir nümayəndəsini,- Demokriti bir daha xatırlayaq.

Demokrit tacir mənşəli idi və özünün determinist instinkti rasionallaşdıran fəlsəfəsində azad tacir mövqeyində duraraq aktiv determinizm nəzəriyyəsini yaratmışdı.

Aristotel isə məmur mənşəli idi və bu səbəbdən də passiv determinizmin daşıyıcısı olan məmurun həyatı meyllərini rasionallaşdırma bilən bir fəlsəfə yaratmışdı.

Aristotel bir çox determinist elmləri yaratdı. Bununla yanaşı, o, determinizm prinsipinin müxtəlif sahələrə, sadəcə olaraq, tətbiqçisi olmadı, bundan daha irəli getdi, determinist təfəkkür məntiqinin yuxarıda deyildiyi kimi banisi oldu. Passiv-determinist məntiq Aristoteldə *analitika*, aktiv-determinist məntiq isə - *dialektika* və *sofistika* adlandırıldı. Aristotel güman edir ki, əgər dialektika doğruluğu ehtimal olunan müqəddəm şərtlərdən çıxış edərək doğruluğu ehtimal olunan təsəvvürlərə gətirib çıxarırsa, sofistika səhv müqəddəm şərtlərə istinad edərək gerçəkliyə uyğun gəlməyən bilikləri yaradır. Aristotelin özü passiv-determinist olmaqla, əlbəttə ki, analitikanı mütləqləşdirməli idi. Aristotel bəyan edir ki, analitika dialektikanın və sofistikanın hər ikisindən fərqli olaraq öz nəticələrini həqiqi biliyə əsaslanaraq əldə edir və buna görə də həqiqətə nail olur.

Aristotelin analitikası həqiqi biliyin mənbəyini kənarı axtarır. Bu da ondan irəli gəlir ki, məmur icraçı olmaqla azad deyildir, kölədir. O, ürəyindən keçənləri yerinə yetirmir, rəhbərlik tərəfindən ona verilən göstərişləri və qanun tərəfindən onun üçün müəyyənləşdirilmiş öhtəlikləri yerinə yetirir.

Aristotel genetik olaraq mənimsədiyi məmur instinktini nəinki bütün insanlara, hətta bütün canlı aləmə şamil edir. Bu baxımdan Aristotelin səbəb-nəticə münasibətlərinə verdiyi səciyyə diqqəti son dərəcə cəlb edir: «Biz həmişə canlı vücudda onunla bağlı hadisələrin hərəkətini müşahidə edirik. Bu hərəkətin səbəbini isə canlı varlığın özündə yox, mühitdə axtarmaq daha düzgün olar... Bədəndə müşahidə olunan çoxlu hərəkətlər ətraf mühitin təsirləri altında baş verir. Bu təsirlərdən bəziləri təfəkkürü və arzunu hərəkətə gətirir, bəziləri isə heyvanlarda olduğu kimi canlıların bütövlükdə hərəkətinə səbəb olur». Aristotel passiv determinizm prinsipini yalnız canlı varlıqlara aid etməklə kifayətlənmir, «Əgər bu, canlı varlıq üçün mümkündürsə, bəs niyə bütün Kainata aid edilməsin?»⁹ - sualını verir.

Bu məntiqi mülahizələri real hadisələr zəminində nəzərdən keçirək.

Aristotelin azad və müstəqil olmaması, hətta onun son günlərində də özünü göstərdi. Makedoniyalı İsgəndərin ölümündən sonra Aristotel üzərində bilavasitə qayğı və himayə kəsildi. Heç dövlət də ona elə bir qayğı göstərmədi. Əksinə anti-Makedoniya əhvali-ruhiyyəsi gücləndiyi üçün, ona qarşı bir qədər təzyiqlər də oldu. Dövlətin qayğısına və təhlükəsizlik şəraitində yaşamağa öyrənən Aristotel belə bir münasibətdən çaşqınlıq və sarsıntı keçirdi və elə çaşqınlıq və sarsıntı içərisində dünyadan köçdü.

Amma qədim Yunanıstan Aristoteli itirdikdən sonra qədim yunan fəlsəfəsi də öz yaradıcı xarakterini müəyyən mənada itirdi, o, Sokrat, Platon və Aristotel səviyyəsində şöhrət sahibi olan filosofları bir daha vermədi.

Ellinizm dövrü, yəni Makedoniyalı İsgəndərin ölümü ilə qədim yunan dünyasının Roma tərəfindən işğalı arasındakı dövr üçün xarakterik olan fəlsəfi cərəyanlar əsasən artıq mövcud olan fəlsəfi ideyaların bu və ya digər dərəcədə emalı ilə məşğul olurdular. Bu, başlıca olaraq əsas Platon tərəfindən qoyulan məşhur Akademiyada və əsas Aristotel tərəfindən qoyulan peripatetiklər məktəbində – Likeydə – baş verirdi. Digər bir sıra filosoflar da vardı ki, onlar Akademiyadan da, peripatetiklər məktəbindən də uzaq olmağa çalışır, Platonun, Aristotelin və ya hər hansı başqa bir avtoritetin fikirlərini

⁹ *Аристотель. Физика. – Соч. т. 3. М., 1981, с. 226.*

şərh etməyi özlərinə əskiklik sayır və mövcud fikirlərə tənqidi yanaşmağa çalışırdılar. Bu tipli filosoflar *skeptisizm* cərəyanında birləşirdilər. Skeptisizm cərəyanının başlanğıcını qoyan və onun ən tipik nümayəndəsi olan *Pirron* idi. Pirron iddia edirdi ki, nəinki özgə filosofların əsərlərində, həmçinin bütün gerçəklikdə də heç bir həqiqət, heç bir gözəllik, heç bir eybəcərlik mövcud deyildir.

Lakin nə «akademiklər», nə «peripatetiklər», nə də «skeptiklər» dövrün ümumi əhvali-ruhiyyəsini əks etdirmirdilər. Dövrün ümumi əhvali-ruhiyyəsini daha çox *Epikür* ifadə edirdi. Çünki dövrün ümumi əhvali-ruhiyyəsi hedonist əhvali-ruhiyyə, yəni daha çox həzz almağa meylli əhvali-ruhiyyə idi. Epikür də *hedonizm* mövqeyində duraraq vurğulayırdı ki, insan bu dünyada nə qədər çox həzz alırsa, bir o qədər də xoşbəxtdir. Gözəllik də, elə fəzilət də yalnız zövq verdikləri halda hörmətə layiqdirlər, zövq vermədikləri halda isə onlarla vidalaşmaq məsləhətdir.

Epikür cismani zövqlə yanaşı, mənəvi zövqə, bədii sənətlərdən alınan həzzə də xüsusi diqqət yetirirdi. O, belə hesab edirdi ki, sənətə münasibət də, həmçinin, onun gətirdiyi həzz baxımından müəyyənləşməlidir. Lakin Epikürün fikrinə görə, bədii sənətlərdən alınan həzz həddini aşmamalıdır, əks halda, məsələn, musiqidən alınan həzz artıqlığı lazımsız həyəcana və narahatçılığa gətirib çıxara bilər. Bədii həzzin də öz həddi olmalıdır.

Hedonizmin qnoseoloji prinsiplərini özünün prolepsis ideyası ilə müəyyənləşdirən Epikür onu atomistikanın ontoloji əsasları ilə bağlayaraq ona evdomonizm xarakterini verdi. Demokritin ifrat determinist konsepsiyasını bir qədər yumşaldaraq həyata qaytaran Epikür Aristotel tərəfindən arxa plana atılmış aktiv determinizm nəzəriyyəsini yenidən dirçəltdi.

Atomların düz xətt üzrə hərəkət etdiklərini ifadə edən müddəa Demokrit atomistikasına mütləq determinizm xarakterini verirdi. Epikür atomların hərəkətində spontan kənara çıxmaları fərz etməklə təbiətdə insanın iradə azadlığına bənzər hadisə üçün yer saxladı və bununla da əslində determinizmin bir fəlsəfi istiqamət kimi məğlubiyyətinin başlanğıcını qoydu.

Hedonizmin hökmran olduğu bu dövr determinist zərurətdən uzaq olduğu kimi haqdan və ədalətdən də çox uzaq idi. İnsanların ürəklərində boğulan haqq istəyi isə aristokratizmə bir həsrət yaratmışdı və həmin bu aristokratizm həsrəti də öz ifadəsini *stoisizmdə* tapdı.

Stoisizmin banisi *Zenon* yıxılmaqda, eybəcərləşməkdə, pozulmaqda olan dünyada öz ləyaqət və qürurunu saxlaya bilən insanın təcəssümü idi. Stoisizm əslində Zenon şəxsiyyətinin bir

müəssəməsi olaraq formalaşmışdı. Lakin stoisizmin aristokratik ruhunu yunan cəmiyyəti bütövlükdə qəbul etmədi və gerçəkləşdirmədi. Aristokratik potensialı yunanlar deyil, romalılar gerçəkləşdirdilər və hedonist pozğunluq içərisində mürgüləyən yunanların özlərini də işğal etdilər.

Polibi adlı bir görkəmli yunan bu işdə romalılara, hətta kömək etdi. Çünki Polibi aristokratizmdən xali olan demokratik azadlığı qəbul etmədi, aristokratik zəmindən və dəyərlərdən qopub ayrılmayan azadlığı qəbul edirdi.

Buna görə də onun demokratiya anlamı bir qədər fərqli idi və bu anlam onun «Demokratiya nədir?» sualına verdiyi cavabda konkretləşdirilmişdi: «Çoxları onu anarxiya kimi başa düşür. Yəni kimin ürəyi nə istəsə edə bilər. Əslində isə o dövlət demokratik sayılmalıdır ki, onda tanrılara etiqad, valideynlərə hörmət, böyüklərə ehtiram, qanunlara isə itaət ululardan qalib və bütün bunlarla yanaşı son həlledici söz xalqın əksəriyyətinə məxsusdur».

Polibi, əlbəttə ki, zadəgan ruhuna ən çox uyğun gələn dövlət forması olaraq aristokratiyanın əhəmiyyətini yuxarıda göründüyü kimi inkar etmədi, lakin bu əhəmiyyəti mütləqləşdirmirdi də. O, aristokratiyanın, eləcə də, demokratiyanın tarixi əhəmiyyət daşdığını qeyd edir və bu əsasda da öz siyasi nəzəriyyəsini irəli sürürdü. O, belə hesab edirdi ki, öz-özlüyündə tam kamil olan bir dövlət forması yoxdur. Dövlət yalnız o zaman kamil olur ki, bütün dövlət formalarının ən müsbət cəhətlərini özündə cəmləşdirsin. Polibi düşünürdü ki, Sparta dövləti ona görə güclü idi ki, Likurq onu ilk dəfə məhz bu üsulla yaratmışdı.

Polibinin sözlərinə görə, təbiətin öz qanunlarına uyğun olaraq hakimiyyət formaları dəyişir, bir-birini əvəz edir və yenidən əvvəlki vəziyyətinə qayıdır.

Bu qanunauyğunluğu ümumi cizgilərdə Polibi təxminən belə izah edirdi: Ayrı-ayrılıqda öz acizliklərini hiss edən fərdlərin yecins kütlədə birləşməsi təbii prosesdir. Bu zaman öz fiziki gücü, qorxmazlığı ilə başqalarından seçilən bir nəfər kütlənin rəhbərinə və hökmdarına çevrilir. Beləliklə, çar hakimiyyəti yaranır və bu zaman idarə olunanlar hakimiyyəti bir nəfərə könüllü olaraq güzəştə gedirlər. Bu halda onlar zor və qorxudan daha çox idraka tabe olmuş olurlar. Ali hakimiyyəti əlində saxlayıb ölkəni idarə edən şəxs isə öz xalqının iradəsi ilə razılaşırsa, hər kəsi, təbəələrinin fikrincə, əməllərinə görə qiymətləndirirsə, yəni fəzilət sahiblərini mükafatlandırır, pis işlər görənləri isə cəzalandırırsa, onda xalq da qorxudan daha çox ağılın itaətində durur, hətta qocalığına baxmayaraq yekdilliklə həmin başçını müdafiə edir, onu taxtdan salmaq istəyənlərə qarşı daima mübarizə

aparır. Təxminən bu yolla idarə edilən, aqlın və cəsərin zoru əvəz etdiyi cəmiyyətdə hökmdar da nəzərə çarpmadan şahə çevrilir. Deməli, hər şeydən öncə öz-özünə heç bir plan olmadan təkhakimiyyətlik meydana gəlir. Və sonradan isə onun daxilində nizam-intizam yaratmaq, düzəlişlər etmək yolu ilə şahlıq yaranır. Çünki xalq təkcə bu cür hökmdarların özlərini deyil, onların nəvə-nəticələrini də hakimiyyətdə uzun müddət qəbul edir, ona görə ki, aqlın və əsl-nəcabətin irsən keçməsinə inanır. Qədimlərdə bir dəfə şah seçilən kəs qocalana qədər taxtda otururdu. Hakimiyyətdə olduğu müddətdə sədlər çəkənmək, əlverişli məntəqələri möhkəmləndirmək, yeni torpaqlar tutmaq kimi qayğılarla məşğul olan hökmdarlar dediqoduya, həsəddə məruz qalmırdılar. Çünki istər geyimlərində, yeyib-içməklərində, istərsə də yaşayış tərzlərində xalqla onların arasında heç bir fərq olmurdu və həmişə də xalqla ünsiyyət saxlayırdılar. Onlar sonradan isə belə bir qərara gəldilər ki, öz təbəələri kimi geyinmək daha hökmdara yaraşmaz, ən gözəl güzəran, ən zəngin süfrələr ancaq onlarınki olmalıdır, ədəb qaydaları isə yalnız sadə camaat üçün qoyulmuşdur. Beləliklə, şah üsul-idarəsi təkhakimiyyətlik baxımından öz təbiətinə yaxın olan eybəcərləşmiş formaya, yeni tiraniyaya keçməyə başlayır. Əgər hökmdarların malik olduqları və getdikcə daha çox əldə etdikləri imtiyazlar adamlarda həsəd və narazılıq doğururdusa, onların kişi-qadın münasibətlərindəki qadağanlara etinasızlıq göstərməsi adamlarda qarşısını heç nəyin ala bilməyəcəyi qəzəb və nifrət selini coşdururdu. Nəticədə xalqın hakim dairələrə qarşı üsyanı başlayırdı. Xalqın hakim dairələrə qarşı mübarizəsinə isə vətəndaşların heç də ən pis olanları deyil, ən nəcib, məğrur və qorxmaz olanları başçılıq edirlər. Çünki məhz belələri başqalarının özbaşınalığına hamıdan az dözürlər. Elə ki, üsyançı dəstələr onları özünə rəhbər kimi qəbul edib, arxasında möhkəm dayanır, onda şah və mütləqiyyət üsulu ləğv edilir. Onu istibdadın pəncəsindən xilas etməsinə sanki minnətdarlıq əlaməti olaraq xalq dərhal çevrilişin sahibkarlarını hakimiyyəti ələ almağa çağırır və öz talelərini onların ixtiyarına verir. Tiraniyanın xarabalıqları üzərində aristokratiya yüksəlir. Daha sonra aristokratiya da təbiətin qanunu ilə oliqarxiyaya çevrildəndə və qəzəblənmiş xalq hakimiyyətə qarşı ayağa qalxanda demokratiya doğulur. Bəzilərini məhv, bəzilərini isə sürgün etdikdən sonra vətəndaşlar özlərinə hökmdar seçməyə daha cürət etmirlər. Səbəb də budur ki, əvvəlki zalım şahlardan gözləri qorxub, eyni zamanda, öz həyatlarını, hətta yaxşı tanıdıqları bir neçə şəxsə də etibar etməkdən çəkinirlər. Çünki dənəki oliqarxlardan çəkdikləri hələ də gözləri önündən getmir. Artıq heç kəsə inamı qalmayan xalq yeganə çıxış yolunu özündə görür, beləliklə də oliqarxiyanı

demokratiya ilə əvəz edir, dövlət və onun müdafiəsi qayğısını öz üzərinə götürür. Nə qədər ki, köhnə sistemin həyasızlıq və zorakılıqlarını öz gözləri ilə görənlər hələ sağdır, o vaxtacı yeni quruluş hamını qane edir, bərabərlik və azadlıq çox qiymətləndirilir. Ancaq elə ki, nəsil tamam dəyişir, qurbanlar bahasına qazanılan xalq hakimiyyəti oğullardan nəvələrin əlinə keçir, onda demokratiya dövründə göz açmış, oliqarxiya haqqında yalnız ağızlardan eşidən bu adamlar bərabərlik və azadlıqlarının üstündə daha babaları tək əsmirlər, əksəriyyətdən seçilmək arzusu onların bütün hissələrinə hakim kəsilir. Bu meyl özünü, xüsusilə, varlılarda göstərir. Lakin, hakimiyyətə can atan həmin şəxslər öz qabiliyyət və şəxsi şücaətləri ilə istədiklərinə nail ola bilməyəndə nə yolla olursa-olsun camaatın qılığına girmək, onu şirnikləndirmək məqsədilə pul kisələrinin ağzını səxavətlə açırlar. Yalnız onların sərsəm şöhrətpərəstliyi ucbatından xalq ələ baxan edilir, demokratiya isə uçulub yerini qanunsuzluğun və zorun ağalığına verir. Xalq kütlələrinin ipə-sapa yatmaması, qanunlara qarşı etinasızlığı zaman keçdikcə oxlokratiyanın gəlişini labüd edir. Başqasının hesabına qarnını doydurmağa vərdis edən kütlə qətlər, sürgünlər törədir, vəhşiliklər edir, başqa xalqları öz əsarəti altına alır.

Polibinin zəmanəsi o dövrün yunan cəmiyyəti üçün öz-özlüyündə təxminən elə Polibinin təsvir etdiyi kimi azğın bir zəmanə idi. Hətta Romanın güclü qanadları da əslində onu bu azğınlıqdan xilas etməmişdi.

Yer üzünün ədalətsizlik içərisində boğulduğu belə bir zəmanədə dünyəvi ədalətsizliyə qarşı ilahi ədalət qoyulur. Siyasi hissini yerini getdikcə daha çox dini hiss, mifik kosmosentrizmin yerini isə dini kreasionizm – hazırkı konkret tarixi şəraitdə xristianlıq - tuturdu.

Yunan fəlsəfəsi bütövlükdə isə öz inkişafını davam etdirməkdə idi. Heç xristianlıq yunan cəmiyyətini tezliklə və bütövlükdə öz ağışuna ala bilmədi. Yunan cəmiyyətində dünyəvi meyllər də hələ ki, çox güclü idi. Lakin, eyni zamanda, yunanlarda hakimiyyətin romalılardan geri alınması əzmi də yox idi. Ələ silah götürərək, üsyan qaldırmağın əhəmiyyətini yunanlar hər bir vəchlə azaltmağa çalışırdılar. Silahdan daha vacib olan nəyisə irəli çəkmək istəyirdilər. Lukian, hətta: “Qədimlərdə yaxşı rəqs etməyi bacarmayan gəncə silah etibar etməirdilər,-“ deyir. Yunan elitasının siyasi hakimiyyətə ürkək münasibəti Plutarxin dilində isə belə səslənirdi: “Əlində hakimiyyət olan adamın kiçik günahları da böyük görünür”.

Qədim Yunanistanda məğlubiyyətə uğrayan aristokratizm öz tarixi inkişafını özgə bir milli zəmində, özgə bir milli dildə və özgə bir mədəniyyətin daşıyıcıları tərəfindən davam etdirdi. Bu özgə milli

zəmin, əlbəttə ki, qədim Roma, özgə milli dil – latın, özgə mədəniyyətin daşıyıcıları isə Roma stoikləri idilər.

Stoisizm həm də kosmosentrizmin bir dünyagörüş olaraq yenidən bərpasına yönəlmişdi. Lakin kosmos burada birinci yerdə duraraq qalsa da, hələ ki, xalis subyekt şəklində təsvir olunmurdu. Stoisizmin tarixi təkamülü prosesində isə kosmosa getdikcə daha çox insan hissləri, insan iradəsi, insan zəkası aid edilməyə başlayır. Bu proses *neoplatonizmdə* tamamlanır¹⁰.

Əgər *yunan hadisəsi* kimi meydana gələn stoisizm sonradan bütövlükdə bir *Roma hadisəsinə* çevrilmiş və *yunan hadisəsi* olaraq isə öz mövcudluğunu dayandırmışdısa, neoplatonizm bir *yunan hadisəsi* olaraq meydana gəlmiş, bir *yunan hadisəsi* olaraq inkişaf etdirilmiş və üstəlik bir *yunan hadisəsi* və *ideyası* olaraq da gerçəkləşdirilmişdir.

Neoplatonizmin banisi olan **Plotin** yunan ruhunu əsarət və mənəvi zülm çirkabından xilas etməyə və bununla da onu gözəlləşdirməyə səy edirdi. Lakin o, bunu etməyə heç də əsarət və mənəvi köləlik çirkabının konkret təsviri ilə başlamırdı. Burada heç Romalılara qarşı üsyan çağırışı da yox idi. Burada, hətta xristianlığa qarşı elə bir siyasi etiraz çağırışı da yox idi. Plotin yunan ruhunu əsarət və mənəvi zülm çirkabından xilas etmə işini aristokratik dünyaduyumunun kosmosentrik əsaslarının möhkəmləndirilməsi yolu ilə edirdi. «Ali gözəlliyi görmək üçün ruh cismani çirkabdan təmizlənməlidir». Plotin bunu etməyə dünyanın ilahi mahiyyətinə söykənərək və bu mahiyyətin transsendent deyil, immanent nöqtəyindən nəzərdən anlaşılmasından başlayırdı. Plotin insan ruhunda dünyanın ilahi mahiyyətinin gizləndiyini qəbul edir və insan ruhunda gizlənən həmin bu mahiyyətin görünə bilməsi üçün ruhun cismani çirkabdan təmizlənməsinin zəruri olduğunu irəli sürdüyü zaman həmin bu mücərrəd görünən fikrin müəyyən fəlsəfi izahını da verirdi: Ruh maddilikdən nə qədər çox azaddırsa, bir o qədər gözəldir. Cisimlər vahid və ilahi mahiyyətdən doğulan ali gözəlliyə qovuşan zaman gözəl olurlar. Gözəl cisimlər ali gözəlliyin izləri, surətləri, kölgələridirlər. İnsan isə əsl gözəlliyə çatmaq üçün vəcdin, ekstazın köməyi ilə ruhunu hissi aləmdən uzaqlaşdırmalı, allaha qovuşdurmalı və əriyib onunla birləşməlidir. Dünya özü allahdan şüalanma, emanasiya yolu ilə törəmişdir. Emanasiya öz mənbəyindən uzaqlaşdıqca isə zəifləyir. Materiya elə buna görə də formasızlığın, natəmizliyin, qeyri-ilahiliyin ifadəçisi, ilkin zülmətdir. Materiya, eyni zamanda, məhdudiyətdir. Ruh isə insanı allaha yaxınlaşdırır. Lakin bu hal yalnız təkcə insana da aid deyildir.

¹⁰ Лосев Ф. Ф. История античной философии. М, 1989.

Şeylər ümumiyyətlə ideya ilə qovuşarkən gözəl olurlar. Hər bir şeydə gözəlliyə doğru ilahi bir meyl vardır.

Plotinin ümumi ontoloji mövqeyi belə idi, özü də bu mövqe Platona istinad edirdi. Bir fəlsəfi sistem və cərəyan olaraq neoplatonizmin əsasında Platon fəlsəfəsinin durması əlbəttə ki, təbii idi. Neoplatonizmin banisi olan Plotin özünün tarixə həkk etdirdiyi adını belə Platondan götürmüşdü. Lakin hər halda bütün bunlarla yanaşı onu da qeyd edək ki, Plotin, demək olar ki, bütün məsələlərdə Platonu davam və inkişaf etdirsə də, bircə, bəlkə də az əhəmiyyətli görünən bir məsələdə bir qədər fərqli mövqe tuturdu. Bu, incəsənətin təyinatı ilə bağlı məsələ idi. Plotin, Platondan fərqli olaraq, düşünürdü ki, incəsənət, sadəcə olaraq, görünən predmetləri təqlid etmir, o, həm də görünən predmetlərin əsaslarına nüfuz edir. Platon dünyanın ilahi mahiyyətinə aparan yolu yalnız fəlsəfədə görürdü, Plotin isə bunu, həm də incəsənətdə görür.

Neoplatonizm, ümumiyyətlə, isə qədim yunan fəlsəfəsinin bir məntiqi sonu idi. Qədim yunan təfəkkürün mütləq predmetini təşkil edən kosmos antik fəlsəfənin təşəkkülü prosesində subyekt statusundan obyekt statusuna, onun tənəzzülü şəraitində isə yenidən subyekt vəziyyətinə qayıdır. Kosmos mifik anlamda yalnız subyekt statusunda idi. Qədim yunan fəlsəfəsinin meydana gəlməsi ilə kosmos həm də obyekt statusunda anlaşılmağa başladı. Demokrit atomistikasında isə o, yalnız obyekt kimi anlaşıldı. Qədim yunan fəlsəfəsinin sonrakı inkişafında kosmosa yenə də subyektiv əlamətlər şamil edilməyə başladı və neoplatonizmdə bu proses özünün məntiqi sonluğuna yetişdi. Kosmos yenə də mifik anlamda olduğu kimi yalnız subyekt statusunda oldu.

Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, qədim Yunanıstanda neoplatonizm tərəfindən oynanılan bu rol, qədim Hindistanda vedanta tərəfindən oynanıldı. Vedanta da, neoplatonizm tipli özünəqayıdış forması idi. Yunan təfəkküründə kosmos obrazının obyekt vəziyyətindən subyekt vəziyyətinə qayıdıışı neoplatonizm təlimində tamamlandıği kimi, qədim hindlilərin vedanta təlimində də kainat yenidən Riqvedanın ilkin qatlarında olduğu kimi öz hərəkət səbəbini özündə daşıyan vahid orqanizm – puruşa – kimi təsvir olunur.

Qədim yunan təfəkkürünün inkişaf xüsusiyyətləri ilə qədim hind təfəkkürünün inkişaf xüsusiyyətləri arasında apardığımız bu paralel davam da etdirilə bilər. Qədim yunan mifoloji təfəkküründə və həmçinin də, neoplatonizmdə kosmos dünya ruhuna daha çox uyğun gələn sənət əsərinə çevrilir. Qədim yunan mifologiyasında dünya bir canlı kimi təsəvvür edildiyindən onun mənşəyi haqqındakı təlim canlıların doğuluşu haqqında təlimə çox bənzəyirdi. Göy cisimləri

tanrıların simvolları kimi anlaşıldıqlarından dünyanın mənşəyi haqqında kosmoqoniya adlanan təlim teoqoniya kimi, yəni tanrıların mənşəyi haqqında təlim kimi başa düşülmüşdür. Məhz bu səbəbdən də, Hesiodun kainatın mənşəyinə həsr olunmuş əsəri *Teoqoniya* adlandırılmışdır. Hindlilərin Riqvedasında da canlıların doğuluş mexanizmi həm də bütövlükdə Kainata aid edilir, təbii yaranma və məhv olma doğuluş və ölüm kimi səciyyələndirilir. Yer kainatın anası, Göy isə atası kimi qavranılır. Günəşin şüalanması, yağışın yağması isə onların qoşalaşması kimi təsəvvür edilir.

Qədim yunan təfəkkürünün inkişaf xüsusiyyətləri ilə qədim hind təfəkkürünün inkişaf xüsusiyyətləri arasında apardığımız bu paralelə Çin təfəkkürü ilə bağlı məqamlar da əlavə edilə bilər. Təbiət hadisələrindəki məqsədyönlülük insanlara Dünya Zəkasının mövcudluğunu güman etməyə imkan vermişdir. Dünya Zəkası haqqında təsəvvürlər qədim hindlilərin *brahman*, qədim çinlilərin *dao*, qədim yunanların isə *nus* adlandırdıqları fəvqəlbəşər varlığa bağlı idi. Burada hadisələrin zaman müəyyənliyinin bu varlıq tərəfindən qabaqcadan şüurlu olaraq layihələndirildiyi qəbul olunur. Burada, həmçinin, hər bir predmetin məkan müəyyənliyinin də Dünya Zəkası tərəfindən qabaqcadan qərarlaşdırdığı güman edilir. İnsan zəkasının kamilliyi onun dünya zəkasına uyğunluq dərəcəsində axtarılır. Qədim dövr üçün xarakterik olan dünyaduyumunda subyektiv insan zəkası Dünya Zəkasının son dərəcə zəif inikası kimi təsvir olunur. Dünyanı zəkalı və canlı hesab edən təfəkkür paradigmasının ilkin tarixi forması isə, artıq qey idunduğu kimi, mifologiya idi.

Qədim mədəniyyətin təkamülündə yuxarıda xatırlanan qanunauyğunluğu nəzərə alaraq, məsələn, neoplatonizmin müəyyən mənada mifologiyaya çevrilməsi barədə Losevin gümanına inanmaq, doğrudan da, mümkündür. Buna görə də, Losevin düzgün olaraq qeyd etdiyi kimi, neoplatonizmin tez-tez əsətlərə müraciət etməsini heç də təsadüfi hesab etmək olmaz. Platonun xalq əfsanələrini onların fəlsəfi-simvolik şərhinə qarşı qoymasını bilərək neoplatonizmin mifologiya üçün fəlsəfi interpretasiya rolunu oynamaqla özündən əvvəlki mərhələlərin sintezi olduğunu yəqin edə bilərik. Neoplatonizm obrazlar üzərində deyil, məntiq üzərində qurulmuş mifologiyadır. Burada tanrıların və ilahələrin, gözəllərin və qəhrəmanların yerini fəlsəfi kateqoriyalar tutur¹¹.

Mifologiyanın gözəlləri də, qəhrəmanları da ilahi mənşəli hesab olunurdu. Homerin *İliadada* və *Odisseyada* obrazını yaratdığı Yelena da elə ilahi gözəllik sahibi kimi təqdim olunurdu. Amma

¹¹ *Yenə orada.*

Homerin özü qəlbinin dərinliklərində qəhrəmanlıqdan daha çox gözəlliyin tərənnümçüsü idi. Görünür, elə bura görədir ki, Homer insanların vaxtlarını mənalı keçirmələrini onda görürdü ki, bütün ariflər, mənəb və rütbələrdən asılı olmayaraq, sıra ilə əyləşib, böyük bir ehtiram və diqqətlə öz müğənnilərində, bəstəkarlarına qulaq asırlar. İnsanların mənəb və rütbələrinə məhəl qoymaq istəməyən bu qoca, kor müdrikə münasibətdə Heraklit tərəfindən söylənilən və bizim öncə xatırladığımız fikirləri istər-istəməz bir daha yada salmaq istəyirsən. Əksəriyyəti dəyərli azlıqdan kəskinliklə fərqləndirən Heraklit mənəb və rütbələrə həqarətlə yanaşan Homerə münasibətdə bir zadəgan olaraq bəlkə də haqlı idi.

Heraklit - Anaksaqor - Platon - stoisizm xətti üzrə inkişaf edən aristokratik yunan fəlsəfəsi neoplatonizmdə tamamlanır.

Lakin yunan neoplatonizmi yunan stoisizmindən fərqli olaraq yuxarıda söyləniləndi kimi yalnız bir nəzəriyyə olaraq qalmadı. Əgər stoisizmi bir ideya olaraq romalıları gerçəkləşdirdisə, neoplatonizmi yunanların özləri gerçəkləşdirdilər. Yunanlar neoplatonizm ideyaları üzərində yeni bir imperiyanı - Bizans imperiyasını – qurdular.

Yunan dilli Bizans imperiyası əslində neoplatonizmi öz aparıcı dünyagörüşü olaraq saxladığı ölçüdə də öz siyasi qüdrətini qoruyub saxlaya bildi. Bizans neoplatonikləri xristianlığın özünü belə neoplatonikcəsinə anlamağa cəhd göstərirdilər. Bu mövqe məsələn, ikonanın təbiəti ilə bağlı mübahisələrdə məharətlə nümayiş etdirilmişdir. Həmin nöqteyi-nəzərdən öz ifadəsini **Iohann Damaskində** tapmış mövqe çox maraqlıdır: İkona obraz olmaq etibarını ilə ilahi arxetipin təəcəssüm etdirilməsidir. Buna görə də, ikonaya sitayiş zamanı materiyaya deyil, rəsmi çəkilənə – əslə - sitayiş edilmiş olur, zira obraza qarşı ehtiram proobraza – əslə, ilahi obraza keçir.

Mixail Psell isə bu mövqeyi ikona ilə bağlı deyil, başqa bir kontekstdə davam etdirirdi. Neoplatonist məntiq onun dilində belə ifadə olunurdu: elə nitqin gözəlliyi özlüyündə insan qəlbindən çirkəbi yuyub aparır, onu saflaşdırıb yüngülləşdirir.

Bizanslıların qüdrətli olduqları çağlarında neoplatonizm onların dini təfəkkürünə də, bədii təfəkkürünə də hopmuşdu. **Mixail Xoniət** belə yazırdı: ustadın yaradıcılıq niyyətlərinin yalançı, saxta alqışlara ehtiyacı yoxdur, çünki istedad boş alqış hesabına yaranmır, ilham və istedad yaradıcının təbiətindədir. Yaradıcı başqalarının zövqünə, sadəcə olaraq, qul olmamalıdır.

Bizanslıların **Böyük Vasili** adlandırdıqları mütəfəkkirin mövqeyi isə daha kəskin idi: Qədim yunan incəsənəti qədim yunanları təmiz əxlaqlı etmədi, əksinə korladı. İncəsənət çox meyl göstərən insan, bir qayda olaraq, təkəbbürlüdür, inadçı və dinsizdir.

Göründüyü kimi Böyük Vasilinin ümumiyyətlə düşüncə tərzı artıq neoplatonizmə ziddir. Neoplatonizmin banisi olan Plotin incəsənətə isti münasibət göstərirdi. Böyük Vasilidə isə bunun əksini müşahidə edirik. Əgər neoplatonizmi bir din, bir dünyagörüş hesab etmək olarsa, bu, daha çox aristokratik dünyagörüşü idi. Böyük Vasilidə mütləqləşdirilən din isə necə dəyərlər rəiyyətsayağı din idi. Bu fikir konkretləşdirilə də bilər. Aristokratik dəyərlər sistemində ləyaqət adlandırılan xüsusiyyət rəiyyətsayağı dəyərlər sistemində çox zaman təkəbbür adlandırılır. Aristokratik dəyərlər sisteminin qətiyyət kimi qiymətləndirdiyini rəiyyətsayağı dəyərlər sistemi çox zaman inadçılıq kimi qiymətləndirir. Aristokratik düşüncə sahibinin dünyanın ilahi mahiyyətini öz içərisində görməsini isə rəiyyətsayağı ruh sahibi dinsizlik kimi dəyərləndirir. Bütün bu rəiyyətsayağı dəyərlərin daşıyıcısı olan Vasili o zaman Bizans elitası tərəfindən Böyük adlandırılmışdı. Bu, həm də onun ifadəsi idi ki, o zamanın Bizans elitası artıq aristokratik ruh daşıyıcısı deyildi, rəiyyətsayağı ruh daşıyıcısı idi. Bunun nə kimi siyasi nəticələr verdiyi məsələsinə bir qədər sonra qayıdacağıq.

İndi isə qədim yunan fəlsəfəsi üzrə bir sıra ümumiləşdirmələri aparaq. Qədim yunan fəlsəfəsinin tarixi prosesində alleqorik kosmosentrizm, Losevin dahiyənəliklə sezdiyi kimi, anlayan kosmosentrizmə təkamül etdi. Qədim təfəkkür əsatirlərdən başlayır, dünyanı onların vasitəsi ilə izah edir, onların rasionallaşdırılması ilə isə başa çatır. Obrazlar üzərində qurulmuş əsatirlərdən məntiq üzərində qurulmuş əsatirlərə doğru götürülmüş istiqamət bu təfəkkürün əsas qayəsini təşkil edir.

Amma bu istiqamət qədim yunan fəlsəfəsinin, əlbəttə ki, heç də hamısı deyildi. Qədim yunan fəlsəfəsi yuxarıda bu və ya digər şəkildə vurğulandığı kimi üç istiqamətdə inkişaf etmiş və uyğun olaraq, üç sonluğa malik olmuşdur. Birinci və ilkin olaraq yaranan istiqamət deterministik istiqamətdir. Determinizm üçün dünyagörüş zəminini materializm təşkil edir. Bu istiqamət, həmçinin pragmatizm, utilitarizm kimi də səciyyələndirilə bilər. Deterministik istiqamət öz başlanğıcını Falesdən götürür, Anaksimandr, Anaksimen, Pifaqor, Empedokl, Demokrit, sofistlər, Aristotel fəlsəfi fikri üzrə inkişaf edir, Epikürdə və epikürçülükdə isə öz inkişafını başa çatdırır. İkinci istiqamət transsendental istiqamətdir. Bu istiqamət öz başlanğıcını Ksenofandan götürür, Parmenid, Zenon, Sokrat və kiniklərdən keçərək xristianlıqda tamamlanır. Üçüncü istiqamət kosmosentrik istiqamətdir. Bu istiqamət Heraklit - Anaksaqor - Platon - stoisizm xətti üzrə inkişaf etmiş və neoplatonizmdə tamamlanmışdır.

Determinizm prinsipinə istinad edən birinci istiqamət daha çox şəhərli təfəkkürünü rasionallaşdırdı. Transsendentalizm prinsipinə

istinad edən ikinci istiqamət daha çox kəndli təfəkkürünü və kosmosentrizm prinsipinə istinad edən üçüncü istiqamət isə daha çox zadəgan təfəkkürünü rasionallaşdırdı.

2. Hind fəlsəfəsi

Hindlilər öz ölkələrini *Bharatavarşa* adlandırırlar. *Bharatavarşa* hind dilindən tərcümədə *Bharata* övladlarının vətəni mənasını verir. *Bharata* Hindistanın əfsanəvi hökmdarı olmuşdur. Müsəlmanların Hindistanda məskunlaşması ilə əlaqədar bu ölkənin müsəlman olmayan, yad bir dinə məxsus olan əhalisi fars təbiri ilə *hindu*, ölkənin özü isə *Hindistan*, yəni *hindular***** ölkəsi adlandırıldı. Bu ad sonradan bütün dünyaya yayıldı. Tarixin sonrakı inkişafında bu xalqın dini də elə həmin zəmində çayın adı ilə *hinduizm* adlandırıldı. Lakin *hinduizm* bütövlükdə hind təfəkkürünün deyil, hind təfəkkürü ifadəçilərindən yalnız bir qisminin adı oldu. Xalq və ölkə isə bütövlükdə ölkə ərazisindən axan, hindlilərin özlərinin *Sindhu*, farsların isə *Hindu* adlandırdıqları çayın adı ilə tanındı.

Hind çayı Hindistanın təkcə adlandırılmasında deyil, həmçinin bütün həyat tərzinin və təfəkkür üslubunun formalaşmasında mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur. Lakin hind çayı hind təfəkkürünün və hind fəlsəfəsinin müəyyənlişməsində mühüm rol oynayan təbii şəraitin yalnız tərkib hissəsi idi.

Hind təfəkkürünü və dünya anlama üslubunu müəyyənləşdirən ikinci bir təbii mənbə Qanq çayıdır. Qədim hind sivilizasiyası bu iki çayın vadilərində yaranmışdır. Bizim eradan əvvəl III minillik - II minilliyin ortalarında Qanq çayı hövzəsində yaradılmış bir çox rəqqas və rəqqasə fiqurları indiyə qədər saxlanılmaqdadır.

Hind təfəkkürünün formalaşmasında mühüm rol oynayan üçüncü təbii amil isə ölkənin quru sərhədlərini müəyyənləşdirən dağ silsilələridir: şimali-qərbdə İran yaylası, şimali-şərqdə Birma dağları və əlbəttə ki, şimalda zirvələri təmiz və ağappaq qar olan və elə qar mənasını da verən əzəmətli Himalay dağları.

Bütün bunlarla yanaşı onu da qeyd etmək lazımdır ki, Hindistanı cənubdan, cənubi-şərqdən və cənubi-qərbdən əhatə edən Hind okeanı digər təbii amillərdən fərqli olaraq bütövlükdə hind təfəkkürünün formalaşmasında son dərəcə az əhəmiyyət kəsb etmişdi. Spesifik hind təfəkkürünün formalaşması hind okeanı sahillərindən çox-çox uzaqlarda, Hind və Qanq sahillərində baş vermişdi.

Hind təfəkkürü müəyyən mənada hind təbiətindən doğulmuşdu. Lakin hind təbiəti hind təfəkkürünü formalaşdıran

başlanğıclardan yalnız biri idi, metaforik olaraq deyilsə, hind təfəkkürünün qadın başlanğıcı, feminin başlanğıc idi. Hind təfəkkürünün kişi başlanğıcı, maskulin başlanğıc isə bu təbii məkana kənardan, dağlardan axıb gələn ari tayfaları idi.

Ari sözü bir çox dillərdə yüksək, yaxşı, nəcib, igid mənalarını verir. Bu söz türk mənşəli *ər* sözü ilə tam hüquqla müqayisə edilə bilər və elə müqayisə edilir də. Yunan dilində *ari* sözü *yaxşı* mənasını verir. Fikir verirsinizmi, yunan mənşəli *aristokratiya* sözü *ari* ("yaxşı") və *kratos* ("hakimiyyət") sözlərinin birləşməsindən ibarət olub, "yaxşılardan hakimiyyəti" mənasını verir. Azərbaycanın şimalında, Böyük Qafqaz dağlarının bir yamacında Buduq adlı bir dağ kəndində və onun ətrafında məskunlaşan, bu *Ön sözün* müəlliflərindən birinin də mənsub olduğu *budad* tayfasının dilində *ari* sözünə yaxın bir *hari* sözü vardır və bu söz təsadüf nəticəsindəmi, yoxsa bəlkə də mənşə ümumiliyi nəticəsindəmi *ari* sözü ilə tək-cə fonetik olaraq yox, həm də semantik olaraq uyuşur: *hari* sözü Qafqaz dilləri ailəsinə daxil olan Buduq dilinin bir parçası olsa da, Hind-Avropa dil ailəsinə daxil olan qədim yunan dilinin *ari* sözü ilə eyni mənanı - *yaxşı* mənasını verir. *Ari* sözü bütün hallarda müsbət mənə kəsb edir.

Hind fəlsəfəsi də məhz ari təfəkkürü əsasında formalaşdı.

Qədim Hind fəlsəfi təfəkkürünün təşəkkülü e.ə. II-I minilliklərə təsadüf edir. Bu dövrdə arilərin Hind və Qanq çayları hövzəsində məskunlaşması haqqında səhih məlumat bizim günlərə qədər gəlib çatmışdır.

Arilər Hind və Qanq çayları hövzələrinə İran yaylasından gəlmişdilər. Ümumən məlumdur ki, *iran* sözü də elə *arilər ölkəsi* deməkdir. Hind və Qanq vadilərinin aborigen əhalisi əkinçi idi və *kənd icması* formasında təşkilatlanmışdı. İran yaylasının ari adlandırılan sakinləri isə əsasən döyüşçü idilər və *köçəri tayfa* formasında təşkilatlanmışdılar.

Arilərini və kənd icmalarının yanaşı mövcudluğu yeni yaşayış forması olaraq dövlətin təşəkkülünə gətirib çıxarır. Dövlətin təşəkkülü arilərin yerli əhali üzərində hamilik münasibətlərinin formalaşması ilə paralel baş verir.

Arilərin kənd icmaları ilə yanaşı mövcudluğu şəraitində onların malik olduqları dünyagörüş yeni məzmun kəsb etməyə başlayır, ari tayfalarının arxaik kulturları yenilənmək zərurəti qarşısında qalır.

İki mədəniyyət tipi qovuşduqca, sintez olunduqca, onların hər ikisi üçün yeni olan həyat tərzi formalaşdıqca bu vaxta kimi mövcud olmayan başqa bir bilik tipinə ehtiyac yaranır. Belə bir biliyin yaradılması, saxlanması və əhali arasında yayılması vəzifəsi kahinlərin üzərinə düşür. Qurban və başqa mərasimlərin həyata

keçirilmə mexanizmi inkişaf etdikcə kahin xidməti də mürəkkəbləşir, burada güclü ixtisaslaşmaya ehtiyac yaranır. Bu ehtiyac xüsusi kahin məktəblərinin meydana gəlməsini şərtləndirir.

Təhsilin ehtiyacları ilk növbədə kahinlər tərəfindən təntənəli mərasimlərdə ifa olunan himn, mahnı və duaların sistemləşdirilməsinə zərurət doğurduğundan onlar getdikcə ehkəmləşdirilmişdir.

Güman etmək olar ki, hind təfəkkürünün ilk yazılı abidələri məhz bu məktəblərdə formalaşmışdır. İlk hind ari yazılı abidələri *vedalar* adlandırıldı. *Veda* sözü bizim dilimizə tərcümədə *bilik* mənasını verir. *Vedalar* Qədim Hindistanın ari mənşəli tarixi dillərindən biri, ədəbi dillərindən isə birincisi olan *sanskrit* dilində yazılmışdı.

Dörd veda vardı: Riqveda, Samaveda, Yacurveda, Atharvaveda. Vedaların ən qədimi Riqvedadır. Samaveda və Yacurveda onun əsasında formalaşmışlar. Onların hər üçü bilavasitə qurban vermə mərasimi ilə bağlı idi. Bu mürəkkəb mərasimin yerinə yetirilməsində kahinlərin üç qrupu iştirak edirdi: bunlardan birincilər himnləri, ikincilər nəğmələri, üçüncülər isə qurban formullarını icra edirdi. Burada, birinci qrup kahinlər Riqvedaya, ikincilər Samavedaya, üçüncülər isə Yacurvedaya istinad edirdi. Atharvavedanın isə qurban mərasimi ilə əlaqəsi yoxdur. Onun təsir sferası, əsasən, real həyat çərçivəsi ilə məhdudlaşır.

Riqveda - himnlər vedasıdır; sanskrit dilində "riq" sözü himn mənasını verir. Bu himnlər əsasən çoxsaylı allahların şərəfinə deyilmişdir. Burada, həmçinin sehr formulları da, qədim hind dramaturgiyasının ilk nümunələri hesab oluna bilən dialoqlar da, dünyanın yaranması haqqında müxtəlif prozaik fikirlər də verilir.

Riqvedada ifadə olunmuş aşağıdakı ideyalar isə diqqəti fəlsəfi nöqtəyi-nəzərdən daha çox cəlb edir:

– **Allah ideyası.** İldırım allahı *İndra*, Günəş allahı *Mitra*, səma allahı *Varuna*, od allahı *Aqni*, ölüm allahı *Yata* veda panteonunun sakinləri hesab olunurlar. Dünyanın yaradılması aktı bu allahlara şamil edilməsə də, onların dünyəvi hadisələrin gedişinə müdaxilə edə bilməsi qəbul olunur. Bu isə onlara animistik varlıq xarakterini verir. Onu da qeyd edək ki, burada bəzən allahların varlığı şübhə altına da alınır;

– **Dünyanın vəhdəti ideyası.** Bu vəhdət *Puruşa* anlayışında ifadə olunur. *Puruşa* sanskrit dilində tərcümədə hərfi olaraq *insan*, *kişi* mənalərini verir. Hind təfəkkürü nöqtəyi-nəzərindən *Puruşa* - ilkin insandır. Bütün cəmiyyət, onun bütün kastaları, hətta bütün Kainat belə *Puruşanın* bədənindən yaranmışdır. Riqvedanın himnlərində dünya hər şeyə nüfuz edə bilən *Puruşa* kimi təsvir edilir:

dünya öz başlanğıcını vahid bir bədəndən götürür və sonradan hər şey çevrilir. Predmetlərdəki müxtəliflik onların ümumi mənşəyində əriyir. Hətta allahların özləri də bu vəhdətin təzahür formaları kimi təsvir olunurlar. Dünya vahid bir orqanizm, bütün göy cisimləri isə bu orqanizmin hissələri kimi başa düşülür;

– **Ruh ideyası.** Bu ideya *atman* termini vasitəsi ilə ifadə olunur. *Atman* sözü hərfi olaraq "nəfəs", "ruh", "mənim özüm" mənalarını verir;

– **Zəka ideyası.** Bu ideya *manas* termini vasitəsi ilə ifadə olunur. Hind təfəkkür ənənələri nöqtəyi-nəzərindən zəkanın vəzifəsi hiss orqanlarından informasiyanı götürmək, emal etmək və ruha (atmana) təhvil verməkdir.

– **Ruhun ölməzliyi və bədəndən-bədənə keçərək dəfərlə yenidən doğula bilməsi ideyası - sansara ideyası.** Sansara anlayışı vasitəsi ilə ifadə olunmuş ideya bütün canlıların qohum olması müddəasından çıxış edir. Qədim hind təfəkkürü nöqtəyi-nəzərindən ruh ölməzdir və müxtəlif canlı orqanizmlər formasında öz mücəssiməsini taparaq dəfələrdə yenidən doğulur. Ruhun, ikinci, üçüncü və i.a. növbəti dəfə doğulması təkcə insan şəklində deyil, allah şəklində də, hətta heyvan şəklində də, mümkündür. Ruh heç vaxt ölmür, ancaq özünün mövcudluq üsulunu dəyişir. Ruh zahirən dəyişsə də, öz mahiyyəti etibarlı ilə dəyişməzdir. Ölənlərin ruhu təzə anadan olan uşaqların ruhuna, bitkilərin ruhuna, heyvanların ruhuna, hətta mələklərin də ruhuna keçə bilər. Əgər insan bu dünyada ləyaqətli ömür sürübsə, o növbəti dəfə dünyaya bir müdrik qiyafətində, ədalətli hökmdar və hətta mələk qiyafətində də gələ bilər. Əgər insan ləyaqətsiz ömür sürərsə o, növbəti dəfə dünyaya yerdə sürünən eybəcər qurdlar şəklində gələcəkdir.¹²

¹² *Qədim hindlilərin sansara ideyasında dərin bir hikmət vardır: həqiqi həyatı yaşamayan insan özünün sonrakı həyatına mələk sifəti ilə və mələk qiyafətində gəlir, insan eybəcər ömür sürdükdə isə sonrakı həyatına bu eybəcər ömrün təcəssümçüsü sifəti ilə, əgər ömrünü sürünməklə keçirmişsə, soxulcan sifəti ilə və soxulcan qiyafətində, ömrünü məkr və yalanla keçirmişsə, İblis sifəti ilə və İblis qiyafətində gəlir. Sansara ideyasındakı dərin məna əslində ondadır ki, insanın sonrakı həyatı onun övladlarının və nəslinin həyatıdır. İblisə həyat sürən insan öz övladlarına iblis qiyafətini olmasa da, iblis sifətini mütləq miras qoyacaqdır. Əgər insan doğularkən gözəl doğulubsa, bu onun valideynlərinin və nəslinin həqiqi, xoşbəxt və gözəl həyatından xəbər verir. İnsan gözəlliyi bu halda da xoşbəxt həyatın inikası olaraq qalır. Gözəlliyin irsən ötürülməsi o deməkdir ki, həqiqi, xoşbəxt və gözəl həyat sürən hər bir kəs özünü də, öz nəslini də ləyaqətli edir və gözəlləşdirir. – A.Ə.*

– **Dünya ruhu ideyası.** Bu ruh *Brahman*dır. Brahman Səmanın da, Günəşin də, ayın da, ulduzların da, Yerin də, bütün canlı aləmin də, bütövlükdə Kainatın da mahiyyətidir. Atman adlanan fərdi ruhun brahman adlanan dünya ruhuna qovuşması hind təfəkküründə əxlaqi kamilliyin zirvəsi hesab olunur. Fərdi ruh (atman) kamilləşdikcə dünya ruhuna (brahmana) qovuşur. Fərdi ruhun dünya ruhuna qovuşması həyatın son mənası hesab olunur;

– **Mütləq xoşbəxtlik ideyası.** Bu ideya *nirvana* termini ilə ifadə olunur. Nirvana insanın gündəlik qayğılardan ayrılması və dünyanın ilahi mahiyyətinə qovuşması vəziyyətidir;

– **Dünya iradəsi ideyası.** Bu ideya *dharma* termini ilə ifadə olunur. Dharma fəlsəfi olaraq dünya iradəsi mənasını daşıyır;

– **Yalan dünya ideyası.** Bu ideya *mayya* termini ilə ifadə olunur. Mayya mahiyyətə uyğun olmayan maddi reallığı ifadə edir. Maddi reallıq, elə bu səbəbdən də, heç də həmişə gerçək deyildir, həqiqi deyildir, bəzən yalandır;

– **illüziya ideyası.** Bu ideya *avidya* termini ilə ifadə olunur. Avidya insan biliklərində həqiqətin deyil, təzahürün ifadə olunması, maddi reallıqda mahiyyəti deyil, təzahürü görmə. Mayya obyektiv məzmunu malik olduğu halda, avidya subyektiv məzmunu malikdir;

– **Dünya nizamı ideyası.** Bu ideya *rita* termini ilə ifadə olunur. Rita dünyanın ehtiyac və imkanları arasındakı ziddiyyətləri həll etməli olan başlanğıcdır. Qədim hindlilərin *Brahman və Rita*, qədim çinlilərin *Tyan Sin və Li*, qədim yunanların isə *Demiurq və Kosmos* obrazları əslində Şellingin *Dünya Ruhu və Ümumi Orqanizm*, Hegelin *Dünya Zəkası və Gerçəklik*, Şopenhauerin *Dünya İradəsi və Obyektivasiya*, Humboltun *Daxili Ruh və Kosmos* ideyaları ilə eyni təbiətlidir. Həyat fəlsəfəsi də, mifologiya da əslində eyni mövqedən çıxış edirlər. Bu, həmçinin öz ifadəsini Riqvedada da tapan qədim hind miflərində də ifadə olunan kosmosentrizm mövqeyidir.

Riqvedanın ilk himnlərinin müəllifi əfsanələşdirilmiş müdrik *Angiras* hesab olunur. Angiras yunanların Homerini, bizim Dədə Qorqudu yada salır. *Kitabi Dədə Qorquddakı* poetik alqışları xatırlayırınsınızmi?

Vedaların ikincisi, Riqvedadan sonra gələn Samavedadır. Samaveda, yəni "saman¹³ vedası" mərasimlər zamanı oxunan mahnılardan ibarətdir. Bu mahnıların məzmununu isə əsasən riqvedada ifadə olunmuş himnlər təşkil edir.

¹³ *Saman xüsusi nəğmə növüdür.*

Samavedada xüsusi not sisteminin köməyi ilə melodiya yazılmışdır. Samaveda hind musiqisinin ən mühüm abidəsidir. Hind musiqisi bütövlükdə hind təfəkkürü, hind fəlsəfəsi ilə sıx surətdə bağlıdır¹⁴. Ümumiyyətlə hind təfəkküründə və fəlsəfəsində insanın can atdığı bütün məqsədlər dörd mühüm anlayışla ifadə olunur: *kama* - hissi həzz; *artxa* - sərvət; *dharma* - əxlaqi borc; *mokşa* - maddi dünyanın əzablarından xilas olma. Musiqi insana mömin olmaqda da, varlı olmaqda da kömək edir, həzz və məhəbbətə nail olmaqda və nəhayət, əzablardan xilas olmaqda da yardımçı olur. Musiqi iztirabı doğuran səbəbləri ləğv etməli, insana xoşbəxtlik bəxş etməlidir. Musiqi ritmləri şəər qüvvələri qovur, adamları ibadət etməyə səsləyir, ibadət əhvali-ruhiyyəsini yaradır. Məbədlərdə elə buna görə də daim musiqi çalınmalıdır. Bununla yanaşı, musiqi həm də dövləti və siyasi mərasimlərin mühüm tərkib hissəsidir. Elə buna görə də, hind musiqi təfəkkürünün əsasları, əlbəttə ki, yalnız Samaveda ilə məhdudlaşmır. Əgər Samaveda dini mərasimlərin yerinə yetirilməsində mühüm rol oynayarsa, əyanların əylənməsi, xalq bayramları zamanı istifadə olunan musiqinin rəssamı əsasları *Gitalankara* ("Musiqinin gözəlliyi haqqında traktat"), *Bharatlar* və s. bu kimi əsərlərdə öz ifadəsini tapırdı. *Gitalankarada* deyilir ki, musiqi dünya əzablarını və iztirablarını məhv edir, hətta bədbəxtlikdə də xoşbəxtlik bəxş edir. İnsanlar həmişə xoşbəxtliyə can atırlar, musiqi isə xoşbəxtliyin mənbəyidir. *Gitalankara belə* hesab edir. Bizsə elə düşünürük ki, musiqi xoşbəxtliyin özünü yox, xoşbəxtliyin illüziyasını yaradır. Təsviri sənət də eləcə. Yeri gəlmişkən, hind musiqisi və rəssamlığı arasında münasibətlər də son dərəcə maraqlıdır. K. Qaqema yazır ki, Hindistanda musiqinin şəklini çəkirlər, şəklə əsasən musiqi bəstələyirlər. Musiqiçilər rəssamın rəsmini danışdıra, səsləndirə bilirlər, rəssamlar isə tərənləri rənglərlə verə bilirlər.

Musiqini ifadə etmək üçün hind dilində işlədilən *sangit* sözü *nəğmənin, musiqinin və rəqsin üçlüyü* mənasını verir. Heç də təsadüfi deyildir ki, hind mədəniyyət abidələrinin birində musiqi və rəqs arasındakı münasibətlər obrazlı şəkildə belə ifadə olunur: musiqi təbiətin öz ağacı, rəqs isə onun gül açmasıdır. Bu kontekstdə iqtibas gətirildiyi *Natra Şastra* ("Dram, musiqi və rəqs haqqında traktat") adlı əsər xüsusən mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Musiqini rəssam olaraq mənalandıran bütün bu əsərlər Samavedanı müəyyən mənada tamamlayır.

¹⁴ *Hind musiqisi ilə bağlı faktiki materiallar Gülnaz Abdullazadənin "Qədim və orta əsrlərin musiqi mədəniyyəti" (B, 1996) adlı kitabı əsasında verilmişdir.*

O da qeyd edilə bilər ki, musiqi təkcə Samaveda ilə yanaşı, həm də Atharvavedada da müəyyən əhəmiyyətə malikdir. Burada musiqiçiyə magik qüvvə aid edilir. Qəbul olunur ki, düzgün olaraq ifadə olunmuş musiqi yağış da gətirə bilər, ağır xəstəni də sağalda bilər.

Ənənələri pozmayaraq öncə Yacurvedanı nəzərdən keçirək. Yacurvedanın oynadığı sosial funksiyanı isə ona verilmiş ad bütövlükdə əks etdirir. "Yacurveda", "yacuslar vedası", "yacus" isə "qurbanvermə zamanı oxunan dua" mənasını daşıyır. Yacurvedanın iki redaksiyası bizə qədər gəlib çatmışdır: bunlar şərti olaraq "qara" və "ağ" Yacurveda adlandırılırlar.

"Atharvanların¹⁵ vedası" kimi izah oluna bilən Atharvaveda - şər qüvvələrə qarşı kahin ovsunlarından ibarətdir. Allahlara müraciət forması kimi qəbul olunmuş himn, nəğmə və duaları özündə birləşdirən başqa vedalardan fərqli olaraq Atharvaveda qədim insanların arzu və istəklərini bilavasitə olaraq ifadə edir. İnsan burada təqdim və təsvir olunan tilsim və cadularda öz fərdi mövcudluğunu özünəməxsus şəkildə təsdiq edir.

Atharvavedanın məzmunu, onun başqa vedalardan köklü fərqləri bizə onun ari təfəkkürünün məhsulu olmaqdan daha çox, aborigen təfəkkürün məhsulu olduğunu güman etməyə imkan verir. Burada aborigen həyat tərzinin özünəməxsus ensiklopediyası verilmişdir. Atharvaveda şahların taxta çıxmasının əhalidə yaratdığı təəssüratın təsvirindən başlayaraq həyatın ən adi hadisələrinə kimi çox geniş diapazonlu informasiyanı özündə toplamışdır. Biz buradan qədim hindlilərin toy və yas mərasimləri haqqında da, evlərin tikilməsi haqqında da, xəstələrin müalicə olunması haqqında da məlumat ala bilərik.

Vedalar bütövlükdə götürüldükdə müəyyən təbəqələrdən ibarətdir. Onların ən qədim və ilkin qatlarını *samhidalar* təşkil edir. Samhidalarda təqdim olunan ideyaların başlıca müəllifi artıq yuxarıda xatırlanan Angirasdır. Lakin qədim hind ənənələrində vedaların məzmunu samhidalarla məhdudlaşmayıb, dörd təbəqəni özündə birləşdirir. Əgər birinci təbəqəni *samhidalar* təşkil edirsə, vedaların ikinci təbəqəsi *brahmanalardan*, üçüncü təbəqəsi *aranyakalardan* və nəhayət, dördüncü təbəqəsi *upanişadalardan* ibarətdir. Brahmanaların məzmununu samhidalara verilmiş mifoloji şərhlər, ayınlərin zəruriliyini əsaslandıran dəlillər, onların icra mexanizmlərini müəyyənləşdirən izahlar təşkil edir. Brahmana "Brahmanın şərh" kimi başa düşülür. Aranyakalar hərfən "meşə kitabı" mənasını verir və

¹⁵ *Atharvan* mifik od kahinidir.

evlərini ataraq meşələrə çəkilməmiş, tərki dünyalığı özünə həyat tərzini seçmiş zahidlər üçün nəsihətləri özündə birləşdirir. Upanişada "upanişad", yəni *müəllimin ayaqlarının "yanında oturaraq" aldığı bilik* mənasını verən söz birləşməsidir. Upanişadalarda fikir tək cədvranış normalarının qiymətləndirilməsi, praktik əməllərin təmizlənməsi zərurətindən deyil, həm də nəzəri-müccərrəd təfəkkürün özünün ehtiyaclarından doğur. İlk upanişadalar formal olaraq uyğun brahmanaların və aranyakaların tərkib hissəsi kimi tədris edilsələr də, öz məzmununa və ifadə tərzinə görə onlardan köklü surətdə fərqlənirlər. Samhidaların, brahmanaların və aranyakaların ideyaları Upanişadalarda özlərinin *nəzəri-fəlsəfi* ifadəsini tapmışdır. Upanişadaların sayı ümumiyyətlə yüzə yaxındır. Onlar "köhnə" və "yeni" olmaqla iki qrupa ayrılırlar. Köhnə upanişadalar - Aytareya, Kauşitaki, Çandoqya, Kena, Katha, Tayttriya, Mayttri, Brihadaranyaka, İşa, Mundaka, Mandukya, Praşna - fəlsəfi nöqtəyindən nəzərdən daha qiymətlidir. Onların yaradılması təxminən b.e.ə. IX-YI əsrlərə təsadüf edir.

Upanişadalarda insan, həyat və ölüm, həyatın və ölümün mənası, kainatın mənşəyi və gələcəyi kimi xalis fəlsəfi problemlərin qoyulması artıq öz-özlüyündə fəlsəfi təfəkkürün ehtiyaclarından xəbər verir. Məsələn, *Brihadaranyakada* verilmiş suallara nəzər salaq: "Bütün dünyaları və varlıqları birləşdirən yolları bilirsənmi?.. Bütün varlıqların və bütün dünyaların daxili hökmdarını tanıyırsənmi?" Yaxud Mundaka Upanişadada ümumiləşdirilmiş fəlsəfi biliyə ehtiyac özünü daha qabarıq şəkildə büruzə verir: "Nəyin dərk olunması ilə dünyada hər şey anlaşılmış olur?"

Upanişadalarda artıq xüsusi fəlsəfi terminologiya mövcuddur; *bhuta* - element, ünsür; *svabhava* - şeylərin daxili təbiəti; *akaşa* - məkan; *kala* - zaman; *sat* - varlıq; *asat* yoxluq; *satiyam* - həqiqət; *dharma* - qanunauyğunluq; *turiya*- şüur və s.

Vedaların digər təbəqələrindən fərqli olaraq upanişadalarda əsas diqqət kosmik dünyanın deyil, insanın mənəvi dünyasının işıqlandırılmasına verilmişdir. Burada kosmoqonik problematikanın yerini getdikcə daha çox əxlaqi problematika tutur.

Upanişadaların özündən sonra gələn hind fəlsəfəsinin inkişafında mühüm rolu olmuşdur. Lakin upanişadalar Veda kanonunun tərkib hissəsi idi.

Dörd təbəqədən - samhida, brahmana, aranyaka və upanişada - ibarət olan dörd veda - riqveda, samaveda, yacurveda, atharvaveda - bütövlükdə Veda kanonunu - ŞRUTİni - əmələ gətirir. Həm vedaların özləri arasında, həm də onları təşkil edən təbəqələr arasında müəyyən münasibətlər mövcuddur. Bu münasibətlərdə vedaların ilkin qatlarının

- samhidaların - başqa qatlar - brahmanalar, aranyakalar, upanişadalar - üçün mənbə rolu oynaması diqqəti daha çox cəlb edir. Buna görə də, ayrılıqda götürülmüş hər bir brahmanaya, hər bir aranyakaya və ya upanişadaya bu və ya digər samhidanın şərh olunma forması kimi ümumi əlamət xasdır. Onların köməyi ilə ayinlərin məna və zəruriliyi, icra olunma mexanizmi aydınlaşdırılır. Elə bu cəhət vedaların sonrakı üç qatının ümumi ad altında birləşməsinə mümkün edir. Məsələn, Riqvedanın ilkin qatına - onun samhida təbəqəsinə - yazılmış şərhlərin hər ikisi - Aytareya və Kauşitaki - özlərində həm brahmananı, həm aranyakanı, həm də upanişadını birləşdirirlər.

Aytareya və Kauşitaki qədim hind müdriklərinin adı ilə bağlıdır. Bu müdriklərin həyatı haqqında nəsil-dən-nəslə verilmiş məlumat əslində əfsanələr içində ərimişsə də, özünün bir sıra həqiqət çalarlarını saxlamışdır. Bu baxımdan Aytareya haqqında əfsanə daha maraqlıdır. Atasının tanınmış nəsil-dən, çox yaqın ki, arilərdən, anasının isə cəmiyyətin rəiyyət təbəqəsindən olması Aytareya üçün faciəyə çevrilir. Atasının onu ləyaqətsiz bir adam bilməsi Aytareyanın həyatını əsl işgəncəyə döndərir. Və nəhayət, Yer allahı Mahi onun anası İtaranın yalvarışlarını eşidir və Aytareyaya müdriklik bəxş edir.

Aytareya haqqında əfsanə onun müdrikliyinin mifoloji izahını verir. Lakin bu müdrikliyin rəsonal izahını da vermək mümkündür: Aytareyanın anası və atası müxtəlif təbəqələri təmsil etməklə yanaşı, görünür, həm də müxtəlif təfəkkür mexanizminə malik idilər. Aytareyanın varlığında isə iki müxtəlif təfəkkür tipi öz təbii sintezini tapmışdı. Ona verilmiş müdrikliyin səbəbini də yaqın ki, bu sintezdə axtarmaq daha düzgün olardı.

Yenidən Şritinin struktur təsvirinə qayıdaq. Artıq qeyd edilmişdir ki, Riqvedanın ilkin qatına yazılmış şərhələrin ikisi özlərində həm brahmananı, həm aranyakanı, həm də upanişadını birləşdirir.

Eyni sözləri "qara" Yacurvedaya, daha doğrusu, onun samhida qatına yazılmış *Katha* və *Tayttriya* şərhələri haqqında da demək olar. Lakin bu qanunauyğunluqdan müəyyən kənara çıxmalar da mövcuddur. Məsələn, Samavedaya yazılmış *Pantaviñşa* şərhəi ancaq brahmana təbəqəsini əhatə edir, *Cayminiya* isə Samavedanın brahmana və aranyaka qatlarına daxil olsa da, upanişada təbəqəsindən kənardadır. Əksinə, bu təbəqəyə daxil olan abidələrə -*Çhandoqya* və *Kena* - isə eyni adlı brahmana və aranyaka uyğun gəlir. Bu əlamətlə "qara" Yacurvedaya daxil olan *Mayttrini*, "ağ" Yacurvedaya daxil olan *Brihadaranyakanı*, *İşani*, *Atharvavedaya* daxil olan *Mundakanı*, *Mandukyani* və *Praşnanı* da səciyyələndirmək olar. Əgər "ağ" Yacurvedanın brahmana və aranyaka təbəqəsini təşkil edən *Şatapatha* onun upanişada təbəqəsindən kənardadır, *Qotama*

Atvarvavedanın ancaq bir təbəqəsini - brahmananı - yaradır. Atharvavedanın aranyaka təbəqəsi isə Şriti korpusunda boş qalmış yeganə oyuqdur.

Veda kanonunun struktur təhlili ilə məhdudlaşmaq heç olmasa ona görə düzgün deyildir ki, bu kanon heç də vahid təfəkkürün fəaliyyətindən deyil, əsrlər boyu ən müxtəlif təfəkkür mexanizmlərinin sintezindən yaranmışdır. Ən ümumi halda onu demək olar ki, əgər samhidalar bütövlükdə ari təfəkkürünü əks etdirirlərsə, - burada Atharvaveda, qeyd olunduğu kimi, istisna təşkil edir - onlara yazılmış şərhlər isə artıq aborigen təfəkkürün təsirinə məruz qalmışdır. Brahmanalarda o qədər də əhəmiyyətli olmayan bu bütövlükdə öz qabarıq ifadəsini Qədim Hindistanın başqa mədəniyyət abidələrində - *Mahabharatada* və *Ramayana*da - tapmışdır.

Mahabharatanın və *Ramayananın* mövzuları üzərində qurulmuş teatrlaşdırılmış rəqs tamaşaları hind klassik pozalarını və jestlərini formalaşdırmışdır.

Mahabharata və *Ramayana* bədii şəkildə veda ideyalarının gerçəkliyini, tarixi praktikasını təqdim edir. *Mahabharatanın* tərkib hissələrindən biri isə demək olar ki bilavasitə fəlsəfi problematikaya həsr olunmuşdur. *Bhaqavad-gita* adlanan bu hissə Skirbekk və Gilye tərəfindən geniş təhlil olunur.

Hind təfəkkürü ənənələrinə uyğun olaraq vedalardan sonra gələn bütün fəlsəfi məktəblər ortodoksal və qeyri-ortodoksal olmaqla iki qrupa bölünürlər. Ortodoksal təlimlər qeyri-ortodokslardan fərqli olaraq vedaları ehkam kimi qəbul edirlər.

Öncə ortodoksal təlimləri nəzərdən keçirək. Ortodoksal qrup aşağıdakı fəlsəfi təlimləri özündə birləşdirir; *mimansa*, *sankhya*, *yoqa*, *nyaya*, *vayşeşika* və *vedanta*.

Ortodoksal təlimlərdən birincisi olan *mimansa*nın əsası *Caymini* tərəfindən təxminən b.e.ə. 200-cü ildə qoyulmuşdur. Bu təlimin ilkin şərh "Mimansa-sutra" əsərində verilmişdir.

Mimansa tərəfdarları vedaların mətnlərində əks olunmuş səsləri müqəddəsləşdirərək onların əbədiliyini və kamilliyini qəbul edirdilər. Səslərin bir mütləq varlıq kimi qəbul olunması mimansada musiqinin ilahiləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Burada səs, hər şeyin səbəbi, dünyanın mahiyyətidir. Mimansa tərəfdarları əmindirlər ki, dünya bütövlükdə ilk səsdən yaranmışdır. Həmin bu ilk səs yerdə qalan bütün səsləri doğurmuş və dünyada hər şey səslərdən törəmişdir. Səslə doğulan dünya səsləşən bütövlükdür. Mələklər oxuyur, hər şey səsləşir, hər şey danışıq. Səslər xırda titrəyişlərdən yaranır. Ətrafda hər şey titrədiyindən Yer, Səma, bütün dünya səslərlə doludur. Kainat, ulduzlar,

torpaq, dağlar, çaylar, ağaclar səsləşir. Bütün bu səslər insan qəlbinə yol salır, insan bütün bu səsləri nizamla düzməyə başlayır və bununla da musiqini yaradır. Musiqi insan aləmini ilahi aləmlə birləşdirir. Musiqi mürəkkəb səs dünyasından doğulsa da, musiqidə səslər müxtəlif olsalar da, harmonik bir vəhdətdə birləşirlər. Kamil musiqiçi dünyanın ilahi mahiyyətini dərk edir. Musiqiçilər səma harmoniyasını qəbul etməyə qadir insanlardır, onlar səma musiqisi ilə harmoniyada ola bilir, öz qəlbi və səsi, yaxud musiqi aləti ilə onu yenidən yaratmağı bacarır, öz sənəti sayəsində səma harmoniyasını hamının malı edə bilir. Musiqinin köməyi ilə hər bir adam Aliyə toxunmağa imkan tapır, ilahi ekstaz vəziyyətinin nə olduğunu başa düşür, ən yüksək həzzə nail olur.

Mimansada musiqi ilahi mənşəlidir. Musiqi və səs bütün canlılar üzərində hakimiyyətə malikdir. Musiqi müdrik şahlar üzərində də, meşə heyvanları üzərində də hakimdir.

Veda mətnini ilahi səslərin bir ifadə forması kimi görən mimansa dolayısı ilə veda mətninin özünü də ilahiləşdirmişdir. Lakin ortodoksal məktəblərdən ikincisi olan *sankhya* ilahi mənşəyi vedaların fonetik məzmununda deyil, semantik məzmununda axtarırdı.

Ənənələrə görə, *sankhyanın* banisi *Kapila* hesab olunur. Lakin onun və digər bir çox *sankhya* tərəfdarlarının əsərləri dövrümüzdə qədər gəlib çatmışdır. *Sankhya* təlimlərinin şərh olunduğu bizə qədər gəlib çatmış ən qədim əsər - *Sankhya-karika -İşvarakrişnaya* məxsusdur.

Sankhya təliminin daşdığı ad sanskrit dilində öz mənşəyi etibarlı ilə *ədəd* sözünə gedib çıxır. Bu ad kosmosu təşkil edən elementlərin bir-birinin ardınca növbə ilə təşəkkül tapması ideyası ilə bağlıdır.

Sankhya iki qrup reallığın - *prakritinin* və *puruşanın* - ilkin mövcudluğundan çıxış edir. *Puruşa* sərbəst və aktivdir, amma şüurdan məhrumdur; o, hər cür mövcudluğun əsasıdır. *Prakriti üç qumadan - sattva, racas, tamas* - ibarətdir. *Sattva* müsbət emosiyaların - sevincin, həzzin, qürurun əsasında durur və onların mənbəyini təşkil edir. Bunun əksinə olaraq *racas* əzabları, *tamas* isə biganəliyi doğurur. İstənilən bir obyektə bu və ya digər quna üstünlük təşkil edir və bu səbəbdən də obyektlərdən hər biri insanda müxtəlif duyğular yaradır. *Puruşadan* fərqli olaraq *prakriti* passivdir və şüura malikdir. *Prakriti* və *puruşanın* kontaktı isə predmetlərin və bütövlükdə *Kainatın* təkamülünə başlanğıc verir.

Ortodoksal təlimlərdən üçüncüsü olan *yoqa* insan ruhunu kamilliyə çatdırmaq, onu, salındığı bədən adlı həbsxanadan qurtarmaq, ruhun doğuluş və ölüm sərhədlərini qıraraq əbədiyyətə qovuşdurmaq məqsədilə yaradılmış çoxsaylı bədən hərəkətləri

kompleksini özündə birləşdirir. Bu hərəkətlər əsasən iki məqsədə xidmət edir; bədənin istək və meyllərindən imtina etmək və müşahidə - meditasiya - vəziyyətinə daxil olmaq.

Ortodoksal təlimlərdən dördüncüsü olan *nyaya* təliminin əsas müddəaları ilk dəfə onun əsasını qoymuş *Qotamanın "Nyaya-sutra"* əsərində verilmiş, sonralar onun başqa ardıcılları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.

Nyaya da *yoqa* kimi, insan həyatının mənasını ruhun fani dünyanın əzablarından qurtulmasında, daim təkrarlanan "doğulmuş - əziyyətlərə bürünmüş həyat - ölüm" zəncirinin gətirdiyi işgəncələrdən azad edilməsində - *mokşada* - görür. Bu təlimin tərəfdarları belə hesab edirlər ki, insan ruhunun əbədiyyətə qovuşması idrak yolu ilə mümkündür. *Nyaya* idrakın dörd mənbəyini qeyd edir; qavrayış, nəticə, müqayisə və isbat. Qavrayış hissi idrakla bağlıdır. Nəticə obyektin əsas əlamətlərin üzə çıxarılması məqsədinə xidmət edir. Predmetlərlə onların daşdığı ad arasındakı münasibətlər müqayisə prosesində aşkar edilir. Və nəhayət, isbat hissi qavrayış vasitəsi ilə əldə edilməsi mümkün olmayan biliklərin nüfuzlu şəxslərin mülahizələri ilə əlaqələndirilməsinə əsaslanır.

Qeyd edək ki, *nyaya* təlimində idrakın predmetlərlə onların daşdığı ad arasındakı münasibətlərin müqayisəsinə yönəlmiş üçüncü mənbəyi, artıq qeyd olunduğu kimi, Platonun adlar təlimi ilə və qədim Çin təlimi olan konfusiçiliyin *adların təshih* ideyası ilə son dərəcə əsləşir.

Qədim hind fəlsəfəsində ortodoksal təlimlərdən beşincisi olan *vayşeşika* təliminin əsasını Kanada qoymuşdur. Onun *Vayşeşika-sutra* əsəri bu nəzəriyyənin ilk sisteməlik şərhə hesab olunur. *Vayşeşika* *nyaya* ilə bir sıra ümumi əlamətlərə malikdir. Sonradan bu iki cərəyan birləşərək vahid bir məktəb də yaratmışlar. *Vayşeşikaya* görə, bütün fiziki obyektlər müəyyən atomlardan təşkil olunmuşlar. Bu atomlar iki-bir, üç-bir birləşərək müxtəlif varlıqları yaradırlar. Atomlar heç kim tərəfindən yaradılmamışlar. Lakin onların ümumi idarə olunma başlanğıcı vardır. Bu, *İşvaradır*.

Ortodoksal təlimlərdən sonuncusu, altıncısı olan *vedanta* təliminin adı sanskrit dilində *vedaların sonu* deməkdir. *Vedantanın* ilkin şərhə *Badarayana* (2-3cü əsrlər) tərəfindən onun *Vedanta-sutra* adlı əsərində verilmişdir. Bu əsərdə *vedantanın* əsas müddəalarının müfəssəl şərhə verilir. Brahmanın ali reallıq kimi əsaslandırılması, onun hadisələr dünyasına və fərdi ruha münasibətinin aydınlaşdırılması, həmçinin dünyanın bir vahid kimi qavranılması ilə real həyatdakı müxtəlifliyin eyni bir konsepsiyada birləşdirilmə meyli burada geniş yer almışdır. *Vedanta* vedaların məzmununu mütləq

həqiqət kimi qəbul edərək vedaların, hətta dünyanın özündən də qədim olması mövqeyindən çıxış edir. Vedantanın diqqət mərkəzində dünya ruhu *brahman* ilə fərdi ruh *atman* arasındakı münasibətlər durur. Vedanta belə hesab edir ki, vedalar brahmanın nəfəsindən yaranmışdır. Bu həqiqi mütləq bilik sonradan *xaturlanaraq* yazıya köçürülmüşdür. Göründüyü kimi, *vedanta* da, *mimansa* kimi bilavasitə veda mətnlərinə əsaslanır. Hind fəlsəfəsinin *sankhya*, *nyaya*, *vayşeşika* və *yoqa* kimi digər ortodoks təlimləri isə mətnləri ehkəmləşdirməyib, bu mətnlər üzərindəki düşüncələrə istinad edilir.

Ənənəvi hind fəlsəfəsinin qeyri-ortodoks cərəyanları isə, artıq qeyd olunduğu kimi, vedaların avtoritetini qəbul etməmişlər. Haqlarında bu vaxta qədər, ümumiyyətlə, söhbət gedən qeyri-ortodoks təlimlərə qaldıqda isə, onlara konkret olaraq *caynizm*, *buddizm* və *lokayata* aiddir.

Hindistanın qeyri-ortodoks təlimlərindən olan *caynizm* şimal-şərqi Hindistanda yaranaraq sonradan onun bütün ərazisində yayılmışdır. Caynizmin banisi sonradan Cina - "qalib" - adlandırılan *Vardhama* olmuşdur. Caynizmin əsasında iki əbədi varlıq haqqında müddəa durur. Bu varlıqlar aşağıdakılardır: *civa* (ruh) və *aciva* (qeyri-ruh). Civanın mükəmməl və ya qeyri-mükəmməl vəziyyətdə ola bilməsi onun *aciva* ilə bağlılıq dərəcəsiindən asılıdır. Civa özünün mükəmməl varlıq vəziyyətində *aciva* ilə birləşərkən həqiqi keyfiyyətlərini itirir və əzablara məruz qalır; mükəmməl varlıq vəziyyətində isə o, öz mövcudluğunu idarə etmək imkanına malik olur.

Ənənəvi hind fəlsəfəsinin qeyri-ortodoks cərəyanlarından biri kimi yaranan və sonradan isə dünya dinlərindən birinə çevrilən *buddizm* təliminin banisi *Siddhartha Qautama*dır. Siddhartha Qautama hökmdarlar nəslindən olmuş, hakimiyyətdən imtina etmiş, uzun müddət tərki-dünya həyat sürmüş və tərki-dünyalıq şəraitində öz təlimini yaratmışdır. Sonradan o Budda, yəni "nurlu" adlandırılmışdır. Buddizm təliminin adı da elə buradan götürülmüşdür.

Buddizmin mahiyyəti bəşəriyyəti əzablardan xilas etmə haqqında təlimdədir. Əzab bütövlükdə insanın praktik mövcudluğu ilə bağlıdır. Doğuluşdan ölümə kimi bütün insan həyatı əzablara düşür. Dünyanın insanlara gətirdiyi əziyyətlərdən, aclığın, soyuğun, xəstəliyin, qocalığın və ölümün müsibətlərindən nicat tapmaq istəyi buddizm təliminin başlıca qayəsini təşkil edir. Bütün insan əzabları arzuların doğduğundan buddizm nicat yolunu hər cür arzu həvəs və ehtirasları nizama salmaqda görür, əzablardan qurtulmaq üçün dünya nemətlərinə düzgün münasibət axtarır.

Buddizm, artıq qeyd olunduğu kimi, qeyri-ortodoksal təlimlərə aiddir. Yeri gəlmişkən, o da qeyd olunmalıdır ki, buddizmin bəzi ideyaları isə, xüsusən də, onun *karma* təlimi buddizmi veda kanonuna yaxınlaşdırır. Deməli, hind fəlsəfəsinin hətta qeyri-ortodoksal təlimləri belə vedaların təsirindən mütləq mənada azad deyillər.

Amma bu sözləri qeyri-ortodoksal təlimlərdən digəri, əsasının *Brihaspati* tərəfindən qoyulduğu *lokayata* təlimi barədə demək çətinidir. *Lokayata* təkcə brahmanizmə münasibətdə deyil, bütövlükdə ənənəvi hind təfəkkürünə münasibətində müxalifət yaradır. Bu təlimə görə, ancaq hisslərlə qavranılan dünyanı realıq hesab etmək olar. *Lokayata* maddi dünyadan başqa hər cür varlığı - allahları və ruhları, brahmanı və atmanı, cənnəti və cəhənnəmi - inkar edir. *Lokayata* təliminə görə, dünya dörd elementdən - oddan, sudan, havadan və torpaqdan - yaranmışdır. Dünyada baş verən dəyişikliklər torpağın, suyun, havanın və odun bir-biri ilə birləşməsindən yaranan kombinasiyaların bir-birini əvəzləməsi kimi təsvir edilir.

Öz mahiyyəti etibarlı ilə aristokratik dünyagörüşü ifadə edən brahmanizmdən və buddizmdən fərqli olaraq, *lokayata* öz mahiyyəti etibarlı ilə şəhərli dünyagörüşünün ifadəçisi idi.

Eramızdan əvvəl Hindistanda böyük su hövzələrində tikilmiş hökmdar iqamətgahları sonradan salınmış şəhərlərin əsasına çevrilmişdir. Bu prosesdə hökmdarların yanında xidmətdə olan sənətkarların, tacirlərin və qasidlərin rolu xüsusən həlledici olmuşdur. Onlar kənd təsərrüfatı ilə məşğul olmaq zərurətindən azad olunsalar da, öz mövcudluqlarını başqa qəbildən olan amillərdən asılı vəziyyətdə qoymuşdular. Özlərini özgə ehtiyaclarının ödənilmə vasitəsinə çevirməklə bunun əvəzində verilmiş mükafatla yaşayırdılar. Sənətkar, tacir və qasid tarixi tipləri məiyyət kütləsinin formalaşması üçün əsas olur və sonradan məmur tarixi tipinin meydana çıxmasını şərtləndirir. Məiyyət kütləsi özünün tarix meydanına atılması ilə, icma, cəngavər və zadəgan mədəniyyətləri ilə yanaşı duran dördüncü bir mədəniyyət tipini - şəhər mədəniyyətini formalaşdırdı.

Şəhərlərin və şəhər mədəniyyətinin xüsusi çəkisinin artımı ilə bağlı bizim eradan əvvəl IY-II əsrlərdə Şimali Hindistanda zadəgan və şəhər mədəniyyətlərinin siyasi sintez forması olaraq ilk imperiya formalaşır.

Mərkəzləşmiş dövlətin doğuluşu Baş nazir institutunu ön plana çıxarır. Baş nazirin siyasi instinktləri, idealları və həyat tərzi bir sıra siyasi traktatlarda özünün parlaq ifadəsini tapmışdır. Qədim Hindistanda belə bir siyasi traktat *Arthaşāstra* oldu. Bu siyasi traktat Qədim Çində *Şan vilayətinin idarə olunma kitabı*, Səlcuqilər imperiyasında *Siyasətnamə*, İtaliyada *Hökmdar* və Fransada *Siyasi vəsiyyətlə* eyni

ruhludur. Burada sadalanan traktatların demək olar ki, hamısı vaxtilə baş nazir kimi fəaliyyət göstərən insanlar tərəfindən yaradılmışlar. Səlcuqilər imperiyasında baş nazir və ya o vaxtın dili ilə deyilsə, baş vəzir olan Nizamülmülkün *Siyasətnaməsi* və Fransanı baş nazir institutunun bütün incəlikləri ilə üz-üzə qoyan Rişlyenin *Siyasi vəsiyyəti* də Şan Yanın *Şan vilayətinin idarə olunma kitabı* öz mahiyyəti etibarlı ilə *Arthaştra* ilə eyni qəbildəndir. Şan Yanın Qədim Çində oynadığı rol Səlcuqilər imperiyasında Nizamülmülkün və Fransada isə Rişlyenin oynadığı rola son dərəcə bənzəyir. Onların hər üçü mərkəzləşdirilmiş dövlətin bir siyasi doktrina kimi və müəyyən qədər həm də siyasi gerçəklik kimi yaradıcılarıdır. Bu insanlar həmin traktatlarda baş nazir fenomeninin rasionallaşdırılmasına, bu və ya digər şəkildə əsaslandırılmasına və bəraət qazandırılmasına səy göstərmişlər. Tarix Arthaştranın müəllifinin adını saxlamasa da, onun hansı əsrdə yaşadığını və hansı imperatorun naziri olduğu haqqında məlumatı saxlamışdır. Bu kitab Qədim Hindistanda baş nazir institutunun və bu institutla birgə doğulan və bəlkə də ondan daha mühüm olan bir hadisənin - mərkəzləşdirilmiş dövlətin inkişafına güclü təkan vermişdir.

Bizim eradan əvvəl III əsrdə imperator Aşoka Maurya buddizmi dövlət dini elan edir. Aşoka dövründə buddizmin ilk monumental abidələri qoyulur. Bizim eradan əvvəl I əsrdən başlayaraq Budda ilahiləşdirilir. Bizim eranın IY-Y əsrlərindən Budda hinduist dinin tanrısı olan Vişnunun mücəssəməsi kimi tanınmağa başlayır. Hinduizm bir din olaraq brahmanizmin və buddizmin sintezi nəticəsində təşəkkül tapır. Burada dünya ruhunun - brahmanın - yerini mütləq şəxsiyyət - allah tutur. Bu şəxsiyyət yaratmaq, - Brahma - qoruyub saxlamaq - Vişnu - və dağılmaq - Şiva - imkanlarına qabil olan üçlüyü özündə birləşdirir. Vedanta hinduizmin fəlsəfi əsasını təşkil edir.

Eramızın 12-ci əsrində hinduizmin bütün Hindistanda hökmran rol oynaması ilə əlaqədar olaraq həm brahmanizm, həm də buddizm sıxışdırılıb aradan çıxarılmışdır. Lakin buddizm şərqi və mərkəzi Asiya ölkələrinə yayılaraq, burada müstəqil dünyagörüş kimi öz varlığını saxlamışdır.

VII-XIII əsrlər Hindistanda feodal pərakəndəliyi dövrü idi. Bu dövrün əhvali-ruhiyyəsi üçün panteizm səciyyəvi idi.

XIII əsrdə Hindistan müsəlmanların hücumlarına məruz qalır. Hindistanın bütün mənavi həyatı üzərində islamın güclü təsiri duyulur. Əvvəlki bir çox rəsm əsərləri, heykəllər, memarlıq nümunələri aradan çıxır, yeni memarlıq nümunələri - məscidlər, minarələr, görkəmli və məşhur Tac-Mahal meydana gəlir. Böyük Moqol hökmdarları zamanı hind mədəniyyəti İran üslubunun güclü təsirinə məruz qalır.

Bundan sonra Hind tarixinin yeni dövrü - Hindistanın ingilis ağalığı altında olduğu dövr gəlir. Müasir Hindistan filosofları içərisində xüsusi olaraq seçilən *Vivekananda* ingilis ağalığını hind təfəkkürü işığında izah edir. Vivekananda qərb təhsilli olsa da, şərqli, daha dəqiq deyilsə, hindli idi. Vivekanandanın dünyagörüşü onun öz sözlərində daha gözəl səsləşir: «Bütün zamanlarda və sivilizasiyalı cəmiyyətlərdə dörd kasta - brahmanlar, kşatrilər, vaysilər və şudralar mövcud olmuşlar və bu kastaların dünya üzərindəki hakimiyyəti növbə ilə bir-birini əvəz etmişdir. Bütün qədim millətlərdə tarixlərinin ilk dövrlərində hakimiyyət sükanı *brahmanların*, yəni kahinlərin əlində olmuşdur. İkinci mərhələdə hakimiyyətə *kşatrilər*, yəni döyüşçülər gəlirlər. Sonradan isə hakimiyyət ticarət vasitəsi ilə varlanan *vaysilərin* əlinə keçir. İngiltərə Hindistanı Həzrət İsa və ya Tövrat vasitəsi ilə fəth etmədi. İsanın adının arxasında, möhtəşəm sarayların arxasında, yeri titrədən cəng arabalarının arxasında, süvari və piyada orduların arxasında, döyüş şeypurlarının və nəhəng təbil gurultularının arxasında, kraliça taxtının gözqamaşdırıcı dəbdəbəsi arxasında həqiqi İngiltərə gizlənirdi. O İngiltərə ki, onun döyüş bayrağı fabrik borusu idi, qoşunu ticarətçilər ordusu idi, döyüş meydanı isə dünyanın bütün bazar meydanları idi¹⁶».

Görünür, Hindistanın özü də ona görə müstəqil ola bildi ki, öz Qandisindən daha öncə öz «bazar meydanlarını» qaydaya salmışdı, öz vaysilərinin fəaliyyət məkanını lazımı səviyyəyə gətirə bilmişdi.

3. Çin fəlsəfəsi

İndiki Çin ərazisində əsrlər boyunca formalaşan xalqlar özlərini tarixən müxtəlif cür adlandırsalar da, bütün Çin xalqlarını özündə ifadə edən ümumi bir ad da vardır. Bu ad *Tyan Syadır* ki, bizim dilə tərcümə olunduqda *Səmaaltı* mənasını verir. Bu, Çin xalqının özünü Səmanın himayəsi altında olan bir toplum kimi hiss və dərk etməsi ilə bağlıdır. Səmanı öz himayəçisi kimi qəbul edən xalq özünü ilkin olaraq altda olan, yaxud aşağılar və ya Çin dilində olduğu kimi *sya* kimi dərk edirdi. Çin xalqının ilkin adı elə *sya* idi. Bir çox tarixçilər syanı ilk dövlətin və ilk hökmdar sülaləsinin adı kimi təqdim etsələr də, əslində *sya* dövlətin və sülalənin deyil, xalqın və ölkənin ilk adı idi. Çin xalqının və ölkəsinin ikinci tarixi adı və özünüdərkinin ikinci tarixi forması isə *İn* idi. Bu xalqın əsasını Xuanxe çayı hövzəsində məskunlaşmış oturaq kənd icmaları təşkil edirdi.

¹⁶ Əlisa Nicat. *Dünya filosofarı. B.*, 1995.

Əgər torpağa bağlı olan və özünü Yerin timsalı kimi qavrayan bu kənd icmalarının dünyagörüşü Səma kultu üzərində qurulmuşdusa, Xuanxe çayının hövzəsinə yuxarılardan, dağlardan enən, bu hövzənin oturaq sakinlərini bəzən qarət edən, sıxıntılara məruz qoyan və bəzən də xilas edən, himayə edən, sonradan hun adlandırılan köçəri tayfalar özlərini əksinə olaraq Səmanın timsalı kimi qavrayırdılar. Onların dünyagörüşü kimi mif çıxış edirdi.

Qədim Çinin bütün mifi və bütün siyasi tarixi üçün səciyyəvi olan anlayışlara ilk növbədə aşağıdakılar aid edilə bilər: *Yan* və *İn*, *Tyan* və *Di*, *Şan* və *Sya*. Qədim Çində qərarlaşmış cəngavər mədəniyyəti bu cüt anlayışlardan birinciləri ilə özünü dərk edir, ikinciləri ilə isə öz əksliyini mənalandırırdı.

Yan - qədim Çin dilində kişi, *İn* isə qadın mənalarını verir. Cəngavər özünü dünyanın maskulin başlanğıcının Yer üzərində mücəssəməsi kimi, kişiliyin timsalı və təcəssümü kimi qavrayır. Femininliyin mücəssəməsi olan, ədalətsizliyə və zülmə məruz qalan dünyanı, ilk növbədə isə sosial dünyanı, əlbəttə ki, cəngavər xilas etməlidir. *Yan* dünyanın maskulin başlanğıcının ifadəsi olmaqla cəsarətliliyin, aktivliyin və sərtliyin təcəssümüdür. Çin təfəkkür ənənələri *Yanda*, dünyanın maskulin başlanğıcında eyni zamanda *nurun*, *səmanın* və nəhayət, *yüksəkliklərin* də ifadəsini görür. *Yan* qədim çin dilində elə buna görə də eyni zamanda həm *kişi*, həm də *aktiv*, həm *sərt*, həm *ışığı*, həm *səma* və həm də *yüksəkliklər* mənalarını verir. *İn* isə əksinə olaraq dünyanın feminin başlanğıcının timsalı kimi *zərifliyi*, *yumşaqlığı* və *passivliyi* ifadə edir. *İndə*, dünyanın feminin başlanğıcında həm də *Yerin*, *aşağıların* və *qaranlığın* da ifadəsini görməklə Çin təfəkkür ənənələri özünün *Yan-İn* doktrinasını məntiqi sonluğa çatdırır.

Yan sözünün məcazi mənə çalarları *Tyan* və *Şan* sözlərinin birbaşa mənalarında, *İnin* məcazi mənə çalarları isə *Di* və *Syanın* birbaşa mənalarına uyğun gəlir. *Tyan* qədim çin dilində *Səma*, *Di* isə *Yer*, *Şan* - *yuxarılar*, *Sya* - isə *aşağılar* deməkdir.

Yan, *Tyan* və *Şan* obrazları *yuxarılardan*, yəni *dağlardan* enən, *Səmanın* timsalı olan, *aşağıları*, yəni düzənlik əhalisini zülmədən, əsarətdən, aclıqdan xilas edən, *aşağılarda* nizam yaradan, firavanlığı və əmin-amanlığı bərpa edən köçəri cəngavər tayfalarını, *İn*, *Di* və *Sya* obrazları isə *aşağıların*, *Yerin* timsalı olan, *Səmanın* himayəsinə möhtac olan, zülmə və ədalətsizliyə müqavimət göstərmək qüdrətinə malik olmayan və buna görə də, zülmə, ədalətsizliyə və əsarətə məruz qalan, xilaskara və himayəçiyə ehtiyac duyan oturaq, əkinçi kənd icmalarını ifadə edir.

Köçəri tayfalar özlərinin kənd icmaları ilə birgə həyatını *li* kimi qavrayırdılar. Hər bir *li* özlüyündə *Dünya Nizamının Yerdə təcəssümü* olan kiçik bir dövlət idi.

Li - *Dünya Nizamının* bir ifadəsidir, *Dünya ilə Səməvi İradə (Tyan Sin)* arasında müvazinətdir. Cəngavər özündə *Səməvi İradənin* təcəssümünü görərək özünü dünyanın mütləq və ilahi mahiyyətinin daşıyıcısı kimi, Dünyanı onun həqiqi mahiyyətinə, mənasına qaytararaq nizama salmalı olan bir qüvvə kimi qavrayır. Cəngavər *Səməvi İradənin* təcəssümçüsü olmaqla Dünyanı onun ruhuna qaytararaq canlandırmaqlı və gözəlləşdirməlidir.

Öz ruhundan ayrı düşən, *Səməvi İradənin* təcəssümçüsünə hələ ki, çevrilməyən dünyanı *tsi* anlayışı ifadə edir. *Tsi* qədim hindlilərin *mayya* termininə bənzəyir, sözün birbaşa mənasında isə *tsi* - kaos, qarışıqlıq deməkdir. Cəngavər kaos girdabında boğulan Dünya ilə üz-üzədir, Dünyanı, ilk növbədə isə sosial dünyanı, cəmiyyəti nizama salmalıdır. Dövlət yaratma missiyası onun üzərinə düşür. İdeal dövlət - *Linin*, *Dünya Nizamının* sosial mücəssəməsidir. Əgər ideal dövlət *Dünya Nizamının*, əgər belə demək mümkündürsə, nisbətən geniş miqyasda təcəssüm olunmasındırsa, ideal ailə *linin* ən kiçik sosial məkan çərçivəsində qərarlaşmasıdır. *Linin* bütün dünya miqyasında qərarlaşması isə *Tay Tszidir*. *Tay Tsz*i dilimizə tərcümədə *böyük hədd* deməkdir. *Tay Tsz*i hərfi tərcümə baxımından deyil, həqiqi mahiyyəti baxımından qədim yunan təfəkkürünün *kosmos* anlayışına bənzəyir. *Tay Tsz*i də *kosmos* kimi dünyanın nizama düşərək gözəlləşdiyi çağdır.

Çin dövlətləri iki başlanğıcın sintezi nəticəsində formalaşdırdı. Hər bir *linin* yaradılmasında iki mədəniyyət tipi, iki həyat tərzini və iki düşüncə üslubu iştirak etdiyindən və bu *lin*lərin adlandırılması da ikili xarakter daşıyırdı, onların adlandırılmasına iki yanaşma üslubu vardı, bəzən Çin məmləkətləri iki adla adlandırılırdı. İlk böyük Çin məmləkətinin iki adla, *Şan* və *İn* adları ilə *Şan-İn* adlandırılması etnik özünüdərkən ikili xarakterindən xəbər verirdi. *Şan* bu məmləkətin cəngavər mədəniyyəti nöqtəyi-nəzərindən, *İn* isə icma mədəniyyəti nöqtəyi-nəzərindən səciyyələndirilməsi idi. Daha dəqiq deyilsə, *Şan* hakimiyyətin, *İn* isə xalqın, ölkənin, vətənin və torpağın adı idi. *İn* torpağında, *İn* xalqı üzərində himayəçi olan sülalənin ilk nümayəndəsi *Şandi* idi. Hətta *Şandi* sözünün özünün də iki tərkib hissəsi vardı: *Şan* - *yüksəklik*, *Di* isə *Yer*. *Şandi Səmanın Yer* üzərində, dağların vadii üzərində və ən nəhayət, cəngavərin əkinçi üzərində himayəsinin təcəssümü idi. *İn* xalqının *Səmaya* inamı, *Səma* kultu *Şandiyə* və onun nəslinə olan etibar və inam idi. *Şandi* və onun nəslə *Səməvi İradənin Yer* üzərindəki təcəssümü kimi, *Səmanın Yerdəki* canişini kimi və ən

nəhayət, *Səmanın* oğlu kimi qavranılırdı. *Şandi* və onun nəslə *Səmanın* timsalı olaraq *Yer* üzərində haqqı və ədaləti gerçəkləşdirməli idi.

Şandi nəslə haqqı və ədaləti qoruyub saxlamaq qüdrətini itirdikcə hakimiyyətini də itirdi. Eyni taleyi sonradan *Çjou* tayfası da yaşadı.

Klassik Çin fəlsəfəsi o dövrdə meydana gəldi ki, artıq *Çjou* da özünün himayəçilik qüdrətini çoxdan itirmişdi. Bu elə bir dövr idi ki, Çin xalqı hakimiyyətin özü üzərində artıq himayəsini deyil, zülmünü hiss edirdi və hakimiyyətin bu zülmündən xilas olmaq istəyirdi.

İlk Çin filosofu hesab edilən *Lao-tszı* icma mədəniyyətinin siyasi idealına - kommunizmə meyilli idi. O, bizə məlum olan kommunistlərin ən ilkinə idi. Lao-tszı belə hesab edirdi ki, o yerdə ki, hakimiyyət böyük müdriklərə mənsubdur, təbələr onların mövcudluğunu hiss etmirlər. O yerdə ki, hakimiyyət o qədər də böyük olmayan müdriklərə mənsubdur, təbələr onlara bağlı olur və onları tərifləyir. O yerdə ki, hakimiyyət kiçik müdriklərə mənsubdur, təbələr onlardan qorxur. O yerdə ki, hakimiyyət daha kiçiklərə mənsubdur, təbələr onlara nifrət edir.

Lao-tszı siyasi aktivliyin əleyhdarı idi. O, belə güman edirdi ki, hakimiyyət dinc olanda xalq da xoşbəxt olur, hakimiyyət işgüzar olanda isə, xalq bədbəxt olur. Lao-tszının bu kontekstdə söylədiyi başqa bir fikir də öz qeyri-adiliyi ilə diqqəti cəlb edir. Nə qədər qərribə görünsə də, Lao-tszı belə hesab edir ki, qanunlar və qərarlar nə qədər çox nəşr olunursa, oğru və quldur da bir o qədər çox olur. O, özünün belə bir fikrində ısrarlı idi ki, hökmdarlar hadisələrin təbii axarına müdaxilə etməməli, təbii qanunauyğunluqlara riayət etməlidirlər.

Belə olmadıqda dövlətin içində hərə-mərclik başlayır və dövlətin içində hərə-mərclik başlayanda isə sədaqətli nökrələr meydana çıxır.

Cəmiyyətin təbii ahəngi pozulduqca sosial həyat öz zərifliyini və gözəlliyini itirir. Lao-tszının belə bir məşhur aforizmi də vardır. İnsan doğulanda zərif və zəif, öləndən sonra isə bərk və möhkəm olur. Bərklik və möhkəmlik məhv olmanın, zəiflik və zəriflik isə həyatın başlanğıcıdır.

Lao-tszı tərəfindən yaradılan təlim *daosizm*, bu təlimin şərh olunduğu ən ilkin və ən nüfuzlu əsər isə *Dao de szin*, yəni "*Dao və de haqqında kitab*" adlanır. *Dao de szin*in adından görüldüyü kimi Lao-tszı fəlsəfəsinin və daosizm təliminin ən mühüm ideyaları *dao* və *de* anlayışları vasitəsi ilə ifadə olunur. *Dao* Azərbaycan dilinə tərcümədə *yol* mənasını verir. Çin mənşəli *dao* sözünü bir qədər geniş anlamaqdan ötrü yaxşı olardı ki, o, ərəb mənşəli *din* sözü ilə qarşılaşdırılsın. *Din* də *dao* kimi *yol* deməkdir. Maraqlıdır ki, *din* və

dao sözlərinin hər ikisi öz mahiyyətləri etibarlı ilə də təxminən eyni mənanı ifadə edirlər: Dünyanın da, həyatın da, insanın da düzgün, mütləq və həqiqi yolu, yəni mövcudluq üslubu vardır, yalnız bu yolla gedən insan həqiqi insan ömrünü sürmüş olur, *yoldan çıxan kəsin* ömrü isə həqiqi insan həyatı deyildir, nadanlığın və cəhalətin ifadəsidir. *Daosizm* təliminin ikinci mühüm anlayışı olan *de* dilimizdə əsasən dini kontekstdə işlənən və yenə də ərəb mənşəli olan *halal* anlayışına son dərəcə yaxındır. *Dao* və *de* anlayışlarının qoşalığı heç də təsadüfi deyildir. Doğrudan da, *düz yolun sahibi olmaq* ifadəsi ən ümumi halda *halal işlər görmək*, xüsusi hallarda isə *halal çörək yemək* və *özgənin malında gözü olmamaq* mənalərini verir.

Daosizmin bütün ruhu ilkin islamın ruhuna yaxındır. İlk xristianlıq prinsiplərinin də, həmçinin daosizm prinsiplərinə son dərəcə uyğun olduğunu görmək bir o qədər də çətin deyildir. Daosizmin ideallaşdırdığı dövlət əsasən icma xarakterlidir, burada insanlar arasındakı münasibətlər icma əxlaqının prinsiplərinə söykənir.

Daosizmin halallıq ideali, altruizm şəhərlinin dünyaya və dünya malına sahib olmaq instinkti ilə daban-dabana ziddir. Vərdövlət aludəçiliyinə öz nifrəti ilə daosizm şəhərli ruhunu inkar edirdi. Daosizm, eyni zamanda, ən azı onun yaradıcısının – Lao-tszının simasında cəngavər mədəniyyətinin ruhuna da yad idi.

Lakin, bununla belə, Lao-tszı, sadəcə, bir insan olaraq cəngavərliyə, yüksəkliklərə və dağlara qarşı, əlbəttə ki, ehtiram hissini yaşayırdı. Düzənlik əhalisinin dağlar qarşısındakı yumşaq deyilsə heyranlığını Lao-tszı belə təsvir edir: “Mən ömrüm boyu elə nəhayətsiz bir düzənlikdə yaşamışam ki, kəndlilin ayaqlarına yapışan palçıqdan başqa nəmişliyi xatırladan heç nə olmayıb. Əvəzində hər tərəfdən şırıltı eşidilən, dirilik nəfəsi üzümə dəyən bu dağa səcdə qılmaq mənim üçün nə qədər xoşdur”.

Lao-tszının yaşca kiçik, lakin zəkaca bəlkə də daha görkəmli olan müasiri *Kun-fu-tszı* və ya avropalılar tərəfindən, sonradan isə ruslar tərəfindən, elə bizim də tərəfimizdən qəbul ediydiyi kimi **Konfusi** yaşadığı qeyri-müəyyən, ağır dövrün problemlərini həll etmək üçün miflərdə daşınan və qədimlərdə uğurda gerçəkləşdirilən cəngavər ruhunun intibahını, dirçəldilməsini lazım bilir¹⁷.

¹⁷ *Ümumiyyətlə, qeyd oluna bilər ki, Çin siyasətçisi öz müasir problemlərinin həllini ilk növbədə öz tarixində axtarır. Tarixə inam, keçmişə rəğbət, qədimlər qarşısında ehtiram (qu), ümumiyyətlə, Çin siyasi təfəkkürü üçün səciyyəvidir. Konfusi və konfusiçilik isə konkret olaraq mübarizə apararıq məmləkətlər dövründən əvvəlki tarixi, cəngavər-zadəgan ruhunun hökmran olduğu tarixi,*

Konfusi Qədim Çində qəhrəmanlıq mifologiyasının ilkin fəlsəfi rasionallaşdırılmasına nail olan filosof idi.

Konfusi qəhrəmanlığı və cəsarəti zadəganın, qorxaqlığı və ehtiyatlılığı isə kütlənin səciyyəvi cəhəti hesab edir. Konfusi bununla da, Lao-tszının və bütün daosizmin inkar etdiyi mübarizlik əzmini də, cəngavərlik qətiyyətliliyini də və onlarla birgə doğulan və həmişə yanaşı yaşayan *Tale kultumu* da öz hüquqlarında bərpa edir.

Konfusi ideyalarının əks olunduğu *Lun Yuy* («Söhbətlər və çıxışlar») adlı kitab Qədim Çində cəngavər dünyaduyumunu artıq mifik olaraq deyil, fəlsəfi olaraq təsvir və ifadə edən, mifin özünü rasionallaşdıraraq fəlsəfiləşdirən ilk mədəniyyət abidəsi idi. Konfusunin öz şagirdləri ilə etdiyi söhbətlərin və onun tərəfindən söylənilmiş mülahizələrin toplandığı bu kitab özündən əvvəl yaranan və əslində mifik təbiətli olan mədəniyyət abidələrinin¹⁸ ruhuna əslində müxalif deyildi. Konfusunin özü qədim çin mifologiyasına bütün varlığı ilə bağlı idi, o, haqqında indicə bəhs etdiyimiz mifoloji kitabları yenidən nəzərdən keçirərək redaktə etmişdi. *Lun Yuyda* bu mifik kitablardan¹⁹ tez-tez iqtibas edilir. Konfusunin və konfusiçiliyin fəlsəfi olaraq mənalandırdığı hər bir anlayış öz ilkin ifadəsini bu və ya digər şəkildə həmin mifik təbiətli mədəniyyət abidələrində tapmışdı. Konfusiçilikdə fəlsəfi kateqoriya statusunu kəsb etmiş anlayışlar öz mənşəyi etibarını ilə mifoloji obrazlardan törəmişlər.

Konfusiçilik üçün və Konfusidən sonrakı Çin fəlsəfəsi üçün son dərəcə səciyyəvi və mühüm olan mifoloji obrazlar Konfusidən sonrakı və hətta Konfusiyyə qədərki Çin gerçəkliyi üçün də son dərəcə səciyyəvi və mühüm olmuşdur. Çin fəlsəfəsi həmin obrazları özünün demək olar ki, bütün tarixi boyunca bu və ya digər şəkildə mənalandırmış və Çin praktik təfəkkürü də Çin gerçəkliyinin qarşılaşdığı problemləri həmin mənalandırma əsasında bu və ya digər şəkildə həll etmişdir.

Keçmişdən yadigar qalan mifoloji obrazlar və bu mifoloji obrazlar fonunda təsvir olunan keçmiş Konfusi üçün çox önəmli idi. Konfusi də bir Çin mütəfəkkiri olaraq keçmişə və tarixə böyük ehtiram və sevgi ilə yanaşırdı. Lakin əgər Lao-tszı keçmişdə icma

bütün *Səmaaltının Səməvi İradə* əsasında, yəni mütləq ədalət zəminində qurulduğu dövrü, cəmiyyətin ədalətin mücəssəməsi olduğu eranı ideallaşdırırdı.

¹⁸ *İ szin* («Dəyişikliklər kitabı»), *Şi szin* («Nəğmələr kitabı»), *Şu szin* («Tarix kitabı»), *Li szin* («Adətlər haqqında qeydlər»), *Çun-tsyu* («Bahar və payız»).

¹⁹ *Xüsusən, Şi szindən və Şu szindən.*

prinsiplərinin mücəssəməsini gördüdə, Konfusi cəngavər-zadəgan ruhunun tarixi təcəssümünü görmək üçün keçmişə boylanırdı.

Konfusi, eyni zamanda, *Lao-tszın*ın insan bərabərliyi ideyası üzərində qurulmuş sadə və təbii həyat tərzinə və belə bir həyat tərzinin onun tərəfindən fəlsəfiləşdirilməsinə qarşı özünün ideallaşdırdığı silki həyat tərzini qoymuşdu.

Konfusi və konfusiçilər miflərə sarınmış keçmişə bir daha canlandıraraq və tarixi bir daha fəlsəfi olaraq mənalandıraraq təsdiq etdilər ki, cəngavərlik olmadan tarix də mümkün deyildir, keçmiş yalnız cəngavərlik ruhunu özünə hopdurduqda tarix olur.

Lakin cəngavər yalnız o zaman tarixin həqiqi qurucusu olur ki, sadəcə olaraq, tiran deyil, zadəgan olur, ürəyinin haqq səsinə aydın eşidə bildiyi kimi, aydın da ifadə edə bilir və bununla da öz içərisində duyduğu *Səməvi İradəni* təhrif etmədən ifadə edir və təhrif etmədən gerçəkləşdirir, bütün bunların nəticəsində də *Dünya Nizamını* bərqərar etmiş olur.

Tiran bir cəngavər olaraq yalnız ürəyinin səsinə eşidir. Onun hakimiyyətinə məhdudluğu da yalnız onun ürəyi qoyur. Tiran ürəyin haqq səsinə bağlılığını saxladıqca cəngavər olaraq qalır. Ürəyin haqq səsinə bağlılığını itirən tiranın qeyri-məhdud hakimiyyəti onu *despota* çevirir.

Qeyri-məhdud hakimiyyət sahibi olmaq əlaməti əsasında tiranı despotla eyniləşdirmək meyli qeyri-dəqiqdir və düzgün deyildir. Tiranın fəaliyyəti və hakimiyyəti ürəyin diktəsindən çıxış etdiyi halda, despotun fəaliyyəti və hakimiyyəti *mənafə* prinsipinə söykənir. Tiranın fəaliyyəti və hakimiyyəti irrasional, despotun fəaliyyəti və hakimiyyəti isə rasionaldır. Tiran himayəçidir, despot isə ağa və sahibkardır.

Tiranizm cəngavərin siyasi instinktlərini ifadə etdiyi halda, despotizm təbəə kütləsinin siyasi instinktlərini ifadə edir. Despotizm determinist materializmin ilkin siyasi ifadəçisidir.

Qədim Çində biz despotizmin klassik nəzəriyyələrindən biri ilə rastlaşırıq. Çin despotik siyasi təfəkkürü üçün fəlsəfi əsasların başlanğıcını *Mo-tszı* qoydu. O, bunu özünün belə bir sadə ideyası ilə etdi: İnsanlar bərabərdir, dövlətin idarə olunmasında da bərabər hüquqla iştirak etməlidirlər. Siyasi fəaliyyət üçün yararlılıq meyarını heç də insanların hansı zümrəyə aid olmasında deyil, onların fərdi qabiliyyətlərində və xalqa xidmət etmək məramında axtarmaq lazımdır. *Mo-tszın*ın bu fikirləri xüsusən müasir liberal dəyərlər baxımından gözəl səslənir. Amma bu gözəl səslənən fikirlər gerçəkləşdirilərkən eyni ilə gözəl ola biləcək siyasi gerçəkliyi

yaradacaqımı? Bu suallara cavab tapmaq ümidi ilə Mo-tszını Konfusi və konfusiçiliklə və həm də daosizmlə müqayisə edək.

Mo-tszı cəngavərliyi və zadəgan mədəniyyətini ifadə edən konfusiçiliyin ideya düşməni idi. Konfusidə Talenin təcəssümü olan, cəngavərliyin dünyagörüş zəmini olan, cəngavərə güc verən, təpər verən, dünyanı nizamasalma fəaliyyətində zadəgana arxa olan, ədalətlik kimi ilahi bir hissi ona bəxş edən *Səmavi İradə* Mo-tszıda determinizmin ontoloji dayacağına çevrilir. Konfusi *Səmavi İradəni* insanın daxilində görür, insan ürəyinin səsində eşidir, insana ürəyin qəhrəmanlıq çağırışına etibarlı təlqin edir, ürəyin ədalət hissənə ehtiramı təbiiyə edir. Mo-tszı isə *Səmavi İradənin* fəvqəlbəşəriyyətini bəyan edərək, onu insanın fəvqündə axtarır, insanı dünyanın mütləq mahiyyətindən ayıraraq dəyərsizləşdirir. Konfusin *Səmavi İradəsi* insana qüdrət verən başlanğıc kimi, Mo-tszı *Səması* isə insana mükafat və cəza verən başlanğıc kimi qiymətləndirilir.

Mo-tszı *Səmavi İradənin* deterministik təsvirini verməklə, əslində konfusiçilik tərəfindən arxa plana sıxışdırılmış icma mənşəli *Di kultunu* bərpa edir və yenidən həyata qaytarır. *Di*, artıq məlum olduğu kimi, qədim Çin dilində *Yer* mənasını verir və cəngavər mədəniyyəti nöqtəyi-nəzərindən *Yerin ruhu* kimi, Yerə canlılıq verən başlanğıc kimi qavranılır. Cəngavər mədəniyyəti baxımından *Yerin* immanent mahiyyəti kimi anlaşılan *Di*, icma mədəniyyəti baxımından nəzərdən keçirildikdə isə transsendent xarakter alır, Yerdən kənar və *Yerin* fəvqündə duran Tanrı mənasını kəsb edir.

Di kultu insana bəndə statusunu verir. Əgər cəngavər *Səmavi İradə* kimi dərk etdiyi mahiyyətdən qüdrət aldığına, güc aldığına, təpər aldığına əmindirsə, bəndə burada *Yerin* hökmdarı kimi dərk etdiyi Tanrının himayəsinə sığındığına əmindir. Zadəgan dünyanı ədalətliləşdirmək və gözəlləşdirmək üçün onu *Səmavi İradəyə* uyğun şəkildə qurur, dünyanı *Səmavi İradənin* mücəssəməsinə çevirir, bəndə isə *Tanrıdan faydalanmaq üçün*, onu mərhəmətə gətirməkdən ötrü ona səcdə edir, əgər belə demək mümkündürsə, qılığına girir. Əgər Tanrı konfusiçilik üçün *Səmavi İradə* olmaqla dünyaya və insana ruh, qüdrət verən, dünyanı və insan həyatını həqiqiləşdirən bir başlanğıcdırsa, *Di* icma mədəniyyəti nöqtəyi-nəzərindən transsendent Tanrı olmaqla dünya və insan üzərində hökmranlıq edən bir başlanğıcdır.

Dünyanın mahiyyətində immanent *Səmavi İradəni* görən dünyagörüş aristokratik siyasi doktrinanın, dünyanın mahiyyətində əksinə olaraq transsendent Tanrını, *Dini* görən dünyagörüş isə despotik siyasi doktrinanın ontoloji əsasını verirdi. Zadəgan *Səmavi İradənin* təcəssümüdür, dünyanı eybəcərliklərdən xilas etməyə, gözəlləşdirməyə, ədalətliləşdirməyə can atır. Despot isə transsendent

Tanrının, *Dinin* mücəssəməsidir. O, bir tərəfdən, insanı cəza ilə hədələyərək qorxu altında saxlayırsa, digər tərəfdən, onu mükafatla şirnikləndirərək özünə baş əyməyə, kölələşdirməyə təhrik edir.

Qədim yunan filosofu Platon dahiyənə olaraq söyləmişdi ki, despotun özü də kölədir. İlk baxışda mücərrəd görünən bu tezin son dərəcə aydın şərhini ilə qədim çinlilərin *Di* və *van*²⁰ arasındakı münasibətlərə verdikləri dini izahda rastlaşırıq: Təbəyyə münasibətində hökmdar olan *van* *Di*yə münasibətdə kölədir. O, *Dinin* müxtəlif tapşırıqlarını yerinə yetirir və bunun *əvəzində* də *Didən* mükafat alır. *Van* özünü nəticə etibarı ilə kölə sifatində görür, o, belə təsəvvür edir ki, sağ ikən *Di*yə vasitəli olaraq kölədir, öldükdən sonra isə *Dinin* bilavasitə köləsinə çevriləcəkdir. Belə ki, rəvayətə görə *Dinin* yaxın ətrafının funksiyalarını *vanın artıq* ölmüş əcdadları yerinə yetirirlər. *Dinin* yanında kölə olan bu əcdadlar öz sələflərinə - fəaliyyətdə olan *vana* münasibətdə despotdurlar. Din son dərəcə valehedici bir şəkildə despotizmin və köləliyin iyerarxiyasını təsvir və izah edir: *Van* öz əcdadlarını mərhəmətə gətirməkdən ötrü onlara da qurban verir, onların da *işinə yararır*, qılığına girir, çünki əcdadlar bilavasitə olaraq *Dinin* qılığına girmək və *Dini* mərhəmətə gətirmək imkanına malikdirlər.

Mo-tszının *Səmaya* olan inamı əslində transsendent Tanrıya olan inam idi. Mo-tszının *Səması Səmavi İradə* deyildir, əslində yeni adla adlandırılmış *Didir*. Mo-tszıda bütün insanlar *Dinin* bəndəsi olmaqla eynidirlər, eyni hüquqludurlar və bərabərdirlər. Onlar bəndə olaraq bərabər və eyni hüquqlu olduqları kimi, təbəə olaraq da bərabər və eyni hüquqludurlar. Konfusi isə *Səmavi İradəyə*, Həqiqətə yaxın olan insanı - *zadəganı* - *Səmavi İradədən*, Həqiqətdən uzaq olan insana - rəiyyəyə və ya təbəyyə - qarşı qoyur.

Mo-tszının fəlsəfi təlimi, moizm insan bərabərliyi prinsipini bir daha bəyan etməsi ilə və həmçinin də *Tale ideyasını* inkar etməsi ilə *daosizmə* bənzəyir. Bu, görünür, ondan irəli gəlir ki, *moizmin* ifadə etdiyi şəhər mədəniyyəti nəticə etibarı ilə *daosizmin* ifadə etdiyi kənd mədəniyyətindən - icma mədəniyyətindən - törəmişdir.

Əgər konfusiçilik şəxsində ədalətliyin mücəssəməsini gördüyü *zadəganı* dəyərləndirirsə, moizm, şəxsində praqmatizmin dayağını gördüyü hökmdarı dəyərləndirir. Mo-tszı Konfusini hökmdarın hüquqlarını məhdudlaşdırmaq meylinə görə tənqid edərək onun haqqında yazırdı: *Konfusi özünün bütün aqlını və biliklərini şərin yayılmasına, aşağıların yuxarılara qarşı üsyan qaldırmasına sərf etdi, zadəganları öyrətdi ki, hökmdarı necə öldürsünlər.*

²⁰*Van* Çin dilindən tərcümədə *hökmdar*, daha doğrusu, *şah* mənasını verir.

Mo-tszının siyasi nəzəriyyəsi *legizm*də məntiqi sonluğa çatdırıldı. Moizm hökmdar hakimiyyətinin möhkəmləndirilməsini bir zərurət kimi əsaslandırdı, legizm isə hökmdar hakimiyyətinin möhkəmləndirilməsi üçün konkret bir vasitəni irəli sürdü. Despotizmin möhkəmləndirilməsi məqsədi ilə legizm tərəfindən irəli sürülmüş bu vasitə ilk baxışda nə qədər qəribə görünsə də *qanun ideyası* idi. Legizm güman edirdi ki, dövləti idarə etmək üçün heç də konfusiçilikdə olduğu kimi *ədalətli zadəgan* deyil, *mükəmməl qanunlar* lazımdır.

Qeyd edək ki, legizmin də çıxış müddəası, moizmin çıxış müddəası kimi son dərəcə müasir səslənir. Elə bu baxımdan da qədim çin fəlsəfəsi həm də müasirliyin özünün mənalandırılması üçün əhəmiyyətli ola bilər.

Legizm belə hesab edir ki, mükəmməl qanunlar olduqda hər bir insan dövləti idarə edə bilər²¹. *Qanun* anlayışı altında isə legizm ilk növbədə mükafat və cəza sistemini nəzərdə tutur. Legizm deterministik şəhərli instinktini ən ibtidai şəkildə siyasiləşdirərək hər bir insana *ya hökmdar, ya da təbəə* statusunu verir və belə bir tövsiyə irəli sürür ki, hər bir təbəə hökmdarın iradəsini icra etdiyi hər bir halda istisnasız olaraq mükafatlandırılmalı, hökmdarın iradəsinin əksinə yönələn hər bir əməlinə görə isə istisnasız olaraq cəzalandırılmalıdır. Legizmin tərəfdarları əmindirlər ki, *mükafatlandırmanı* həmişə *xidmətlərin, cəzalandırmanı* isə *özbaşınalığın* ölçüsündə aparma hökmdar hakimiyyətini birmənalı olaraq möhkəmləndirəcəkdir.

Legizm əslində bu ölçünün gözlənilməsini ədalət kimi qiymətləndirərək ədalət anlayışının özünü rəiyyət ruhuna uyğunlaşdıraraq eybəcərləşdirir. Cinayət və cəza, xidmət və mükafat arasındakı münasibətlərin legizm tərəfindən birmənalılışdırılması heç də əməllərin ədalətliləşdirilməsi məqsədilə deyil, xalqın hökmdar iradəsinə tabe etdirilməsi məqsədilə aparılır. Legizm hökmdara «*Öz xalqını fəth et*» məsləhətini verir.

Ənənə legizmin banisi kimi b.e.ə. VII əsrdə yaşamış və *Tsi çarlığı*nda, mərkəzi hakimiyyətin möhkəmləndirilməsinə yönəlmiş bir sıra islahatların həyata keçirilməsinə nail olmuş dövlət xadimi *Quan Çjunu* qeyd edir. Legizmin nəzəriyyəçiləri *Quan Çjunu* özlərinin müəllimi hesab edərək onu *Quan-tszı* adlandırmışlar. Legizm

²¹ *Legizmin bu müddəası Xruşşovun bir «məşhur», dillərdə əzbər olmuş bir ifadəsini xatırladır. Stalinin verdiyi qanunlarla möhkəmlənən Sovet dövləti haqqında Xruşşov belə demişdi: у нас такое государство, что им каждый дурак может править.*

ideyalarının ifadə olunduğu ən nüfuzlu traktatlardan biri *Quan Çjunun* şərafinə *Quan-tszi* adlandırılır.

Legizmin siyasi doktrinası özünün ən ilkin və ən parlaq ifadəsini *Şan vilayəti hökmdarının kitabı* adlı traktatda, hərbi doktrinası isə *Sun-tszi* traktatında tapmışdır. *Sun-tszi* traktatının müəllifi *Sun-tszi*, *Şan vilayəti hökmdarının kitabının* müəllifi isə **Şan Yan** idi. Əgər Quan Çjun legizm praktikasının banisi olmuşdusa, əgər Sun-tszi legizmin hərbi nəzəriyyəsinin yaradıcısı idisə, Şan Yan daha çox legizmin siyasi nəzəriyyəsinin banisi oldu.

Şan Yanın bir siyasi mütəfəkkir kimi fəaliyyəti onun bir siyasi xadim kimi, dövlət xadimi kimi fəaliyyətinə nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə üstün və uğurlu idi. Çin çarlıqlarından birində hökmdarın baş müşaviri olan və dövləti legizm prinsiplərinə uyğun şəkildə yenidən qurmağa səy göstərən Şan Yan hökmdarın ölümündən sonra bütün ailəsi ilə birlikdə irsi aristokratiya tərəfindən edam edilərsə də, Şan Yanın əslində aristokratiya və aristokratizm əleyhinə yönəlmiş legist nəzəriyyəsi *Tsin Şixuanın* şəxsində özünün qüdrətli icraçısını tapdı. Tsin Şixuan ilk mərkəzləşdirilmiş Çin imperiyasını məhz Şan Yan nəzəriyyəsi əsasında qura bildi. Öz siyasi nəzəriyyəsini gerçəkləşdirməkdən ötrü Şan Yan tərəfindən göstərilən səy Şan Yanın öz həyatı üçün faciəvi sonluqla başa çatsa da, bu nəzəriyyənin reallaşdırılmasından ötrü Çin hakimiyyətinin, Çinin, ümumiyyətlə, siyasi gerçəkliyi tərəfindən göstərilən səy faciəvi sonluqla tamamlanmadı. Çin tarixi bu nəzəriyyəni gerçəkləşdirərək əzəmətləndi. Lakin bu əzəmət köləliyin əzəməti oldu.

Əgər legizm hökmdarın (despotun, vanın) zadəgana qarşı düşməni münasibətini ifadə edirdisə, dövlətin nəzarətindən çıxmış və dövləti öz nəzarəti altına salmağa çalışan şəhərli kütləsinin (Yeni dövr siyasi terminologiyasının dili ilə deyilsə, burjuanın və bürgerliyin) aristokratizmə qarşı nifrətini **Yan Çju** ifadə edirdi. Yan Çju aristokratizmin ədalət idealına qarşı şəhərli hedonizmini qoyurdu. Əgər legizm despotik siyasi doktrinanın əsaslarını yaradırdısa, Yan Çju daha çox demokratik siyasi doktrina ilə bağlı idi. Lakin bunların hər ikisi şəhərli praqmatizminin aristokratik ruha qarşı etirazı idi, birincisi vasitəli olaraq, hökmdar və qanunlar vasitəsi ilə, ikincisi isə vasitəsiz, bilavasitə olaraq. Onu da etiraf etmək gərəkdir ki, onların hər ikisi kifayət qədər güclü və nüfuzlu idi.

Aristokratik ruhun onlara qarşı dura biləcək yeni bir müdafiəçisinə və nəzəriyyəçisinə ehtiyac yaranmışdı. Bu ehtiyac **Men-tszi** tərəfindən ödənilirdi. Əgər legizm hökmdarın (vanın) mövqeyini və dünyagörüşünü, **Yan Çju** Yeni dövr Qərb siyasi terminologiyasının üçüncü silk adlandırdığının mövqeyini və

mənafeyini ifadə edirdisə, *Men-tszi* aristokratiyanın mövqeyinin və dünyagörüşünün ifadəçisi oldu.

Legizmin nümayəndələri də, Yan Çju da, konfusiçiliyə və əlbəttə ki, onun ən qüdrətli nümayəndələrindən olan Men-tsziyə və Men-tszinin ifadə etdiyi zadəgan dünyaduyumuna düşmən idilər.

Men-tszi Konfusunin nəvəsinin yanında şagird olmuşdu. Onun ideya müəllimi isə Çin fəlsəfi ənənələrinin düzgün olaraq qəbul etdiyi kimi Konfusunin özü idi. Men-tszi Konfusi ideyalarının siyasi olaraq gerçəkləşdirilməsinə nail olmasa da, bu ideyalara *moizm* və *legizm* tərəfindən atılmış çirkablardan onların təmizlənməsinə, *moizmə* və *legizmə* müxalifət mövqeyindən bu ideyaların inkişaf etdirilməsinə, cəmiyyət içərisinə yayılmasına, konfusiçiliyin yeni, orijinal bir məktəbinin yaradılmasına nail oldu.

Bu dövrdə *daosizm* də mövcud cərəyanlara qarşı dura bilmək üçün özünün qüdrətli nümayəndəsini ön plana çıxardı. Bu qüdrətli nümayəndə Çjuan-tszi idi. Lakin Çjuan-tszi Çinin təfəkkür meydanında özünü bir mütəfəkkir olaraq təsdiq etdirsə də, nə *moizmin* və *legizmin*, nə də konfusiçiliyin və Men-tszinin arxa plana atılmasına nail ola bilmədi, o, yalnız *daosizmi* unudulmaya məruz qalmaqdan xilas etdi və onu yenidən ön plana çıxardı. Bu dövrdə unudulmaqda olan qədim cərəyanlar yenidən diqqət mərkəzinə gətirilməklə yanaşı, həm də yeni cərəyanlar yaradılırdı.

Təfəkkürün belə canlanmasının səbəbi həm də onda idi ki, dövr, hətta «Çin fəlsəfəsinin qızıl dövrü» adlandırılsa belə əməl zəmanəsi deyil, fikir zəmanəsi idi,. Üstəlik bəzən fikrin özü də əməl üçün əsas olmaqdan qalaraq bir spekulasiyaya, bir söz oyununa çevrilirdi. Bu hal, hətta konfusiçiliyin və Men-tszinin ideyalarına da aid ola bilirdi.

4. Ərəb fəlsəfəsi

Eşitdiyimiz və anladığımız sözlərin demək olar ki, əksəriyyəti bizlərdə, insanlarda, əlbəttə ki, müəyyən assosiasiyaları yaradır. Bəzən, bir söz bir neçə assosiasiya da yarada bilər. Bu assosiasiyaların bəziləri güclü emosional yaşantılarla müşayiət olunur, bəziləri isə insan hisslərinə, demək olar ki, toxunmur, bəzən hətta diqqəti belə cəlb etmir, şüuri hafizədən kənar qalır. Bəzən isə bir söz bir-biri ilə qətiyyətlə uyuşmayan, hətta bir-birinə zidd olan bir neçə güclü emosional yaşantını da doğura bilər. VII əsrdən bəri tez-tez eşitdiyimiz və işlətdiyimiz *ərəb* morfemi məhz belə sözlərdən biridir. Bu söz bizdə ən azı iki güclü emosional yaşantını və uyğun şüuri assosiasiyaları yaradır. Bu sözü eşidərkən, təbii ki, bizim

təsəvvürümüzdə ilk növbədə avazla oxunan Quran, məscid, Məhəmməd Peyğəmbər, dünyanın ilahi mahiyyətinə bağlılıq, müqəddəslik, əcr qorxusu canlanır. Bu söz, digər tərəfdən, bəzən, tamamilə əks assosiasiyaları da yaradır. Etiraf etməliyik ki, ərəb morfemi həmçinin *Min bir gecə* nağıllarını, insanı mənəviyyətsizliyə və əxlaqsızlığa səsləyən hekayətləri, yarıçılpaq kənzlərin hökmdarlar və həmçinin də, hökmdar olmayanlar qarşısında ədəbsiz rəqslərini də xatırladır.

Klassik adlandırılı bilən ərəb fəlsəfəsi əslində məhz bu iki əks qütb arasındakı ziddiyyətdən - ərəb ruhunun iki əks sosial təcəssümü arasındakı ziddiyyətdən - qaynaqlanır.

VIII əsrin sonu IX əsrin başlanğıcı klassik ərəb fəlsəfəsinin təşəkkül dövrü oldu. Bu, elə dövr idi ki, Məhəmməd Peyğəmbərin hədislərində ifadə olunan ləyaqətli həyat «*Min bir gecə*»nin ifadə etdiyi ləyaqətsiz həyat tərəfindən sıxışdırılaraq arxa plana keçirilirdi. Bu, elə dövr idi ki, insanlar inam duyğusuna daha əvvəlki kimi sahib deyildilər, həyat onlara əvvəlki kimi mənalı və xoşbəxt görünmürdü və buna görə də xoşbəxt həyatın verməli olduğu fərəh hissindən onlar məhrum idilər. Fərəhsiz keçən həyatı həzz hissi ilə bəzəmək istəyirdilər. Bu istək insanların bir qismini həm də azğınlaşdırmışdı. Bir təbəqənin azğınlığı isə, təbii ki, yalnız başqa bir təbəqənin məzlumluğu üzərində qurula bilərdi.

Bir qədər öncəyə, VII əsrə qayıdaq.

Məhəmməd Peyğəmbərin bir dəfə mədinəlilərlə söhbətində «Hamıya, məzluma da, azğına da kömək edin», - məsləhətini verir. «Azğına nəyə görə», - sualını verirlər. Məhəmməd Peyğəmbər: «Azğına kömək edin ki, azğınlıqdan qurtulsun, məzluma kömək edin ki, məzlumluqdan qurtulsun», - məsləhətini verir. Məhəmməd Peyğəmbəri dahi hesab etmək üçün bircə bu kəlam da kifayət edərdi. Məhəmməd Peyğəmbərin başçılığı altında Mədinədə mövcud olan müsəlman icmasında – ümmətdə xeyirxahlıq, mərhəmətlilik, mehriban qonşuluq, həmrəylik, insan münasibətlərində qərəzsizlik, səmimilik və təmənnəsizlik, insanların mütləq və real bərabərliyi kimi icma prinsipləri hökmran idi. Ümmət icma prinsiplərinin hökmranlığının ən gözəl tarixi təcəssümlərindən biri oldu. İlk müsəlman icması orta əsrçiliyin ən gözəl nümunəsi idi. Məhəmməd Peyğəmbər icma prinsiplərini cəmiyyəti təşkilatlandıran özül prinsiplərə çevirdi.

Oxşar prinsiplərin hökmranlığı Avropanın IV-VII əsrlərində də aşkar olaraq duyulur.

Kommunist xarakterli bu prinsiplərin hökmranlığı sonradan islam dünyasının tərkibinə daxil olan sosial məkanda da həsrətlə gözlənilirdi.

Sasanilər dövlətinin zülm imperiyasına, ədalətsizliyin timsalına çevrilməsi kommunist reaksiyası olaraq *məzdekizmi* doğurmuşdu. İnsanlar arasında bərabərliyin pozulmasını məzdekizm zülmün və zülmətin xeyir və işiq üzərində əsarəti kimi izah etmiş və bu əsarətin yoxsulluğu, paxıllığı, acgözlüyü, yalanı, qatilliyi, oğurluğu və müharibəni doğurduğunu irəli sürmüşdü. Məzdekilər əslində həqiqi icma ideoloqları olmaqla, icma prinsiplərinin bərpası uğrunda mübarizəyə atılmışdılar.

Ərəbistanda meydana çıxan *hənifilik* məzdəki mübarizədən doğulan rezonansın həlqələrindən biri idi.

İnsanlar arasında qardaşlıq münasibətlərinin mütləqləşdirilməsi ilə bağlı hənifilikdə irəli sürülən ideallar *ilkin islamda* gerçəkləşdirildi.

İslam şəhər həyatının, ticarətin və sənətkarlığın ümumi böhranını icma həyat tərzinin qərarlaşması ilə həll edirdi.

Belə bir cəhətə də diqqət yetirmək lazım gəlir ki, islamın yaranmasına qədərki Ərəbistanda 360-dan artıq icma allahının kultu mövcud olsa da, bu, məsələn, qədim Yunanıstandakı çoxallahlıqla heç nədə ümumilik təşkil etmir. Burada allahlar panteonu yox idi, icma allahları vardı. Burada od allahı, dəmirçilik allahı, əkinçilik allahı yox idi, qonşu icmanın allahı vardı. Allahların çoxluğu onların panteonunu yaratmırdı, icmaların çoxluğunu əks etdirirdi.

İslamın təşəkkülündə görkəmli rol oynamış hənifilik tərəfindən bütpərəstliyə qarşı təkallahlılığın təbliği bəşəriyyətin vahid bir icmada birləşməsinə, vahid düşüncə və davranış normalarının qərarlaşmasına yönəlmişdi. Hənif sözü allahın qoyduğu yolla gedən mənasını almışdı. İslam bu yolu gerçəkləşdirdi və ona mütləqlik xarakterini verdi. İslamın digər regionlara yayılması başqa xalqların da haqq yoluna qaytarılması kimi qavranıldı. Quranda, Məhəmməd Peyğəmbərin hədislərində, Sünnə və Əxbar adlandırılan müqəddəs rəvayətlərdə bu yolun geniş təsviri və təqdimatı verildi.

İlkin müsəlmanlıq icma mədəniyyətinin əxlaqi prinsiplərinə istinad edirdi və burada artıq qeyd olduğu kimi icma təfəkkürü aparıcı mövqeyə malik idi.

IX əsr ərəfəsində isə islam gerçəkliyin güclü mənəvi təsirinə məruz qalmışdı. IX əsr Xilafəti VII əsr ilkin müsəlman icmasından ilahi vəhy eksperimentdən fərqləndiyi qədər, həqiqət istəyi rahatlıq istəyindən fərqləndiyi qədər, utilitarizm altuizmdən fərqləndiyi qədər, yəni mahiyyət etibarını ilə fərqlənirdi.

İslamın bu əsrlər ərzində inkişaf prosesi isə öz-özlüyündə yekcins deyildi. Bu proses bir-birindən kifayət qədər real əlamətlərlə fərqləndirilə bilən dövrlərə də ayrılı bilər. İslam ilahi iradəni zor gücü ilə insanlara qəbul etdirdiyi gündən sünniləşdirildi, ilahi qüdrətdən

faydalanmaq meyllərində isə şüaləşdi. Müsəlmanlığın cəngavər ruhuna uyğunlaşdırılması onu sünniləşdirdi, şəhərli ruhuna uyğunlaşdırılması isə - şüaləşdirdi²².

İslamın sünniləşməsi Məhəmməd Peyğəmbərin iştirakı və xeyir-duası ilə müsəlmanların ələ qılınc götürdükləri gün başladı. İslamın şüaləşməsi isə əslində məkkəlilərin zor qarşısında təslim olduqları və islamı qəbul etdikləri gün baş verdi. Məkkə ticarətin, şəhər ənənələrinin kifayət qədər inkişaf etdiyi bir məkan idi. Şəhərli ruhu ilkin islamın ifadə etdiyi icma prinsiplərinə yad olduğu üçün məkkəlilər öncə Məhəmməd Peyğəmbəri nəinki Allahın bir rəsulu olaraq qəbul etmirdilər, hətta onu hər cür sıxıntılara məruz qoymaqdan belə çəkinmirdilər. Məkkəlilər islamı yalnız o halda qəbul etdilər ki, axirət, daha doğrusu əvəz (əcr) ideyasını islamın özül müddəasına çevirdilər.

Sünnilikdə axirət dünyasına maraq son dərəcə zəifdir. Onun diqqət mərkəzində axirət dünyasından daha çox bu dünya dayanır. Sünnilik, bu dünyadakı ləyaqətli həyatı bu dünyadakı ləyaqətsiz həyata qarşı qoyur və dini ləyaqətli həyatın əxlaqı kimi qəbul edir. Burada Məhəmməd Peyğəmbər ləyaqətlilik ideali kimi təqdim edilir, onun dünyəvi təbiətli olduğu qəbul edilir, axirət dünyası ilə əlaqələri arxa planda qalır. Şüaləşmədə isə məhz bu əlaqələr ön plana çıxarılır. Şüaləşmədə Məhəmməd Peyğəmbər axirət dünyasının bu dünyadakı təcəssümü kimi təqdim olunur, özü də bu təqdimat təkcə Məhəmməd Peyğəmbərin özünə deyil, onun bütün nəslinə aid edilir. Şüaləşmə axirət dünyasına olan marağı, ilk növbədə şəhər mədəniyyətinin “hər kəs yaxşı əməllərinə görə mükafatlandırılmalı, pis əməllərinə görə cəzalandırılmalıdır” ideali ilə bağlıdır. Bu idealdə aşkar ifadə olunan həyatı determinizm elmin istinad etdiyi nəzəri determinizmdən, yəni

²² *Yeri gəlmişkən qeyd oluna bilər ki, islamın tarixi təkamülündə olduğu kimi xristianlığın da tarixi inkişaf prosesində dini şüur sosial təşkilatlaşmanın xarakterinə uyğunlaşmışdır. İcma şüurunun beləcə iki istiqamətdə özgələşməsi Avropada da müşahidə olunmuşdur. Alman sosioloqu Maks Veber protestantizmin burjuva xristianlığı olduğu ideyasını irəli sürmüşdür və bu ideyanın geniş məntiqi mənzərəsini vermişdir. Veberin fikrincə, xristianlığın burjuvalaşması isə onu protestantizmə çevirmişdir. Lakin, burjuva mənzəli olduğunu, burjuva mühitində tərbiyə aldığı, burjuvanın bütün instinktlərinə və dəyərlərinə yaxın olduğunu döən-döənə xatırladan Veberin diqqəti xristianlığın katolisizm və ortodoksiya (provoslavye) kimi digər iri təriqətləri cəlb etmədiyindən onun konsepsiyası tamamlanmamış qalmışdır. Əlavə etmək lazım gəlir ki, əgər xristianlığın burjuvalaşması onu protestantizmə çevirdisə, cəngavərliyin xristianlaşdırılması öz ifadəsini xristianlığın katolikleşməsində tapmışdır. İslamın da tarixində oxşar dini təkamül nəzərə çarpır.*

səbəb və nəticə arasındakı münasibətlərin birmənalılığı prinsipindən daha fundamentaldır və nəzəri determinizmin real zəminini təşkil edir. Şiəlik bu dünya ilə axirət dünyasının münasibətlərini əməl və əvəz dünyalarının münasibətləri kimi qəbul etdiyindən Peyğəmbər nəslinin müqəddəsləşdirilməsi ilə əvəz (əcr) təkcə axirət xarakterli olmayıb, həm də dünyəvi səciyyəyə daşımağa başlayır.

Bu hal şəhər mədəniyyətinə və onun əsasında yatan analitik təfəkkürə təhtəşüur olaraq xas olan determinizm instinktini müəyyən qədər rasionallaşdırır və dünyəviləşdirir. Determinizm şiəlikdən fərqli olaraq sünnizmin ruhuna yaddır. Burada mükafatlanma xatirinə edilən əməl və eyni zamanda, cəzalandırılma qorxusundan edilən əməlsizlik əslində təqdir olunmur. Ləyaqətli həyat əxlaqının təəcəssümü kimi qəbul edilən hekayətlər (Sünnə) sünnilikdə, Peyğəmbər nəslinin axirət dünyası ilə bağlılığını əks etdirən rəvayətlər (Əxbar) isə şiizimdə mütləqlik statusunu kəsb edir. Şiəlik Allahı Peyğəmbər nəslinin vasitəsi ilə insanlara yardımçı olmağa çağırır, sünnilik insanları müsəlman əxlaqına tabe etdirməklə ləyaqətləndirməyə səy göstərir.

Əməl və əcr arasındakı birmənalı münasibətlər, ümumiyyətlə, təsir və əks-təsir arasındakı birmənalı münasibətlərin xüsusi halı kimi qavranıldıqca isə şiəlik teizmdən deizmə doğru təkamül edir.

Teizm ilkin müsəlmanlığın ifadəçisidir. Teizm üçün Allahın transsendental anlaşılması səciyyəvidir: Allah mütləq olaraq dünyanın sərhədləri xaricindədir, mütləq olaraq dünyadan kənardır, dünyanın fəvqündədir. Allah vahiddir, təkdir, mütləqdir, əbədidir, əzəlidir, yaradılmayan və yaradandır, qüdrətlidir. Allah istənilən dünyaları yaratmaq, idarə etmək və məhv etmək qüdrətinə malikdir, mütləq olan, əzəli olan, əbədi olan yalnız Allahdır, Allahdan başqa hər şey onun yaradıcılıq məhsuludur, fanidir. Deizmdə isə Allah dünyanın yaradıcı başlanğıcı kimi qəbul edilsə də, dünyanın bilavasitə idarə olunması Allahdan daha çox, qanunlara şamil edilir. Deizm belə hesab edir ki, Allah dünyanı yaradarkən onu idarə edən dəyişməz qanunları da yaratmışdır və dünyanı bilavasitə idarə edən Allahın indiki anda fəaliyyət göstərən aktual iradəsi deyil, vaxtilə yaratdığı prinsiplərdir, qanunlardır. Deizm birbaşa və ya dolayısı yolla materializmlə çuğlaşır.

Həyati materializm, yəni maddi sərvətlərin mənəvi sərvətlərə nisbətən üstünlüyü instinkt şiiəlikdə, nə qədər paradoksal görünsə də, güclüdür. Bu instinkt, dünyanın determinist anlaşılma sərhədlərinin genişləndirilməsi ilə ödənilir və yalnız bir müddət deizm prinsipi vasitəsi ilə ört-basdır edilir.

Həyati determinizmin tarixi təkamülü nəzəri determinizmin mütləqləşdirilməsi ilə tamamlandığı halda, həyati materializmin tarixi təkamülü də materializmi bir ontoloji prinsip olaraq tamamlamalıdır.

Sünnizmdə isə həyati materializm instinkti, şiizmdən fərqli olaraq, son dərəcə zəif inkişaf etmişdir. Sünnizmin bu dünyaya bağlılığı ilə onun həyati materializmə qarşı etinasız münasibəti arasındakı ziddiyyət öz həllini cəbrilik təlimində tapır və teizmdən panteizmə keçidlə ifadə olunur. Cəbrilik fəlsəfəsinə bir qədər sonra qayıdırıq. O ki, qaldı, panteizmə, panteizm Allahı dünyanın immanent mahiyyəti, yəni dünyaya daxilən xas olan mahiyyət kimi tanıyır. Panteist dünyagörüş sahibi dünyanın mütləq mahiyyətinin, Allahın bir zərrəsini öz içərisində, öz daxili mahiyyətində, öz ürəyinin həqiqət çırpıntılarında, qəlbinin haqq səsinə görür və qəbul edir.

Sünnilik də şiəlik kimi icma şüuruna və uyğun olaraq, ilkin və həqiqi müsəlmanlığa ziddir. Eyni zamanda, sünnilik də, şiəlik də həm həqiqi cəngavər, həm də həqiqi şəhərli dünyaduyumuna da müəyyən mənada əksidir. Əmir Teymur həqiqi cəngavər idi, amma əslində həqiqi müsəlman deyildi, Ömər Xəyyam həqiqi şəhərli idi, amma, əslində, müsəlman deyildi. Belə ki, həqiqi şəhərlilik determinizm prinsipinin mütləqləşdirilməsinə istinad etdiyindən elmi, həqiqi cəngavərlik isə spiritualizm prinsipini, Dünyanı Dünya Ruhundan çıxış edərək izah etməni mütləqləşdirdiyindən panteizmi öz həqiqi dünyaduyumu kimi qəbul edir. Sünnilik ilkin müsəlmanlıqla panteizm, şiəlik isə ilkin müsəlmanlıqla dünyəvi, deterministik elm arasında mövqe tutur.

Belə bir məqam diqqəti son dərəcə özünə cəlb edir. Məhəmməd Peyğəmbərin elmlə bağlı bir sıra qiymətli kəlamları dillər əzbəridir. Peyğəmbər alimin mürəkkəbini şəhidin qanına bərabər tutsa da, bircə saat elmlə məşğul olmanı uzun illər ərzində ibadətlə məşğul olmadan daha üstün hesab etsə də, Məhəmməd Peyğəmbər tərəfindən təqdir və tərənnüm olunan elm və alimlik fəaliyyəti heç də determinist xarakter daşımayıb, ilahi xarakter daşıyır. Bu elm öz diqqətini təbiət qanunlarının dərk olunmasına deyil, daha çox ilahi iradənin dərk olunmasına yönəldir. Dini elm dünyanı hərəkətə gətirən başlanğıcı ilahi iradədə, determinist və ya analitik elm isə - təbiət qanununda görür. Mirzə Fətəli Axundov bu elmlər arasındakı fərqi mənalandırarkən, əslində, şiəliyi onun məntiqi sonluğuna çatdırdı, həqiqi şəhərli dünyagörüşünün ifadəçisi olan determinist (analitik) elmə körpü saldı.

Şiəlik şəhər mədəniyyətinin ifadəçisi olduğundan, onun hökmranlılığı şəhərlilik ənənələrinin kifayət qədər inkişaf etdiyi və üstün olduğu şəraitdə mümkündür. Şiəliyin rəsmən banisi Əli İbn Əbu

Talibin məğlubiyyətinin başlıca səbəbi onda idi ki, şəhərlərin çiçəklənməsi cəmiyyətdə aparıcı rol tutacaq qədər inkişaf etməmişdi. Köçərlik və müharibə ənənələrinin hələ ki, üstünlüyü faktı hakimiyyətin Əməvilərə keçməsinə şərtləndirmişdi. Ömər və sünni sülaləsi hesab edilə bilən Əməvilərin hakimiyyəti cəngavər mədəniyyətinin inkişafı ilə, qlobal işğallarla, cihadla səciyyəvi idi. VIII əsrin ortalarında, Əməvi hakimiyyətinin sonlarına doğru Ərəb xilafətinin ərazisi Roma imperiyasının ərazisindən daha böyük idi. Xilafət Ərəbistanı, İrani, Orta Asiyanı, Hindistanın Şimali-Qərbinə, Suriyanı, Misiri, Fələstini, bütün Şimali Afrikanı və Pireney yarımadasını əhatə edirdi.

Şəhər mədəniyyətinin çiçəklənməsi və ön plana keçməsi ilə isə, şüaləlik və onun faktiki himayədarı olan Abbasilər müsəlman dünyasında hakim rol oynamağa başlayır. Mahiyyəti etibarlı ilə şüalə sülaləsi olan Abbasilərin hakimiyyəti şəhər mədəniyyətinin inkişafı ilə, məmur ordusunun artımı ilə, sənətkarlığın və ticarətin geniş vüsət alması ilə xarakterik idi. Abbasilərin hakimiyyəti illərində Bağdad, Bəsrə, Dəməşq və Qahirə kimi iri şəhərlərin bütövlükdə cəmiyyət həyatında həlledici rolu getdikcə daha çox artırdı.

Şəhərli ruhunun xəlifə sarayına hakim kəsilməsi şəhərli və cəngavər ruhları arasındakı mübarizədə cəngavər ruhunun bütün cəmiyyət miqyasında bir müddət məğlubiyyətini şərtləndirdi. Əgər cəngavər ruhunun sahibi olan Ömər bir xəlifə olaraq (634-644) haqqın və ədalətin müdafiəçisi idisə, dünyanın haqqa və ədalətə tabe etdirilməsi yolu ilə onun ləyaqətləndirilməsi üçün aparılan cihadın başında dururdusa, şəhərli ruhun sahibi olan Harun ər-Rəşid xəlifə olduğu illərdə (786-809) xilafət kimi nəhəng imperiyanın böyük problemlərindən o qədər uzaq idi ki, bekarçılıqdan və işsizlikdən darıxırdı, heç bir iş onu yormadığından yuxusu ərşə çəkilməmişdi, eyş-işrət məclisləri ilə, rəqslərlə, əyləncələrlə, işlə bağlı olmayan maraqlı söhbətlərlə, nağıllarla ömrünü "xoş" keçirmək istəyirdi. Xəlifəlik Harun ər-Rəşidin şəxsinə öz həqiqi təyinatına yadlaşaraq eybəcər bir şəkil almışdı. Əgər xəlifə Ömər özünü müsəlman aləminin dayağı və himayəçisi bilirdisə, hər bir müsəlmanı özünün qardaşı hesab edirdisə, xəlifə Harun ər-Rəşid özünü müsəlmanların ağası kimi hiss edirdi, müsəlman icmasını özünün rəiyyəti bilirdi, hər bir müsəlmanı özünün qulu hesab edirdi, müsəlmanlarla görüşən zaman onları özü qarşısında əyilməyə və alçalmaya məcbur edirdi. Nə Harun ər-Rəşidin özü, nə də onun oğulları - xəlifə əl-Əmin (809-813) və xəlifə əl-Mömin (813-833) əslində ruhən müsəlman deyildilər, bunu onların özləri daha gözəl hiss edirdilər. Buna görə də özlərinə qəlbən yaxın olan, şirin gələn, doğma olan həyat tərzinin əsaslarını qeyri-müsəlman

mənbələrində axtarırdılar. Belə bir mənbə olaraq ilk növbədə ərəbdilli mədəniyyəti yaradan bütün xalqların - ərəblərin, türklərin, farsların islamaqədərki mədəni irsi, həmçinin digər şərq xalqlarının - xüsusən hindlilərin və çinlilərin mədəniyyəti və Suriya vasitəsi ilə mənimsənilən qədim yunan mədəniyyəti çıxış edirdi.

IX əsrin əvvəllərində xəlifə əl-Möminün hakimiyyəti dövründə Bağdadda qeyri-müsəlman mənbələrinin öyrənilməsi üçün məktəblər və kitabxanalar yaradıldı, elmi cəmiyyət təsis edildi, tərcümə qrupu təşkil olundu. Aristotelin, Platonun, Hippokratın, Evklidin, Arximedın Ptolemeyin əsərləri də ərəb dilinə burada tərcümə edildi. Bağdad tədrisən dünyanın bir nömrəli elm mərkəzinə, daha doğrusu, deterministik elmin mərkəzinə çevrilirdi.

Əvvəllər əsasən, müsəlman olmayanlar, yəhudilər və xristianlar tərəfindən yerinə yetirilən bütün bu işlər ərəb zəminində də öz bəhrəsini verdi. **Əl-Kindi** ərəblərin ilk filosofu oldu. O, eyni zamanda, həndəsə, astronomiya, optika, meteorologiya, təbabət, psixologiya, musiqi ilə məşğul olmuş, qədim yunan mədəniyyətinin yayılmasında görkəmli rol oynamışdır.

Əl-Kindinin fəlsəfi əsərləri əsasən Aristotelin şərhli ilə əlaqədar yazılmış, öz məzmunu etibarlı ilə məntiqi və qnoseoloji problematikaya həsr olunmuşdur. Elmi idrakın üç mərhələsi haqqında əl-Kindi tərəfindən yaradılmış konsepsiya müsəlman aristotelizmi üçün böyük əhəmiyyətə malik idi.

Qeyd etmək istərdik ki, elmi idrakın üç mərhələsi haqqında əl-Kindinin irəli sürdüyü konsepsiya təkcə müsəlman aristotelizmi üçün deyil, həm də, ümumiyyətlə ümumdünya fəlsəfi proses üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirdi. XVIII əsr alman filosofu İmmanuil Kantın insanın idraki qabiliyyətləri ilə bağlı doktrinası IX əsr ərəb filosofu əl-Kindinin elmi idrakın üç mərhələsi haqqındakı konsepsiyası ilə nə qədər də uyuşur. Əl-Kindinin bu konsepsiyasında idrakın birinci mərhələsini məntiq və riyaziyyat, ikinci mərhələsini təbii elmlər, üçüncüsünü isə metafizika təşkil edir. Xatırladaq ki, İmmanuil Kant da insanın üç idraki qabiliyyətindən bəhs edir: hissiyyat, dərrakə və zəka. Kant düşünürdü ki, insan hissiyyat vasitəsi ilə riyaziyyatı, dərrakə vasitəsi ilə təbiətşünaslığı və zəka vasitəsi ilə isə metafizikanı yaradır.

Qayıdaq ərəb fəlsəfəsinə. **Ən-Nəzzam** müsəlman dünyasının gerçəkliyini, o cümlədən siyasi gerçəkliyini yunan təfəkkürü işığında mənalandırmağa çalışmış və səbəbdən idi ki, xilafəti onun islami köklərindən bütövlükdə qoparıb ayırmağa səy etmişdir. Heç də təsadüfi deyildir ki, Ən-Nəzzam belə hesab edirdi ki, dövlət işlərində elə heç bir dini qanun tətbiq olunmamalıdır.

Maraqlı bir cəhət: Ən-Nəzzam bu fikirləri söylədiyi zaman dövlət xalqın himayəçisi olmaqdan daha çox, onun istismarçısı idi. Ərəb fəlsəfəsi o zaman yarandı ki, xilafət müsəlman icması olmaqdan qalaraq bir ərəb imperiyasına çevrilmişdi, Abbasilər nəslinin genefondunda kifayət qədər fars qarışığı olsa belə.

Bütün bunlarla yanaşı, islam mədəniyyətinin bütün mövcudluq dövrü ərzində müsəlman əhalinin böyük əksəriyyəti icma mədəniyyəti prinsiplərini özündə daşımaqla ilkin müsəlmanlığa sadıq olmuşdur. İcma davranış prinsipləri burada müstəsna əhəmiyyətə malik idi. Müsəlman əhalinin əksəriyyəti şəhərli fərdiyyətçiliyinə və praqmatizminə heç cür uyğunlaşa bilmədiklərindən şübhələndilər. Bu insanlar eyni zamanda, köçəri sərtliyinə də heç cür uyğunlaşa bilmədiklərindən sünniləşmirdilər. Müsəlmanlığın hələ təşəkkülü prosesində qərarlaşmış düşüncə ənənələri öz mövcudluğunu və qüdrətini bu insanlar üçün saxlamaqda idi.

İslam fəlsəfəsi, əsasən həmin bu üç düşüncə axınının yataqları boyunca təkamül etmişdir.

Müsəlman cəngavər ruhunun fəlsəfi özünüdərkli IX əsr ərəfəsində islam dünyasının ziddiyyətli gerçəkliyi ilə bağlı təşəkkül tapmışdı. İslam dünyası daxilində cücərən və qol-qanad atan şəhərli praqmatizmi döyüşkən müsəlman ruhunu əlbəttə ki, əzirdi. Cəngavər təbiətli müsəlman ruhu özünü dərk və ifadə etməli və bununla da, öz dəyərliliyini və yaşama, mövcud olma hüququnu sübut etməli idi. Təəssüf ki, başsız oluğuna görə o, bunu praktik olaraq edə bilmirdi. Çünki xəlifə xilafət adlanan nəhəng sosial orqanizmin, obrazlı deyilsə, beyni və ürəyi deyildi, bəlkə də qanını soran bir mikrob idi. Cəngavər müsəlman ruhu öz yaşama haqqını öncə nəzəri olaraq sübut etməli oldu. Bu vəzifəni ilkin olaraq öncə xatırladılan *cəbrilik fəlsəfəsi* yerinə yetirdi. Cəbrilik öz mahiyyəti etibarlı ilə cəngavər ruhunun rasionallaşdırılmasından ibarət olduğundan, bu ruhun başlıca etiqaadı olan Tale kultunun mütləqliyindən çıxış edirdi, Tale kultunun fəlsəfi əsaslarını yaradırdı.

Tale ideyası cəngavər instinktlərinin universal izahı olaraq meydana gəlir. Cəngavər, ilk növbədə, ürəyinin haqq səsinə inanan kəsdir. Cəngavər ürəyin haqq səsinə *Talenin hökmünü*, *Səməvi İradəni* görür. Tale Dünya İradəsinin Dünya və İnsan üzərində diktəsini ifadə edir. Tale kultu, görünür, elə bu səbəbdən də, cəsarətliliyə xidmət edir. Həqiqətin gerçəkləşdiricisi olaraq insanın oynamamalı olduğu rol qabaqcadan müəyyənləşdiyindən, burada şərin və bədbəxtliyin xüsusi izahlarına ehtiyac qalmır.

Dünyanı hərəkətə gətirən həyat axını öz təcəssümünü *Taledə* tapmaqla cəngavər mədəniyyətinin mütləq dayağını və istinadgahını təşkil edir.

Cəngavər mədəniyyəti kişi əxlaqının dəyərlərinə söykənir, onun başlıca əxlaqi keyfiyyətləri cəsərət və ürəklikdir, ürəyin çağırışına inam və sədaqətdir. Cəngavər ağılna deyil, ürəyinə daha çox inandığından, onun üçün əməlin nəticəsi deyil, əməlin özü dəyərlidir. Əməldən doğula bilən nəticənin qorxusundan ürəyin səsinin boğulması cəngavər üçün yolverilməz olduğundan, Tale kultu cəngavər davranışının nüvəsini təşkil edir.

Cəngavər dəyərləri çərçivəsində rəiyyət yoxdur, burada heç vətəndaş da yoxdur, burada igidlər vardır. Burada varlı yoxdur, burada kasıb yoxdur, burada yalnız mərd və onun əksi olan namərd vardır. Burada mərd olmayan kəs insan deyildir. Cəngavər mədəniyyətinin dəyərləri çərçivəsində namərd insan kimi deyil, nəşə iyrənc bir əşya kimi qavranılır.

Cəbrizm şəhər mədəniyyəti tərəfindən arxa plana sıxışdırılmış mifologiyanın *Tale ideyasını* yenidən həyata qaytarır.

Cəbrilik şəhərli utilitarizmi ilə mübarizəyə girərək, onun mənən qırılmasına yönəlmişdi. Şəhərli ruhu özünü ifadə etmək yolu ilə özünü müdafiə etmək məcburiyyətində qaldı. Şəhərli ruhu ilə cəngavər ruhu arasındakı bu təfəkkür mübarizəsinin gedisində şəhərli ruhu da, cəngavər ruhu ilə birgə müəyyən qədər rasionallaşdırıldı.

Əgər cəngavər mədəniyyəti *Tale kultuna* istinad edirsə, şəhər mədəniyyəti *ağıl kultu* üzərində qurulur. Əgər *tale kultu* cəsərtliliyin dünyagörüş zəminini yaradırsa, *ağıl kultu* varlanmaya xidmət edir. Əgər *Tale kultu* döyüşçü ruhu ilə uyuşursa, *ağıl kultu*, müəyyən mənada tacir ruhu ilə uyuşur.

Şəhərli ruhu öz ilkin ifadəsini *qədərilik* təlimində tapdı. *Qədər* ərəb dilində, elə Azərbaycan dilində də, *tale* mənasını verir. Lakin, qədərilik təlimi, gözlənilmədi kimi, *tale ideyasının* müdafiəsinə deyil, əleyhinə yönəlmişdir. Qədərilik *tale ideyasının* əleyhinə öz arqumentlərini yönəldərkən, əslində, *iradə azadlığından* çıxış edirdi. Lakin, qədərilik təsdiqedicisi bir cərəyan olmayıb, təkzibedicisi bir cərəyan olduğu üçün şəhərli ruhunun ontoloji prinsiplərinin yaradılmasından daha çox, əks mövqeyin təkzib olunması ilə qayğılanırdı.

Şəhərli ruhunun ontoloji prinsiplərinin yaradılması daha çox başqa bir cərəyanda, *mötəzilə* cərəyanında baş verdi. Mötəzilə şəhərli təfəkkürünün ontoloji əsası olan *determinizm prinsipini* müəyyən qədər rasionallaşdırdı və mütləqləşdirdi.

Mötəzilənin banisi *Vasil İbn Əta* (700-749) qədərilikdə olduğu kimi tale kultunu təkzib edir, lakin qədərilikdən fərqli olaraq tale ideyasının əleyhinə şüurlu olaraq iradə azadlığını qoyurdu. Mötəzilədə şəhər mədəniyyətinin azadlıqsevərlik meyilləri aşkar olaraq duyulur. Mötəzilə azad insan zəkasını hətta əxlaqın da ən yüksək meyarı hesab edirdi. Burada əxlaqın mənbəyi ilahi vəhydən daha çox, insanın iradə azadlığında axtarılır. Mötəzilədə əxlaqın ilahi mənsəyi əslində inkar edilir, insani zəka onun meyarı kimi qəbul olunur. İnsan davranışının əsası müqəddəs yazılarda deyil, dünyəvi prinsiplərdə axtarılır. Hətta Quranın əzəli olması belə inkar edilir. Mötəzilə tərəfdarları - mutazililər - dini ehkamların mütləqliyini qəbul etməyib, əksinə, zəkanın, ağılın qüdrətini etiraf etdiklərindən, yalnız zəkanın önəmliyini tanıdıqlarından ilk müsəlman rasionalistləri kimi çıxış etmiş olurdular.

Zəkanın qüdrətinə olan inam iki fəlsəfi cərəyanın əslində şərikli başlanğıcını təşkil edir. Birinci istiqamət cəngavər dünyaduyumunun və onun zəminində formalaşmış aristokratizmin rasionallaşdırılmasından ibarətdir. Həmin istiqamət insan zəkasını fəvqəlbəşər və fəvqəltəbii zəkanın təzahürü kimi başa düşür, insan zəkasının kamilliyini ilahi zəkaya uyğunluq dərəcəsinə görür. İnsan zəkasının qüdrətindən çıxış edən digər istiqamət isə praqmatik cərəyan idi. Zəka burada insanın dünyadan faydalanma vasitəsi idi və bu zəmində də qiymətləndirilirdi. Praqmatik zəminli zəka kultu əslində analitik təfəkkürün insan qarşısında duran bütün problemləri həll edə biləcəyinə olan inam idi.

Mötəzilənin yaranması və tərəqqisi Əməvilərin hakimiyyəti illərinin ikinci yarısına təsadüf edir və bu illərdə şəhər mədəniyyətinin kifayət qədər inkişaf etdiyini ifadə edir. Mötəzilə, əslində, Abbasilərin hakimiyyəti üçün mənəvi zəmin hazırlayırdı.

Deterministik fikir ənənələrinin möhkəmlənməsi, əlbəttə ki, ateizmlə nəticələnməli idi və bu, *İbn əl-Rəvandinin* şəxsində baş verdi.

Ateistləşmə müsəlman aləmində mutazililərə və onları dəstəkləyən xəlifə sarayına qarşı gizli bir nifrət doğurdu. Bəlkə də bu nifrətdən qorxan xəlifə əl-Mütəfəkkil (847-861) mötəziləçiləri - əl-Kindini, İbn əl-Rəvandini daha himayə edə bilmədi. Bu insanlar hər tərəfdən təqiblərə məruz qaldılar və belə bir şəraitdə də mötəzilənin və ümumiyyətlə, dünyəvi fəlsəfənin inkişafı bir müddət səngidi.

Bu dövrdə eyni zamanda islam dini doqmatikasının rasionallaşdırılmasına ehtiyac yaranmışdı. Həmin bu ehtiyac isə ortodoksal islam sxolastikasını formalaşdırdı. Ərəb fəlsəfəsinin əsas istiqamətlərindən biri olan *kəlam* təlimi belə bir sxolastika idi. Dini

həqiqətlərin mütləqləşdirilməsi kəlamın özəyini təşkil edir. Bu təlimin tərəfdarları - mütəkəllimlər - özlərini mötəzilə tərəfdarlarına qarşı qoyurdular.

Kəlam ortodoksal islam sxoastikası olaraq özünün ilkin formasında, protofəlsəfi səviyyədə VIII əsrin başlanğıcında Misirdə meydana gəlmişdi. 908-ci ildə isə kəlamın *əşərilik* adlanan bir qolunun da əsası qoyuldu. Bu vaxta kimi mötəzilə nümayəndəsi kimi tanınan *Əbü-l-Həsən Əşəri* həmin il mötəziləni bir günah kimi etiraf etdi, təntənəli surətdə tövbə edərək ondan üz döndərdi, «mötəzilə çirkəbi»ndən təmizləndiyini bildirdi. Lakin, Əşəri öz keçmişinin üstündən tamamilə xətt çəkə bilmədi. O, mötəzilə üçün səciyyəvi olan rasionalizmi dinə gətirdi. Heç də təsadüfi deyildir ki, Əşəridə Quranın da Allah qədər mütləq, əbədi və əzəli olduğu fikri irəli sürülür.

Əşərizmdə şəhərli rasionalizmi aşkar olaraq duyulur. Əgər mötəzilə başlıca olaraq tacir dünyaduyumunun nəzəri ifadəçisi idisə, əşərilik daha çox dövlət məmuruna xas olan dünyaduyumu ifadə edirdi.

İctimai həyatda məmurun oynadığı rolun əhəmiyyəti artdıqca müsəlman aləmində bu rolun ən uğurlu ifadəsi olan fars fenomeninin də cəmiyyətdə əhəmiyyəti və rolu artırdı. Bağdadda siyasi hakimiyyətə əslində *büveyhilərin*, Orta Asiyada isə *samanilərin* sahib olması fars fenomeninin və bununla bağlı olaraq şəhərli təfəkkür tərzinin islam cəmiyyətində əhəmiyyətinin artmasından xəbər verirdi.

Əşəriləyin təkamülü büveyhilərin hakimiyyətə doğru irəliləyişi ilə paralel baş verirdi. Səciyyəvidir ki, əşərilik Quranı müsəlman əxlaqının bir rasionel kodeksi olaraq qavramış və onu Allahın yaratdıqlarından, sadəcə olaraq, biri kimi deyil, Allahın özünün təəcəssümü kimi qəbul etmişdir.

Ümumiyyətlə, götürüldükdə isə, əgər mötəzilə təliminin davamçıları dini əhkamların mütləqliyini qəbul etməyib, əksinə dünyəvi şüuru mütləqləşdirildisə, ortodoksal təlimin tərəfdarları dini şüuru mütləqləşdirildilər.

Fərab müsəlman təfəkkürü meydanına belə bir tarixi şəraitdə çıxdı.

Fərab dövlət məmuru ailəsindən idi. Onun özü də bir dövlət məmuru idi. Odur ki, Fərab daha çox bir dövlət məmurunun dünyaduyumunu rasionallaşdıran fəlsəfə yaratdı. Aristotelin fəlsəfəsi elə bu səbəbdən də Fərabiyə yaxın idi.

Fərab deyirdi: Əgər mən Aristotelin zamanında dünyaya gəlsəydim, onun ən gözəl şagirdlərindən biri olardım.

O, hələ sağlığında ikinci müəllim (Aristoteldən sonra nəzərdə tutulur) adlandırılırdı.

Fərabî həm də türk təfəkkürünü təmsil edirdi. Görünür elə bu səbəbdən də Fərabinin elmi fəaliyyətində təkcə şəhərli ruhunun deyil, həm də cəngavər ruhunun rasionallaşdırılmasına meyl müşahidə olunur. Və bu meyl aristotelizmdən platonizmə üzvi bir keçidlə öz ifadəsini tapır. Fərabî dünyanın Platon tərəfindən yaradılmış ümumi mənzərəsini Aristotelin məntiqi ilə vahid bir dünyagörüş çərçivəsində birləşdirməyə çalışmış və müəyyən mənada öz məqsədinə nail olmuşdur. Fərabî yunan fəlsəfəsinin özündən əvvəlki şərhçilərindən fərqli olaraq müsəlman dünyasına Platonun və Aristotelin təkcə əsərlərini və sözlərini deyil, həm də onların ruhunu gətirdi.

Bu hal Fərabinin estetik baxışlarında özünü daha qabarıq bir şəkildə göstərir. Fərabî yazırdı: hər hansı bir predmetin gözəlliyi, doğrudan da, onun mahiyyətinin reallaşması və kamilliyə nail olmasıdır.

Bu fikir həddindən artıq platonik görünür. İndi isə Fərabidən daha bir səciyyəvi sitat: “Ahəng və simmetriya isə gözəlliyin obyektiv əsaslarıdır”

İndi isə Fərabinin estetikasının aristotelist mənbələri barədə. Fərabî yazırdı: “Aristotelin tamamilə doğru deyirdi. Sənətin və bədii yaradıcılığın əsasında, həqiqətən də, təqlid dayanmalıdır.” Fərabî Aristotelin bir ardıcılı olaraq gözəlliyə atributiv nöqtəyi-nəzərdən yanaşırdı. Fərabî belə hesab edirdi ki, sənətkar öz təxəyyülünü sayəsində ümumi ideyaları vahid nümunələrdə təcəssüm etdirir. Fərabî də Aristotel kimi incəsənətə əsasən katarxik nöqtəyi-nəzərdən baxırdı. Bu hal xüsusilə onun musiqiyə dair baxışları üçün səciyyəvi idi, musiqi həm mənəvi-təmizləyici, həm də tibbi-müalicəvi əhəmiyyətə malikdir. Buradan həmçinin incəsənətdən pragmatizmə və utilitarizmə də bir çıxış sezilir.

Fərabî Aristotelin bir ardıcılı olaraq həm də nəzəriyyəçiliyə, məntiqçiliyə, logistikaya meyli idi, o, cümlədən də estetikaya, incəsənətə musiqiyə baxışlarında da. Musiqi haqqında elm, hər halda, bütövlükdə iki yerə bölünməlidir: birincisi – musiqi haqqında təcrübi elm və ikincisi isə – musiqi haqqında nəzəri elm. Musiqi haqqında təcrübi elmin vəzifəsi təbii səs (boğaz, dil, dodaq, səs telləri) və ya müxtəlif sənət alətlərinin köməyi ilə hissi şəkildə qavranıla bilən melodiyaaların yaradılmasından ibarətdir. Musiqi haqqında nəzəri elmə gəldikdə isə onun məqsədi ahəng və melodiya haqqında insana bilik verməkdən, melodiyanı doğuran amillərdən bəhs etməkdən ibarətdir.

Fərabî həm şəhərli, həm də cəngavər instinktlərinin özündə daşdığından həm Platona, həm də Aristotelə qarşı simpatiya duyurdu. Özünün həyatı instinktlərini onların hər ikisinin fəlsəfəsinin dilində anlama və ifadə edə bilirdi. Ayrıılıqda götürüldükdə isə, Platon zadəgan

instinktlərinin, Aristotel isə məmur instinktlərinin ifadəçisi idi. Ərəb-müsəlman fəlsəfəsində cəbrilik təlimi, elə bu səbəbdən də Platona, əşərizm isə Aristotela yaxın idi.

Cəbrilik sünnizmin ifadəçisi olduğu kimi əşərizm həmçinin də qədərlik və mötəzilə öz mahiyyəti etibarı ilə şiiyənin ifadəçisi idi c Həm sünnizmdə, həm də şiiizmdə müsəlman icmasının fundamental yaşayış prinsipləri təhrif olunur. Şiiizm icma prinsiplərini *cəmiyyət prinsiplərinə*, sünnizm isə *tayfa prinsiplərinə* transformasiya edir.

Şiiilik şəhərlərin çiçəklənməsi prosesində, sünnilik cihad zamanı güclənir, öz əhəmiyyətini artırır. Hər iki halda icma prinsipləri sıxışdırılır. İslam icmasının nəzəri özünüdərkli icma prinsiplərinə həsrət duyğusu üzərində qərarlaşır.

Müsəlman icma şüuru Əməvilərin timsalında sünniliyin hökəmrənliyinə müxalif olduğu qədər, Abbasilərin timsalında şiiyənin hökəmrənliyinə müxalif idi. Xaricilik isə ilkin müsəlmanlığın sünnizmə qarşı, başqa sözlə, icma mədəniyyətinin cəngavər mədəniyyətinə qarşı mənəvi müxalifətinin ifadə edirdi. Müsəlman icma şüurunun Abbasilər dövrünə təsadüf edən tarixi formaları ilkin müsəlmanlığın şiiizmə qarşı, başqa sözlə, icma mədəniyyətinin şəhər mədəniyyətinə qarşı əksliyi və bərişməzliyi ilə şərtlənirdi.

Müsəlman icma şüurunun tarixi təkəmlünün hər bir dövründə icma əxlaqı əsasən onun mütləq ilahi mənşəyi fonunda səciyyələndirilmişdir. Müsəlman davranış kodeksinə Allahın iradəsinin ifadəçisi olmaqla ilahi mahiyyət şamil edilmişdir.

Lakin, əlbəttə ki, istisnalar da olmuşdu. Xürrəmilik də islam dünyasının icma prinsiplərinə həsrətindən yaranmışdı.

İslam aləmində öz təcəssümünü tapan icma şüuru bir qayda olaraq, ilahi fonda səciyyələndirilmişdir. Xürrəmilik, əlbəttə ki, artıq qeyd olunduğu kimi, istisna təşkil edirdi. Əgər Məhəmməd Peyğəmbərin başçılığı altında Mədinədə mövcud olan müsəlman icması ilkin müsəlmanlığın birinci tarixi təcəssümü idisə, əgər xaricilik onun ikinci tarixi təcəssümü idisə, xürrəmilik icma şüurunun qeyri-islami zəmində ifadəsi oldu.

Qeyd etmək istərdim ki, icma şüuru, əlbəttə ki, islamdan daha öncə də mövcud idi. İslamdan öncə mövcud olan icmaçı şüur, məsələn, məzdəkizm formasında öz ifadəsini tapmışdı. İslam icma şüuruna müəyyən monoteist dini məzmun verdi. Mədinə icmasını yaşadan ilkin prinsiplər də, xaricilik də, xürrəmilik də icmaçı ruhun müxtəlif təzahürləri idi. Xürrəmizmdə icma şüurunun müsəlman kontekstində qopub ayrılması həm də, ondan irəli gəlirdi ki, müsəlman əxlaqını qoruyub saxlamalı olan, onun keşiyində durmalı olan ruhani təbəqəsi öz səmimiyyətini itirmişdi. Bu hal müsəlman

icmasının mərkəzi olmalı olan Bağdadda özünü daha aşkar şəkildə göstərirdi. Bağdadlı **Əbu Abdullah əl-Mühasibi** Allah qarşısında səmimiyyəti ruhanilərin ikiüzlülüyünə və zahiri möminliyinə qarşı qoyur və bu əsasda da insanın əməlləri ilə onun ülvî arzuları arasındakı münasibətlərin insanın özü tərəfindən müşahidə oluna bilməsi problemini öz nəzəriyyəsinin əsasına qoyur.

Bu problem həm də **sufizmin** qayəsini təşkil edirdi. Sufizm də ilkin olaraq icma şüurunun ifadəçisi olaraq meydana gəlmişdi. Sufizm təliminin daşıyıcıları sufilər adlanırdılar. Sufilər dərviş dəstələrində, müxtəlif icmalarda, ordenlərdə birləşərək, kənd-kənd, şəhər-şəhər gəzir, öz ideyalarını yayırdılar.

Sufizmdə rasional idrak metodlarının inkarı, asketizm, fəhm üstünlük təşkil edir.

Qeyd edilməlidir ki, icma şüuru sufizmin şəxsində özünün yeni mərhələsinə başlasa da, sufizm bütövlükdə yalnız icma şüurunun ifadəçisi deyildi. İcmaçı yönümlü sufizmlə yanaşı sonradan qeyri-icmaçı yönümlü sufizm də formalaşacaqdı.

İcmaçı yönümlü sufizmin ən parlaq ifadəçisi **Cüneyd Bağdadi** idi. Heç də təsadüfi deyildi ki, Cüneyd Bağdadi sufilərin həm də ən nüfuzlularından idi, *seyyid ət-taifə (sufi tayfasının ağası)* adlandırılmışdı.

İcmaçı yönümlü sufizm Allahı dərk edərək həqiqətə çatan insanların birliyinə can atırdı və bununla da, müxtəlif *sufi ordenlərini*, müxtəlif *icmaları* yaradırdı. Sonradan sufizmin başqa yönümü - zadəgan yönümü formalaşdı.

Əgər sufizmin icmaçı yönümü Allahın anlaşılmasında teizm mövqeyində, transsendental mövqedə dururdusa, sufizmin zadəgan yönümü Allahın mövcudluğunu panteist mövqedən mənalandırırırdı. Panteist mövqedən çıxış edən sufilər sufizmdə və ümumiyyətlə, teizm tərəfdarlarının antropomorfizminə qarşı çıxaraq Allahı təbiətin fəvqündə duran bir varlıq kimi deyil, bir Dünya Ruhu olaraq qəbul edir və əslində, bununla da, zadəgan dünya anlamını bərpa etmiş olurdular. Sufizmin zadəgan yönümü həqiqətə qovuşan insanı ən kamil varlıq hesab edir və kamil insanın simasında da Allahın özünün təəcəssümünü tapır. Zadəgan yönümlü sufizm Allahı kamil insan simasında gördüyündən, dünyanı zülmədən. xəstəlikdən, acliqdan, ədalətsizlikdən xilas etmək, dünyanı gözəlləşdirmək zərurətini məhz kamil insanın missiyasına aid edir.

Bəxtiyar Vahabzadə bu fikri bir vaxt çox gözəl ifadə etmişdi:

*Nəsimi söylədi: Allahdır insan,
Onun qüdrətilə dünya bir zaman*

Zadəgan yönümlü sufizmin ilk nümayəndəsi *Həllac* oldu. Onun güclü ruhi həyəcan vəziyyətində işlətdiyi «Mən haqqam» («Ənə əl-həq») ifadəsi zadəgan yönümlü sufizmin çıxış nöqtəsi oldu.

Həllac insani təbiətin ilahi təbiətdən yalnız yenilik və əzəlilik sarıdan fərqləndiyini söyləyirdi. Qurana insani təfəkkürün məhsulu olan bir əsər kimi baxaraq «Mən də beləsini yaza bilərəm», - demişdi.

Həllac özünün bu düşüncələrini bir qədər yumşaq desəydi, cəmiyyət bu qəbildən olan fikirləri qəbul etməyə demək olar ki, hazır idi. Lakin, Həllac bu fikirləri son dərəcə kəskinliklə söyləyirdi və bu səbəbdən də həbs edildi və edam olundu.

Bəsrə şəhərində yaradılan *Saflıq qardaşları* adlı bir cəmiyyət Həllac tərəfindən söylənilən mülahizələrə bənzər mülahizələri gizli də olsa son dərəcə aydınlıqla ifadə etdi. *Saflıq qardaşları* cəmiyyəti üzvlərinin hazırladıqları dörd cilddən ibarət əsər²³ bütöv bir ensiklopediya idi.

Lakin *Saflıq qardaşlarının* təqdim etdikləri bu ensiklopediya zadəgan ruhundan daha çox şəhərli ruhunu ifadə edirdi.

Saflıq qardaşlarının ensiklopediyası bir də onunla səciyyəvi idi ki, bu ensiklopediyada orijinal elmi təfəkkürün nəticələrindən daha çox, müxtəlif xalqlar tərəfindən, hətta müxtəlif dillərdə yaradılan faktiki elmi material toplanmışdı.

İslam aləmində şəhərli ruhunu ifadə edə bilən ilk orijinal elmi fikrin yaradılması missiyası Fərabidən sonrakı bu dövrdə *İbn Sinanın* və *Birünün* üzərinə düşdü.

İbn Sina da həmçinin təkcə filosof deyil, eyni zamanda, həkim, astronom, geoloq, siyasətçi, şair, zooloq və musiqiçi olmuşdur. O, yüzdən artıq əsər yazmışdır. Onun tərəfindən yaradılmış «Təbabət kanonu» isə daha məşhur olmuşdur. Bu əsər Qədim Yunanıstanda, müsəlman dünyasında və Hindistanda əldə olunmuş tibbi məlumatları özündə birləşdirmiş və XVII əsrə qədər Şərq və Qərb təbibləri üçün başlıca vəsait olmuşdur. Əsas fəlsəfi əsərləri isə aşağıdakılardır: «Göstərişlər və qeydlər kitabı», «Ədalət kitabı» və «Bilik kitabı»

İbn Sinanın fəlsəfi əsərləri içərisində ən məşhuru olan «Bilik kitabı» klassik fars dilində yazılmışdır. İbn Sina farsdilli fəlsəfənin əsasını qoymuşdur. İbn Sinaya kimi əsasən pəeziya dili olan fars dili (Rudəki) İbn Sinanın qələmi ilə həm də fəlsəfə dili oldu.

²³ Riyazi elmlər (1), Təbiət elmləri (2), Əqli-nəfsani elmlər (Metafizika, 3), İlahi-qanuni və dini-şəri elmlər (4).

İbn Sina fəlsəfəni iki qola - nəzəri və əməli qollara - ayırır: onun fikrincə, nəzəri fəlsəfə həqiqətin, əməli fəlsəfə isə dünyəvi nemətlərin əldə olunmasına xidmət edir. Onların hər ikisi məntiqdən qidalanır. Məntiq isə idrak vasitəsi, təfəkkür aləti kimi başa düşülür.

İbn Sina məntiqi təfəkkürə və elmi idraka nə qədər bağlı olsa da, həyatın estetik aspektlərinə də biganə deyildi. Bunu ən azı ondan görmək olar ki, o, farsdilli poeziyanın Rudəkiddən sonrakı ikinci nümayəndəsi hesab olunur. Lakin, burada da rəşaral aspekt emosional, estetik aspektlərə nisbətən daha önəmli idi.

Bundan da daha çox deyilsə, İbn Sina həyatın emosional formalarını rəşaral formaların bir zahiri ifadəçisi kimi görürdü. Bununla bağlı iki xarakterik nümunəyə diqqət yetirək. Bu nümunələrin birincisi İbn Sina tərəfindən poeziyaya verilmiş təriflə bağlıdır. Beləliklə, poeziya - təxəyyül təsir edə bilən və bir-biri ilə uyuşan, oxşar, eyniözlü, təkrarlanan ritmlərdən qurulan bir nitqdır. İkinci nümunə isə musiqinin mənşəyi ilə bağlıdır: Musiqi – insani nitqin intonasiya zənginliyindən doğulmuşdur. Diqqət yetirin: insanlar yaltaqlanarkən səslərini necə aşağı salırlar, başqalarını hədələyərkən və ya qürur nümayiş etdirərkən isə səslərini necə ucaldırlar. Səsin modulyasiyası insanın əhvali-ruhiyyəsinin dəyişməsinə təqlid edir və tədricən müstəqil dəyərə malik olaraq musiqini yaradır.

Lakin estetikaya, emosional düşüncə tərzinə İbn Sinanın göstərdiyi maraq əsasən onun özü üçün səciyyəvi idi, onun yaratdığı məktəb İbn Sinadan əsasən rəşaral momentləri, bir qədər kəskin deyilsə, quru məntiqiliyi götürdü.

İbn Sinanın şagirdləri və davamçıları arasında *Bəhmənyar* da müəyyən yer tutmuşdur. Onun bir sıra əsərləri dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır: «Təhsil kitabı», «Metafizika elminin mövzusunda dair traktat», «Mövcudatın mərtəbələri» adlı əsərlər Bəhmənyar irsinin öyrənilməsində daha mühüm əhəmiyyətə malikdir.

İbn Sina və onun ardıcılıarı elmin məqsədini dünyəvi nemətlərin əldə olunmasında görürdülər. Bu isə əlbəttə ki hər şeydən öncə ondan irəli gəlirdi ki, İbn Sina da, onun şagirdləri də, həmçinin elə Biruni də şəhərli ruhunun ifadəçisi idilər.

Şəhərli ruhunun hökmranlığı hökmdar aristokratizminin zəiflədiyi dövrlərdə müşahidə olunmuşdur. Əgər müsəlman dünyasında şəhərli ruhunun hökmranlığının birinci tarixi mərhələsi Əməvi rühunda daşınan aristokratizmin tükənməsi ilə meydana gəlmiş, qədərlik və mötəzilə fəlsəfələrini ön plana çıxarmışdısa, əl-Kindi – Ər-Razi - əl-Fərəbi – İbn Sina - Biruni – zənciri üzrə inkişaf edən ikinci tarixi mərhələ Abbasi hakimiyyətinin zəifləməsi və taqətdən düşməsi

ilə başlamış, qüdrətli səlcuqilərin meydana çıxması ilə isə başa çatmışdı.

1055-ci ildə səlcuqilərin Bağdadı tutması ilə bağlı şəhərli ruhunun fəlsəfi təkamülü Pireney yarımadasına, Müsəlman dünyasının Bağdaddan sonra ikinci elm mərkəzi olan Kordovada davam etmişdir. Bu təkamül əsasən məşşailik təlimi zəminində baş verirdi. Ərəb-müsəlman fəlsəfəsində özünə geniş yer tapmış aristotelizm, peripatetizm *məşşailik* adlandırılırdı. Kordovada aristotelizmin müsəlman dünyasındakı inkişafının ikinci istiqaməti - qərb istiqaməti öz həyatına başlayır. Əgər şərq aristotelizm əsasən əl-Kindinin, əl-Fərabinin, İbn Sinanın adları ilə bağlı idisə, qərbi aristotelizm başlıca olaraq İbn Bəccanın, İbn Tüfeylin və İbn Rüşün adları ilə bağlı olmuşdur.

O dövr Avropasının müsəlman mənşəli filosoflarını xristian mənşəli həmkarlarından fərqləndirən ən əsas cəhət onlara xas olan azadfikirlilik idi. Bu isə ilk növbədə müsəlman aləmində şəhərlərin yüksəlişi, ticarətin genişləndirilməsi ilə əlaqəli idi. Ərəb filosoflarının əsasən həkim, əl-kimyacı, astroloq kimi sosial funksiya daşımaları onların empirik biliyə və təbii elmlərə daha çox meyilli olmalarını şərtləndirirdi. Bu dövrün xristian mənşəli Avropa filosofları isə din xadimləri idilər.

Bir daha səlcuqilərə qayıdaq. Məmur kütləsinin artımı ilə bağlı Səlcuqi imperiyası öz tarixi inkişafının elə dövrünə qədəm qoymuşdu ki, artıq tək cəngavər instinktləri deyil, həm də məmur instinktləri mühüm siyasi əhəmiyyət daşıyırdı. Fars fenomeni türk fenomeni ilə, şəhərli ruhu cəngavər ruhu ilə gətdikcə daha çox eyni əhəmiyyətli olurdu. Cəngavər səlcuqi ruhunun zəifləməsi ilə müsəlman dünyasında şəhərli ruhunun hökmranlığının növbəti tarixi mərhələsi başlayır. Bu mərhələ daha çox *Ömər Xəyyamın* adı ilə bağlı idi. Ömər Xəyyam müsəlman dünyasında şəhərli ruhunun hökmranlığının simvolu oldu.

Ömər Xəyyam şəhərli hedonizminin ən parlaq ifadəçisi idi. Hedonizm isə, əlbəttə ki, səlcuqilərin cəngavər ruhuna bir o qədər də yaxın deyildi. Ömər Xəyyamın poeziyası da, elmi də köçəri-cəngavər mənşəli səlcuqilərə qarşı əslində müxalifət idi, amma bu, yalnız mənəvi müxalifət idi, siyasi müxalifət deyildi. Səlcuqi dövlətinə qarşı siyasi müxalifət isə *ismaililiyin* təmsalında formalaşdı.

İsmaililər mərkəzi Ələmut qalası olmaqla bir dövlət yaratdılar. Banisi və ilk hökmdarı (1090-1124) Həsən Səbbah olan bu dövlət əsasən şəhərlilərin - sənətkarların, xırda tacirlərin ictimai hərəkəti nəticəsində yaranmışdı.

İsmaililik şiə imamı Cəfər Sadıqın oğlu İsmayılın adı ilə adlandırılmışdır. İsmaililik şiizmin ümumi teoloji mülahizələrini

saxlasa da, burada Allah dərk edilməsi qeyri-mümkün olan transsendent şəxsiyyət kimi deyil, dünya ruhu kimi səciyyəlandırılır. Lakin ismailizm bütövlükdə panteist xarakterli deyildi. Panteizmin ümumiyyətlə, kamil insana aid etdiyi ləyaqəti ismailizm yalnız imama aid edir. Burada imam Dünya Ruhunu özündə daşdığından canlı Allah kimi qavranılır.

Səlcuqilər ismailizmin şiə ideologiyasına qarşı yeni bir sünni ideologiyasını yaratmalı idilər. Belə bir sünni ideologiyası sufizm zəminində **Qəzali** tərəfindən yaradıldı. Qəzali sufizmi mötədilləşdirdi və səlcuqilərin rəsmi fəlsəfəsinə çevirdi.

Qəzali sufizmində dərviş tərki-dünyalığı və ümumiyyətlə tərki-dünyalığı yox idi. Bu nöqtəyi-nəzərdən, məsələn, Əd-Dəhləvinin musiqi ilə bağlı düşüncələri ilə Qəzalinin musiqi ilə bağlı düşüncələrini müqayisə etmək maraqlı olardı. Əd-Dəhləvi yazırdı: musiqi, şer və s. dinləmək dinləyiciləri sanki sərxoş edir və onlara eyni ilə şərabin vurduğu ziyanı vurur, həssaslığı artırır, insanı zəiflədir, nəticədə isə korlayır. Qəzalinin mövqeyi isə bunun tamamilə əksinədir: Musiqi o kəslər üçün haramdır ki, onlar musiqidə bir şadyanalıq vasitəsinə görürlər. Musiqi o kəslər üçün halaldır ki, onları musiqi nəcabətə və allah yoluna səsləyir. Bu nöqtəyi-nəzərdən Qəzalinin fikirləri başqa bir ərəb mütəfəkkirinin fikirləri ilə son dərəcə səsləşir: Musiqi bir ilahi sirdir və yalnız seçmə adamlar üçün əlçatandır. Qəzali yazırdı: xoş musiqidə, gözəl melodiyalarda, ümumiyyətlə, qəbahətli bir şey görmürəm. Amma, məsələn, ondadır ki, onları kim və hansı niyyətlə dinləyir. Musiqi dinləməyi həddi-buluğa çatmamış gənclərə və ondan yalnız eyş-işrət vasitəsi kimi istifadə edənlərə qadağan etmək lazımdır. Gözəl musiqidən məqsəd güdmədən, fayda ummadan ləzzət alanlara onları dinləməyə icazə vermək olar. Kimdə ki, musiqi nəcib və yüksək hisslər, məsələn, müqəddəs yerləri ziyarət etmək, yaxud haqq uğrunda müharibədə iştirak etmək hisslərini oyadır, onların musiqini dinləməsi arzu olunandır.

Bu fikir vaxtı ilə Süleyman peyğəmbər tərəfindən söylənilənlərlə də müəyyən qədər uyuşur: “Abırsızın nəğmələrinə qulaq asmaqdansa, müdrikin öyüdlərini dinləmək daha yaxşıdır.” Qəzalinin və Süleyman Peyğəmbərin söylədikləri, əsasən, əxlaqi kontekstə aiddir. Ərəb təfəkkürünün inkişafı tarixində bu münasibətlərə məntiqi, filoloji baxımlardan, sənətsüənəşlik baxımından, müasir dillə daha yığcam olaraq daha dəqiq deyilsə, kulturoloji yanaşmalar da olmuşdur. Əl-Cahiz bununla bağlı bir fikir də irəli sürürdü, bu, konkret dilin özündən də asılıdır. Məsələn, ərəb nitqi fars nitqindən fərqləndiyi üçün ərəb nəğmələri spontan

improvizisiyalı xarakter daşıyır, bu da böyük ilhamın nəticəsidir. O, çox ciddi-cəhd olmadan yaranır. Şair öz nitqinin mövzusu üzərində özünü toplayırsa, elə bil, sözlər və fikirlər onun dodaqlarında öz-özünə yaranır. Oxşar mövqe əl-Əzzavi tərəfindən söylənilmişdir: Nitq sükutdan, şəfa xəstəlikdən üstün olduğu kimi, mahnı da nitqdən üstündür. Qəzali yazırdı: “Görünür, elə buna görədir ki, tək-cə hissi qavrayışın və təxəyyülün predmetləri deyil, həm də aqlın predmetləri gözəl ola bilər. Məsələn, gözəl xarakter, gözəl elm, gözəl həyat. Gözəlliyi, ümumiyyətlə isə, Qəzali ilahi kamilliyin bir ifadəçisi hesab edirdi.”

Qəzalinin fəlsəfəsi əlbəttə ki, müəyyən dərəcədə mistik təbiətli idi və üstəlik şüurlu olaraq da peripatetizmin rəşionalizminə qarşı yönəlmişdi. Qəzali aristotelizmə qarşı yönələn «Filosofların təkzibi» adlı xüsusi bir əsər də yazmışdı. Qəzalinin bu əsəri də öz növbəsində aristotelizm tərəfindən təkzib olundu. İbn Rüştin «Təkzibin təkzibi» adlı bir kitabı xüsusi olaraq bu məsələyə həsr olunmuşdu. İbn Rüşt burada Qəzali dünyagörüşünə, həmçinin də, bütövlükdə ortodoksal fəlsəfəyə qarşı çıxmış, dünyanın dərk olunması prosesində fəlsəfənin rolunu müdafiə etmişdir.

Müsəlman İspaniyasında, Əndəlisdə aristotelizmin ilk böyük nümayəndəsi olan **İbn Bəcca** (1077-1139) da, həmçinin özünün «Tənha adamın tədbiri və ya Zahidin həyat tərzii» adlı əsərində Qəzalinin mistikasına qarşı rəşionalizmi, dünyəvi elmi və peripatetik fəlsəfəni qoyurdu.

Qərbi aristotelizmin nümayəndəsi olan İbn Bəcca şərqə aristotelizmin nümayəndəsi olan İbn Sina kimi dövlət xadimi, şair, musiqiçi, astronom, riyaziyyatçı və təbiətşünas idi.

Ərəb-islam fəlsəfəsinin başqa bir nümayəndəsi artıq qeyd olunduğu kimi **İbn Tüfeyl**dir. İbn Tüfeylin dövrümüzə qədər gəlib çatmış yeganə əsəri isə «Yəzqan oğlu Həy» romanıdır. İbn Tüfeyl bu əsərində tənha adaya düşmüş insanın psixoloji yaşantılarını təsvir edir. İbn Bəcca İbn Sinaya bənzədilə bildiyi kimi, İbn Tüfeyl də əl-Fərabiyə bənzədilə bilər. İbn Tüfeyl əl-Fərabidə olduğu kimi aristotelizmin və platonizmin sintezinə nail olmağa çalışır. İbn Tüfeyl, həmçinin, müsəlman qərbinin digər peripatetiklərindən fərqli olaraq rəşionalizm prinsipinin sosial tətbiq məkanını da məhdudlaşdırır. İbn Tüfeylə görə, zəka yalnız seçmə insanlara aiddir, xalqı ənənəvi dini ruhda tərbiyə etmək gərəkdir.

İbn Tüfeyl ilahiyyat həqiqətlərinin iki yolla - fəlsəfi və dini yolla - əldə olunmasını mümkün hesab edir. Fəlsəfə əksəriyyət üçün əlçatmazdır. Quran isə ilahi həqiqətləri obrazlı formada təsvir edir. Elə

buna görə də, ilahi həqiqətlər məhz Quran vasitəsi ilə adamların əksəriyyəti üçün anlaşılıqlı olur.

Qərbi aristotelizmin ən böyük nümayəndəsi olan **İbn Rüş** isə belə hesab etmişdir ki, fəlsəfi və dini həqiqətlər bir-birindən asılı olmayıb, müstəqildir. Fəlsəfədə elə həqiqətlər vardır ki, ilahiyyat onları qəbul etmir və yaxud əksinə. İbn Rüşün bu müddəası sonradan ikili həqiqət və ya ikiqat həqiqət adlandırılmışdır.

İbn Rüş İbn Tüfeydən fərqləndirən ən mühüm cəhət onda idi ki, İbn Rüş platonizmdən çox uzaq idi. İbn Rüş antik fəlsəfənin avtoritetləri içərisindən yalnız Aristotelə bağlı idi. Müasirləri onun haqqında yazırdılar ki, Aristotel təbiəti, İbn Rüş isə Aristoteli izah etmişdir. İbn Rüşün özü yazırdı ki, Aristotelin təlimi insan idrakının sərhədi ilə hədudlandığından, o, ali və mütləq həqiqətdir. Aristotelin əsərlərinə İbn Rüş tərəfindən yazılan şərhlər peripatetizmin Qərbi Avropaya nüfuz etməsində mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur.

İbn Rüşün ,həmçinin, ikili həqiqətlə bağlı müddəası da Avropada son dərəcə məşhur idi. İkiqat həqiqət nəzəriyyəsi Avropada orta əsr təfəkküründən Yeni dövr təfəkkürünə keçid mərhələsində son dərəcə mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur.

Öz səlfləri kimi, həkim və astronom, riyaziyyatçı və hüquqşünas, şair, ilahiyyatçı və filosof olan İbn Rüş şəhərli dünyagörüşünün müsəlman Avropasında sonuncu böyük nümayəndəsi idi. Şəhərli dünyagörüşünün post-səlcuqi məkanında tanınmış nəzəriyyəçiləri isə **Siracəddin Urməvi** və **Nəsirəddin Tusi** oldu.

XII əsrin sonlarına doğru müsəlman ruhunun şəhərli yönümü uğurla inkişaf edirdi. Lakin bu sözləri müsəlman ruhunun cəngavərzadəgan yönümü haqqında söyləmək bir qədər çətinidir. Cəngavər müsəlman ruhu bu dövrdə həddindən artıq ölgünləşdiyindən müsəlman dünyasının özü xristian mənşəli Avropa cəngavərlərinin müdaxiləsinə məruz qaldı.

Lakin XI əsrin sonlarından XIII əsrin sonlarına kimi Avropanın müsəlman dünyasına qarşı səlib yürüşləri durğunluq içərisində mürğüləyən Qərbi çiçəklənməkdə olan Şərqlə üz-üzə qoydu. Müsəlman mədəniyyətinin təsiri Qərbi Avropada şəhər həyatının inkişafını canlandırırdı. Qərbdə ticarət və sənətkarlıq genişləniir, əmtəə-pul münasibətləri yayılmağa başladı. Avropa sənətkarları bir sıra bahalı parçalar toxumağı öyrəndilər. Natural təsərrüfat arxa plana keçir. Bir çox texniki yeniliklər - maqnit əqrəbi, barıt, su və mexaniki saatlar, kağız - Avropaya müsəlman dünyası ilə tanışlıq vasitəsi ilə daxil oldu. Eyni zamanda, Şərq məişəti və Şərq təsərrüfatı ilə bağlı nemətlər də Avropada intensiv olaraq mənimsənilirdi. Avropada düyü, şəkər qamışı, ərik kimi kənd təsərrüfatı məhsulları yayılmağa başladı.

Beləliklə, Qərbi Avropa islamın tək-cə maddi mədəniyyətini deyil, mənəvi mədəniyyətini də mənimsəyir. Avropaya təzə məmulatlarla, məhsullarla və sənətlərlə birgə yeni ideyalar da axır. Qərbi Avropaya islamın göstərdiyi mənəvi təsirin ilkin parlaq nümunəsini Herbertin şəxsində görə bilərik. O, müsəlman aristotelizminə əsaslanmaqla orta əsr məntiqini - «dialektika»-nı formalaşdırmağa və onu teoloji axtarışların əsas metoduna çevirməyə çalışmışdır.

Qərbi Avropanın müsəlman dünyasına siyasi münasibəti də dəyişir. «Qərbi Avropa yalnız XI əsrin sonunda islam mədəniyyətinə yaxınlaşa bildi. Bu zamana qədər isə, avropalılar islamdan qorxurdular, onun siyasi qüdrətindən təlaşa düşürdülər və mədəniyyətinə şübhə edirdilər»²⁴.

Lakin artıq qeyd olunduğu kimi, XII əsrin sonlarına doğru islam özünün bu siyasi qüdrətini, demək olar ki, itirmişdi.

İslam dünyasının mürgüləyən cəngavər və zadəgan ruhunu oymaq üçün XII əsrin sonlarında - XIII əsrin başlanğıcında ən azı üç böyük nəzəriyyə yaradıldı: işraqilik təlimi; Razi Fəxrəddinin və İbn əl-Ərəbinin sufizmi.

Ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin *işraqilik* adlanan mühüm cərəyanının əsası *Yəhya əs-Sührəvərdinin* «İşıq haqqında», «İşraq hikməti» və «İşığa dair traktat» adlı əsərlərində qoyulmuşdur.

İşraqilik təlimində bütün varlığın vahid işıqdan yaranması qəbul olunur. Burada işıq, eyni zamanda, həqiqətdir, bərabərlikdir, düzgünlükdür. Sührəvərdi inanırdı ki, dünyəvi proses işığın qələbəsi ilə də başa çatacaqdır.

İşraqilik Sührəvərdinin fəlsəfi təkamülündə ikinci mərhələ idi. Sührəvərdi ilkin olaraq fəlsəfəyə bir peripatetik olaraq gəlmişdi. Onun aristotelizm ruhunda yazılmış «Qısa risalələr», «Həqiqətə dair baxışlar», «Qarşıya qoyulmuş məsələlər» adlı bir sıra əsərləri də var idi. O, İbn Rüştin məşhur «Təzkibin təkzibi»ni müəyyən mənada davam etdirən «Filosofların görüşləri» adlı bir əsər də yazmışdı.

Sührəvərdi işraqilik təlimini yaradarkən aristotelizmdən aralanır və platonizmə yaxınlaşır. Platonizmin emanasiya nəzəriyyəsi işraqiliyin mühüm mənbələrindən birini təşkil edir. Sührəvərdinin dünyagörüşünə zərdüştçülüyn də təsiri aydın duyulmaqdadır.

İşraqilik zadəgan yönümlü sufizmə son dərəcə yaxındır və bəlkə də sufizmin bir tarixi forması kimi qiymətləndirilə bilər.

²⁴ Zeki Ali. *İslamiyyət və Bati Dünyası*. İstanbul, 1964, s. 45

Sührəvərdi sufizmi özünə ruhən doğma bilirdi və sufi təlimi ruhunda əsərlər («Qızğın əql», «Bir gün sufi cəmiyyətlə birlikdə», «Eşqin həqiqəti, yaxud aşiqlik munisi») də yazmışdı. Sufizm Sührəvərdinin fəlsəfi təkamülündə üçüncü mərhələ idi.

Sührəvərdidə sufizm azad ruhun ifadəsi idi və bununla da rəsmi sufizmdən, məsələn, **Razi Fəxrəddin** tərəfindən təqdim olunan sufizmdən fərqlənirdi. Qəzalinin davamçısı olan Razi Fəxrəddin peripatetizmi inkar edir, maddiyyatın əbədiliyi, qanunların obyektivliyi haqqında peripatetizm tərəfindən söylənilən fikirləri ənənəvi qaydada təkzib edirdi.

Sufizmin ən uca zirvəsi isə **İbn əl-Ərəbi** oldu. İbn əl-Ərəbi neoplatonizmin güclü təsirinə məruz qalmışdı, panteist ruhlu və şair qəlbli sufi idi. Onun yaradıcılıq üslubuna xas olan şeiriyyət İbn əl-Ərəbinin, hətta sufizmin başlıca anlayışına - Allah anlayışına – verdiyi səciyyədə də özünü göstərir: mövcudatın ən gözəli – Allahdır. Allahı gözəl qadın simasında görmək isə ən böyük mükəmməllikdir.

İbn əl-Ərəbi fəlsəfəsinin nüvəsini *vəhdəti-vücuda təlimi* təşkil edir. Bu təlimdə Allah bütün hadisə və predmetlərin ümumi mahiyyəti kimi səciyyələndirilir, hər şeyin Allahda birləşib vəhdət əmələ gətirdiyi qəbul edilir: Xəlv edən Allahla xəlv olunan dünya vəhdətdədir, bunlar yalnız dünyanı idrak edən insanın aqlında fərqləndirilə bilər.

İbn əl-Ərəbinin sufizm təlimində insan həyatının mənası dünyanı vəhdətdə görərək Allaha, həqiqətə qovuşmaqda axtarılır. Lakin müsəlman dünyasında bu təlimi gerçəkləşdirəcək, dünyanı vəhdətə gətirərək həqiqətə qovuşduracaq bir kimsə tapılmadı. İslam dünyasının həqiləşdirilərək və ədalətliləşdirilərək Allaha yaxınlaşdırılması işini müsəlman olmayanlar - monqollar həyata keçirməli oldular. 1258-ci ildə sonuncu Bağdad xəlifəsi monqol sərkərdəsi Hülakü xan tərəfindən öldürüldü. Bağdad xəlifəsi çoxdan idi ki, Allahın iradəsinin ifadəçisi deyildi, daha çox, islami sivilizasiyasının dayağı idi. Monqollar islami sivilizasiyanı darmadağın etsələr də, Allaha həqiqi yaxınlıq səadətinə müsəlmanlara bir daha qaytardılar.

Monqol hakimiyyətinin zəifləməsi ilə isə şəhər mədəniyyətinin - sivilizasiyanın - hökmranlığının növbəti tarixi mərhələsi başlayır. Bu mərhələnin tanınmış nümayəndəsi olaraq **Mahmud Şəbüstəri** (1287-1320) göstərilə bilər.

Postmonqol dövrünün ən nüfuzlu ərəb filosofu **İbn Xəldun** oldu. İbn Xəldun 1349-cu ildən öz məşhur «Müqəddimə»sini tamamladığı 1375-ci ilədək müxtəlif müsəlman hakimlərinin saraylarında bir müşavir, vəzir olaraq xidmət etmişdir.

«Müqəddimə»də insanların həyat tərzlərinin müxtəlifliyi coğrafi mühitin müxtəlifliyi ilə bağlanmışdır. Bu tipli fikirlər, xatırladaq ki, b.e.ə. Y əsrdə Hippokrat tərəfindən söylənilmişdi. İbn Xəldun onları XIY əsrdə, Monteskyö XYIII əsrdə, Bokl isə XIX əsrdə yenidən kəşf etdilər, canlandırıdılar.

İbn Xəldun tərəfindən irəli sürülən tərəqqi ideyası da son dərəcə maraqlıdır: İnsanlar əvvəlcə vəhşi olurlar, sonra tədricən təbiət aləmindən ayrılır, sosial qrup halını alırlar. Əvvəlcə əkinçilik və maldarlıqla, sonra isə sənətkarlıq və ticarətlə məşğul olurlar, elm və incəsənət meydana gəlir.

Lakin, İbn Xəldun tərəqqinin özünü də mütləqləşdirmir. Tərəqqiyə münasibətdə Russonun mövqeyinə bənzər bir mövqeyi biz onun məşhur «Müqəddimə»sində müşahidə edirik. «Güclü dövlət hakimiyyətinin yaranması ilə bəsitlik dövrünün bərabərliyi, azadlığı, bolluğu tədricən sivilizasiya dövrünün ağılığı, bərabərsizliyi və əsarəti ilə əvəz olundu» - sözlərini biz elə bil, Russonun daha məşhur olan «İnsanlar arasında bərabərsizliyin mənşəyi haqqında düşüncə» (1754) əsərindən oxuyuruq.

İbn Xəldun Avropa tarixi nöqtəyi-nəzərindən orta əsr, ərəb tarixi nöqtəyi-nəzərindən isə, əslində Yeni dövr ərəb təfəkkürünün son parıltısı oldu. Belə ki, tarix özünün Yeni dövrünə şəhər mədəniyyətinin aparıcı mövqe kəsb etməsi ilə qədəm qoyur.

Osmanlıların tarix meydanına çıxması və qüdrətlənməsi ilə ərəb təfəkkürü arxa plana atılır, türk təfəkkürü müsəlman dünyasının aparıcı düşüncə tərzinə çevrilir. Yeri gəlmişkən qeyd edilməlidir ki, səlcuqilər osmanlılardan fərqli olaraq, türk təfəkkürünün deyil, daha çox fars təfəkkürünün dirçəlişi və çiçəklənməsi üçün şərait yaratmışdılar.

Ərəb cəngavər ruhunun yenidən dirçəlişi *əl-Vəhhabın* adı ilə, ərəb şəhərli ruhunun yenidən dirçəlişi isə *Rifaət-Təhtəvinin* (1801-1873) adı ilə bağlı idi.

İslam dünyasında şəhərlərin artımı determinizm prinsipinin fəaliyyət məkanını genişləndirirdi. Şəhər mədəniyyətinin özünün inkişaf meyilləri isə determinist və ya analitik təfəkkürün həll etməli olduğu çoxsaylı problemləri üzə çıxardı.

Lakin müsəlman təfəkkürünə nisbətən Avropa təfəkkürü determinizmə daha çox yatımlı olduğundan, Yeni dövr problemlərini Avropa müsəlman dünyasına nisbətən daha yaxşı həll etdi və Yeni dövr tarixinin aparıcı qüvvəsinə çevrildi.

İslam dünyası yavaş-yavaş, qəlpə-qəlpə öz siyasi sərhədlərini daraldır, Avropanın müstəmləkəsinə yaxşı halda isə, yarımüstəmləkəsinə çevrilirdi. Müsəlman dünyası özünü qoruyub

saxlama xatirinə Avropa elmini öyrənməli olur. Bu iş isə ilk növbədə maarifçilər tərəfindən yerinə yetirilir. Ərəb maarifçilərindən ən nüfuzlusu isə öncə xatırladılan Rifa ət-Təhtəvi idi.

Lakin Rifa ət-Təhtəvi dövründə və ondan sonra da, bir çox ərəb mütəfəkkirləri Avropanı, sadəcə olaraq, təqlid etmədilər, Avropa sivilizasiyasının tənqidi olaraq mənimsənilməsinə üstünlük verdilər. Avropa sivilizasiyasına və həyat tərzinə belə bir münasibəti biz Liviyanın indi müasir dünyada kifayət qədər tanınan dövlət və siyasi xadimi Mömər Qəzzafinin şəxsində görə bilirik. Qəzzafinin xüsusən müasir qərb demokratiyasına olan münasibəti öz orijinallığı və kəskinliyi ilə seçilir: «İndiki şəraitdə demokratik yolla aparılan siyasi mübarizə fərdin, qrupun, partiyanın və ya sinfin qələbəsinə, xalqın isə məğlubiyyətinə gətirib çıxarır. Seçicilərin ümumi səsinin 51%-ini toplamış hər hansı bir namizədin qələbəsi ilə nəticələnən siyasi mübarizə diktaturanın qurulması ilə nəticələnir. Belə halda seçicilərin 49%-i özlərinin seçmədikləri və onlara zorla qəbul edilmiş idarəetmə alətinin hökmü altına düşürlər. Bu isə elə diktatura deməkdir. Qəzzafi belə hesab edir ki, parlamentdə xalqın nümayəndəliyi yalandır. Xalq adından nümayəndəlik yoxdur. Əhalini seçki dairələrinə bölməklə guya bir deputat seçicilərin sayına uyğun olaraq minlərlə, yüz minlərlə, hətta milyonlarla adamı təmsil edir. Hər bir deputat isə başqa deputatlar kimi, xalqın nümayəndəsi sayılır. Əslində isə əgər parlament seçkilərdə qalib gəlmiş bir partiya tərəfindən təşkil edilmişsə, bu halda o, xalq parlamenti deyil, partiya parlamenti olur və deputat da xalqın nümayəndəsi deyil, həmin partiyanın nümayəndəsi olur. Xalq kütlələri tamamilə deputatlardan ayrı düşür. Parlamentin təyin etdiyi icraedici hakimiyyət orqanları xalqın hakimiyyətini deyil, qalib gəlmiş partiyanın hakimiyyətini təmsil edir. Bundan əlavə, seçkilərlə parlament sistemi səs yığmaq üçün təbliğata əsaslandığına görə, sözün həqiqi mənasında demagogiya sistemidir. Dünyaya məlum olan ən qəddar diktaturalar parlament rejimləri şəraitində hökm sürmüşlər. Birbaşa demokratiya kimi səciyyələndirilən referendum isə Qəzzafinin nöqtəyi-nəzərindən demokratiya adı ilə yalandır. “Hə” deyənlər də”, “yox” deyənlər də, əslində öz iradələrini ifadə etməzlər, əksinə onlar müasir demokratiya məfhumunun hökmü ilə susdurulmuşlar. Onlara “hə” və ya “yox” deməkdən başqa danışımağa icazə verilmir. Bu ən sərt, amansız diktator rejimi formasıdır. Bu sözləri, yəni «ən sərt», «ən amansız» sözlərini Qəzzafinin Qərb demokratiyasına olan münasibətinə aid etmək daha düzgün olardı. İndi isə ərəb fəlsəfəsi ilə bağlı bütün bu deyilənləri yekunlaşdırmaq.

İslam fəlsəfəsində icma istiqaməti, öz mahiyyəti etibarı ilə ilkin müsəlmanlığın, aristokratik cərəyan sünniliyin, məşşailik isə şiəliyin ifadəsi idi. Burada söhbət, *formal* müsəlmanlıqdan, formal sünnilikdən və formal şiəlikdən getməyib, həqiqi müsəlmanlıqdan, həqiqi sünnilikdən və həqiqi şiəlikdən gedir. Belə ki, həqiqi müsəlman öz iradəsini könüllü olaraq Allahın iradəsinə tabe edir. Həqiqi sünni özünün və başqalarının iradəsini ilahi iradəyə zorla tabe etdirir. Həqiqi şiə isə ilahi iradədən öz problemlərinin həlli üçün istifadə etməyə çalışır.

İslam fəlsəfəsi yaranarkən əvvəlki fəlsəfi ənənələrdə özünə zəmin axtardı və qədim yunan fəlsəfəsinin timsalında belə bir zəmini tapdı. İslam fəlsəfəsində icma istiqaməti Sokrata və sokratizmə, aristokratik cərəyan Platona və platonizmə, praqmatik istiqamət isə Aristotelə və aristotelizmə (məşşailik) istinad edirdi. Praqmatik cərəyan Aristotelin elə güclü təsirinə məruz qalmışdı ki, bütövlükdə aristotelizmə çevrilmişdi.

Ərəb fəlsəfəsi ərəb ruhunun rasionallaşdırılmasına və məntiqi təsvirinə nail oldu. «Xaricilik - xürrəmilik - Cüneyd Bağdadi» zənciri üzrə təkamül edən fikir axınında bu ruhun icma təmayülü, «Mötəzilə - əl-Kindi – Ər-Razi - əl-Fərabî – İbn Sina - Biruni - Ömər Xəyyam – İbn Bəcca - İbn Rüş - İbn Xəldun» zəncirində onun şəhərli təmayülü, «Əl-Qəzali - İbn Tüfeyl - Sührəvərdi - Razi Fəxrəddin – İbn əl-Ərəbi - əl-Vəhhab» həlqəsində isə ərəb-müsəlman ruhunun cəngavər və zadəgan təmayülü rasionallaşdırılmışdır.

Bəzi yekunlar

Fəlsəfəsinin hər bir tarixi tipi bir-birini əvəz etməli olan epoxal dünyagörüşlərin rasionallaşdırılmasına olan ehtiyacdən doğaraq, onların arasında keçid mərhələ kimi mövcud olmuş və həmin ehtiyacın ödənilməsi ilə tamamlanmışdır. Bu isə öz ifadəsini mütləq bilik modellərinin tarixi dinamikasında tapmışdır. Qədim dövr üçün mifologiya, Orta əsrlər üçün din, Yeni dövr üçün isə nəzəri təbiətşünaslıq mütləq bilik paradıqması kimi qəbul olunduğundan, antik fəlsəfə mifologiyanın hökmranlığından dinin hökmranlığına, Orta əsr fəlsəfəsi isə dinin hökmranlığından analitik elmin hökmranlığına doğru istiqamət götürmüşdür. Yeni dövr fəlsəfəsi isə bütövlükdə klassik elmin istinad etdiyi analitik təfəkkürü özünün tədqiqat obyektinə çevirir.

Antik fəlsəfənin mövcud olduğu 1200 il ərzində mifoloji dünyagörüş ilə dini dünyagörüş yanaşı mövcud olmuşlar. Onların hansının həqiqət olduğunu müəyyənləşdirmək üçün isə onların hər

ikisi rasionallaşdırılmalı idi. Bu isə fəlsəfi bilik sferasında baş vermişdir.

Orta əsr təfəkkürü Tanrının mütləq varlıq kimi qəbul olunması zəminindən çıxış edir, öz başlanğıcını bu mütləqləşdirmənin başlanğıcından götürür, Tanrının transsendentliyi ideyasının inkarı ilə başa çatır. Yunan təhsilli yəhudi filosofu Filonun fəlsəfi arqumentasiyasına söykənən Avropa teoloji fəlsəfəsi latın təhsilli yəhudi filosofu Spinozanın fəlsəfəsində yenidən elitar təfəkkürə qovuşur. "Tanrı" və "təbiət" anlayışları eyniləşdirilərkən, Tanrı transsendent mahiyyət deyil, dünya ruhu olur.

Doqmatik dünyaduyumun məntiqi əsaslandırılması, eyni zamanda, milli xüsusiyyətləri də özünə ehtiva edir. Əgər praqmatik meylli ingilis fəlsəfəsi doqmatizmdən analitizmə körpü salırsa, kosmosentrik təbiətli alman fəlsəfəsi elitar təfəkkürün bərpasına doğru istiqamət götürür.

Yeni dövrdə Qərb mədəniyyətinin dirçəlişi və ön plana keçməsi onun nəzəri əsası olan analitik təfəkkürün Yeni dövr qarşısında duran problemlərin həlli üçün daha yararlı olmasından doğduğundan, onun mövcudluğundan törəyən, lakin analitik təfəkkür prinsipləri daxilində öz həllini tapa bilməyən problemlərin varlığı onun tənəzzülünü şərtləndirir. Analitik təfəkkürün qüdrəti və qüdrətsizliyi məsələsi Yeni dövr fəlsəfəsinin başlıca qayəsini təşkil edir.

İndi isə diqqəti fəlsəfə tarixinin Nils Gilye və Qunnar Skirbekk tərəfindən təqdim olunan mənzərəsinin bəzi xüsusiyyətlərinə yönəldək.

Öncə onu qeyd edək ki, Nils Gilye və Qunnar Skirbekk dünya fəlsəfi irsinə müasirliyin və müasir insanın gözü ilə baxırlar. Bununla da, onlar fəlsəfə tarixinin məsələn Dürant tərəfindən verilən təqdimatından fərqlənirlər. Dürant Gilyedən və Skirbekkdən fərqli olaraq fəlsəfi irsə müasir insanın gözü ilə deyil, daha çox fəlsəfənin zamandan kənar subyektinin gözü ilə baxır. Gilye və Skirbekk daha çox müasir dünyanın problemləri ilə qayğılanırlar. Dürant isə onun müasiri olan dünyanın problemlərinin sanki fəvqündədir. Gilye və Skirbekk üçün fəlsəfi irs onlara kənardan verilmiş tədqiqat obyektidir. Fəlsəfi irs Dürant üçün isə onun öz daxili yaşantılarının bir ifadə formasıdır. Dürant dünya fəlsəfəsini insanlara aşılamaqla onları sanki mənən zənginləşdirmək istəyir, Gilye və Skirbekk isə dünya fəlsəfəsinin köməyi ilə müasir dünyanın adi insanının gündəlik həyatını bir qədər yüngülləşdirmək istəyirlər. Dürant fəlsəfənin zamandan kənar subyektini olaraq keçmiş filosoflarının yaşadıkları yaradıcılıq və güzəran çətinliklərini sanki bir daha yaşayır. Gilye və

Skirbekk isə onları kənardan müşahidə edirlər, lakin öz baxış bucaqları altından.

Nils Gilye və Qunnar Skirbekk dünya fəlsəfəsinə vahid bir metodologiyadan çıxış edərək yanaşırlar. Görünür, bəlkə də, elə buna görədir ki, dünya fəlsəfəsində özünə möhkəm yer alan filosofların və onların fəlsəfələrinin təsviri zamanı bu filosofların öz məxsusi anlayışları ilə yanaşı, bəzən də onlardan da daha çox müəlliflərin öz məxsusi anlayışlarından («ümumi əhəmiyyətə malik olan dəyər», «özünüreferensiya» və «hipotetik-deduktiv tədqiqat» s.) istifadə olunur. Bunun da nəticəsində, kitab mövzu üzrə materialın toplanmasına əsaslanan adı tədqiqatdan daha çox, toplanmış materialın mövzu üzrə yeni tərtibatı təəssüratını yaradır. Fəlsəfə tarixinin faktiki materialları müəllif mövqeyini ifadə etmək üçün sanki bir illüstrasiya rolunu oynayır. Bu da eyni zamanda ona müəyyən metodologiya üzərində qurulan əsər statusunu verir.

Bu metodologiyanın xüsusiyyətlərindən biri də odur ki, Gilye və Skirbekk bir sıra digər elmlərin yaradıcılarını fəlsəfə tarixinə bir filosof olaraq daxil edirlər. Bu da, görünür, təsadüfi deyil. Hər bir elm əslində fəlsəfədən doğulmuşdur. Bu səbəbdən də hər bir elmin banisi əslində bir qədər filosofdur. Görünür, buna görədir ki, Nyuton da, Freyd də, Darvin də fəlsəfə tarixində öz yerlərini almalıdırlar, Skirbekk və Gilye də onların bu hüququnu həyata keçirirlər.

Sonda onu da qeyd edək ki, həyat və fəlsəfələri bu kitabda təsvir olunan filosofların ən yaşlısının yaşı min illərlə ölçülür, onların ən gənc olanı isə 1950-ci ildə anadan olmuşdur. O, hətta bu kitabın müəlliflərindən belə gəncdir. O, qadındır, özü də feminist, qışqırıqçı, «öz hüquqlarını tələb edən», kişilərlə bərabər olmasını istəyən qadınlardan deyil, əksinə bütün qadın məziyyətlərini özündə daşıyan və bunlardan qürur duyan bir xanımdır – gözəl, zərif, mədəni, qayğıkeş. Özü də bu xanım nə Parisdə, nə Venesiyada, nə Neapolda, nə Londonda, nə də Cenevrədə deyil, bizim hamımız üçün doğma görünən İstanbulda boya-başa çatmışdır. Bu, indi məşhur Amerikan filosofu kimi tanınan Benhabibdir.

İndi isə oxucunu dünya fəlsəfəsinin Skirbekk və Gilye təqdimatı ilə baş-başa buraxırıq.

*Adil Əsədov,
Nailə Əsədova*

GİRİŞ

Fəlsəfəni öyrənmək nəyə gərəkdir?

Bunun bizə məlum olub-olmamasından asılı olmayaraq, fəlsəfə - bizim həyat dünyamızın bir hissəsidir. Biz onu elə buna görə də lazımınca bilməliyik!

Bu fikri belə bir nümunə ilə canlandıraraq. Tutaq ki, kimsə iki əqidəyə (və ya, əgər belə demək daha düzgünsə, iki prinsipə və ya normaya) malikdir. Birinciyə uyğun olaraq, o, heç bir kimsəni öldürməməlidir. İkinciyə uyğun olaraq isə, o, öz vətənini müdafiə etməlidir. Bəs belə olduğu təqdirdə, müharibə olduğu halda o, nə etməlidir? Çünki, o, bir tərəfdən, bir əsgər olaraq adamöldürmənin yolverilməzliyi barədə əqidəsi ilə konfliktə olacaqdır. Digər tərəfdən, silahlı qüvvələrə qoşulmaqdan imtina edərkən, o, vətənin müdafiəsi ilə bağlı öz borcuna xilaf çıxacaqdır.

Bu dilemmayı necə həll etməli? Bu normalardan hansısa digərinə nisbətən daha fundamentaldır? Əgər fundamentaldırsa, niyə? Düşünən insan anlamalıdır ki, silahlı toqquşmalarda onun iştirakı və ya iştiraksızlığı hansı halda və hansı dərəcədə daha minimum itkilərə gətirib çıxaracaqdır və belə situasiyalarda onun edə biləcəyi əməllər onun prinsipləri ilə uzlaşacaqdır. Bu suallara biz nə qədər dərinədən nüfuz ediriksə, bir o qədər də dərinədən filosofluq etmiş oluruq, yəni fəlsəfi bir tərzdə düşünürük.

Biz bunu dərk etsək də, etməsək də, fəlsəfi düşüncələr bizim bütün gündəlik həyatımıza nüfuz edir. Əgər onları üzə çıxarmaq və dəqiqləşdirmək ayrıca götürülmüş insan tərəfindən həyata keçirilirsə, bu fəlsəfi düşüncələr şəxsi xarakter daşımış olur. Lakin, eyni zamanda, onlar həm də ümumi xarakter daşıyır, çünki insani dünyanın daha dərin və vahid anlamı məhz onların köməyi ilə həyata keçirilir. Bu qəbildən olan fəaliyyət öz təbiəti etibarı ilə fəlsəfidir və filosofların müxtəlif həyati məsələlər barədə nə düşündüklərini və dediklərini bilərək çox şeyi öyrənmək olar. "Fəlsəfəni öyrənmək" elə buna görə də, zəruridir.

Amma bu deyilənlərlə bağlı belə bir sual da yaranır: fəlsəfə nəyi öyrədə bilər? Məgər müasir elmlər bizə öyrənmə biləcəyimiz hər şeyi öyrətmirmi? Əgər onlar normaları və dəyərləri əsaslandırma bilmək gücündə deyillərsə, belə halda mövcud qanunvericiliyə də istinad

etmək olar. Deyək ki, bizim qanunlara görə irqi ayrı-seçkilik qadağandır. Bəs bu qadağanı fəlsəfi olaraq əsaslandırmağa dəyərmə?

Elə bu andaca növbəti sual yaranır. Əgər irqi ayrı-seçkilik hüquqi olaraq qanuni və məcburi olsaydı, əgər biz onun qanuni bir qaydada təsbit olunduğu cəmiyyətdə yaşasaydıq, bəs onda necə olardı? Bu suala müsbət cavabın əleyhinə olan oxucular irqi ayrı-seçkiliyi qadağan edən insan hüquqları barədə beynəlxalq müqavilələrə istinad edə bilərlər. Amma bu müqavilələri tanımaq istəməyənlər üçün onun qanunsuz olduğunu necə əsaslandırmaq olar? Oxşar mühakimələri davam etdirmək və onların əsaslandırılması üçün bizim aydın və aşkar hesab etdiyimiz dini əqidələrə və ya fundamental normativ prinsiplərə də müraciət etmək olar. Lakin bu arqumentasiya başqa dinə inananlar və ya başqa prinsiplərdən çıxış edənlər üçün ağlabatan görünəcəkmə?

Oxşar problemləri həll etmək üçün bilikləri və rəyləri bir-birindən fərqləndirmək zəruridir. Nəyisə bilən insanla nəyisə bildiyinə inanan insan arasındakı fərq ondadır ki, birinci biliklərinin həqiqi və düzgün olduğunu əsaslandırmaq üçün kifayət qədər dəlilə malikdir, amma ikinci isə belə dəlillərə malik deyildir. Bu halda bizim normalarımızın universal olaraq zəruri olduğuna nə dərəcədə etibar etmək olar? Bu məsələ bizim normalarımızın universallığını təsdiq etmək üçün bizdə kifayət qədər əsasın olub-olmaması məsələsinə çevrilir. Belə əsaslar yalnız şəxsi ola bilməz. Əgər əsas ümumi əhəmiyyətə malikdirsə (*is valid*), o, bizim üçün də, mənim üçün də öz gücünü saxlayır. O, ilkin olaraq kim tərəfindən ifadə edilməsindən asılı olmayaraq ümumi əhəmiyyət daşıyır. Bizim nəse bildiyimizi təsdiq etməyə imkan verən əsaslar - onların əleyhinə yönələn tənqidi sınağa davam gətirə bilən əsaslardır. Yalnız o mühakimə əsaslandırılmış hesab edilə bilər ki, o, digər nöqtəyi-nəzərləri dəstəkləyən insanların azad və açıq sınağına duruş gətirə bilər. Bütün bu deyilənlər belə bir mənaya işarə vurur ki, mühakimələr bu mənada daxilində əsaslandırılmış hesab edilir və bu mənada özündə fəlsəfi (bizim nümunədə etik) məsələləri də ehtiva edə bilər.

Hazırkı dövrdə belə qəbul edilmişdir ki, mövcud olanla mövcud olmalı olan bir-birindən fərqləndirilməlidir. Bu halda, adətən, belə deyirlər ki, təbii elmlər yalnız mövcud olanı təsvir və izah edir, amma onun nədən müəyyən bir dəyər olduğunu izah edə bilmir. Bu fərq barəsində bəzi izahatları diqqətə çatdırmaq. Məsələn, elm bizim necə öyrəndiyimizi təsvir edə bilər, amma niyə öyrənməli olduğumuzu isə yox. Əlbəttə ki, o, belə bir suala cavab verə bilər ki, əgər biz hər hansısa bir xüsusi məqsədə nail olmağa səy göstəririksə, deyək ki, məsələn imtahan vermək üçün ən yaxşı şans əldə etmək

istəyiriksə bu və ya digər mövzunu öyrənməliyik. Amma əgər biz müəyyən bir ixtisasa sahib olmaq və uyğun fəaliyyətlə məşğul olmaq istəyiriksə, onda biz nə üçün imtahan verməli olduğumuzu izah edə bilərik. Olmalı olan haqqında suallar nisbi məqsədlərlə əlaqəlidir, nisbi məqsədlər isə digər məqsədlərə nail olmaq vasitəsidir. Lakin təbii elmlər o suala cavab vermirlər ki, məqsədlərin və vasitələrin belə bir ardıcılığında biz nə üçün müəyyən son məqsədə üstünlük verməliyik.

Bununla belə, elmlər işlərin mövcud vəziyyətini izah edərək, bizim mövqelərimizə və əməllərimizə böyük təsir göstərə bilər. Onlar bizim əməllərimizin həqiqi motivlərini, nəticələrini və mümkün alternativlərini üzə çıxara bilər. Bundan da daha çox deyilsə, təbii elmlər aydınlaşdırırsa bilər ki, insanlar öz sözləri və əməlləri ilə nəyi düzgün və yaxşı hesab edirlər. Onlar həmçinin cəmiyyətdə normaların necə fəaliyyət göstərdiyini də aşkara çıxara bilərlər. Lakin normalar haqqında bütün bu informasiyadan heç də hər hansı bir normanın vacibliyi nəticəsi alınmır.

Əgər sosial antropoloq, məsələn, hansısa cəmiyyətin normalarını təsvir edirsə, onun təsviri bu normaların həmin cəmiyyət üçün «icbari» olduğunu nəzərdə tutur. Lakin buradan belə bir nəticə çıxmır ki, bu normalar bizim üçün, başqa cəmiyyətdə yaşayanlar üçün də icbaridir. Bu, heç o da demək deyildir ki, tədqiq olunan mədəniyyətin daxilində yaşayan insanlar tərəfindən faktiki olaraq icbari hesab edilən normalar, əslində əsaslandırılmış norma kimi anlaşılmalıdırlar. Belə bir faktı xatırlatmaq kifayətdir ki, məsələn, bir sıra mədəniyyətlərdə yağış tanrısını mərhəmətə gətirmək üçün verilən qurban insanın özü olur. Deyək ki, biz fiziki və psixi olaraq qeyri-normal olan uşaqların cəmiyyətdən uzaqlaşdırılması tələbini başa düşə bilərik, amma bu normaları ümumi əhəmiyyətə malik olan bir fakt hesab edə bilmərik. Beləliklə, icbari qaydada fəaliyyət göstərən bir sıra normaların nəzərdən keçirilməsi heç də onların ümumi əhəmiyyətə malik olmasını etiraf etmək demək deyildir.

Bu problemlərə daha dərinə nüfuz etmə daha bir dərsləyin yazılmasını tələb edərdi. Biz yalnız onu göstərməyə çalışdıq ki, bizim gündəlik həyatımızın normaları ilə bağlı problematika bizi fəlsəfinin və başqa fənlərin maraq dairəsinə necə aparıb çıxarır və bu problematikanın aydınlaşdırılması üçün fəlsəfə nə edə bilər.

Bu mürəkkəb mövzu barədə daha bir mətləbə - elm və fəlsəfə arasında qarşılıqlı münasibətə - diqqət yetirək. Hadisələrin elmi anlamı konseptual və metodoloji müqəddəm şərtlərin məcmusundan asılıdır, hadisələrin tədqiqinin elmi layihəsi bu müqəddəm şərtlər üzərində qurulur. Bu xüsusən o halda aşkar bir surətdə görünür ki,

elmi müzakirənin məsələn hidroenergetikanın inkişafı kimi mövzusunun iqtisadi, ekoloji, texnoloji, sosioloji və korporativ nöqteyi-nəzərlərdən təhlil etmək mümkün olur. Onlar müzakirənin eyni mövzusunun müxtəlif aspektlərini işıqlandırır. Lakin ayrıca predmetə münasibətdə mövcud olan müxtəlif nöqteyi-nəzərlər onun həqiqi mənzərəsini vermir. Beləliklə, "müzakirə predmetinin", hidroenergetikanın inkişafı və ya məktəb təhsilinin mərkəzi sistemi olmasından asılı olmayaraq onun əslində nə olduğunu anlamaq üçün ona aid olan bütün nöqteyi-nəzərlərin məcmusunu bilmək və mənalandırmmaq zəruridir. Onlar ətrafında baş verən düşüncələri fəlsəfi refleksiya adlandırmaq olar və xüsusi elmlərin çoxluğu şəraitində isə bu tamamilə yerinə düşür. Məhz fəlsəfi refleksiya bizə kömək edir ki, sivilizasiyanın indiki inkişafı dövründə, bütövün bir-biri ilə əlaqəsi olmayan avtonom hissələrə parçalanma təhlükəsi şəraitində onların ümumi anlamına yaxınlaşa bilək.

Qeyd etmək lazımdır ki, əsl fəlsəfi problemlərin necə yarandığını göstərməyə çalışaraq, biz fəlsəfə üçün mərkəzi baxış bucağından çıxış edirik (Digər müəlliflər, ola bilər ki, başqa mövzularda və başqa təfəkkür üslublarında qalmaqda davam etsinlər). Bu, mühüm andır, belə ki, bizim etdiyimiz seçim bu kitabın da formasını və məzmununu müəyyənləşdirmişdir. O, təbii hüquq (natural rights), təbiətşünaslıq və elmi rasionallığın ekspansiyası problematikası kontekstində Avropa fəlsəfəsi tarixinə bir giriş xarakterini daşıyır. Əgər fəlsəfə tarixini əsasını çoxsaylı problemlər-bağlar təşkil edən parlaq bir divar xalçası kimi təsəvvür etsək, onda bu iki problem onların ən mühümü, bir bağ olaraq isə ən uzununu olardı.

Biz fəlsəfə tarixini bəzi təsvirlər üçün səciyyəvi olan nöqşənlərdən qurtarmağa çalışmışıq. Bu nöqşənlərin əksəriyyəti müəlliflərin elmi və pedaqoji karyeralarının, onların elmi maraqlarının, tədqiqat sahələrinin və mədəni oriyentasiyalarının xüsusiyyətlərini özlərində daşıyırlar. Tarixin təsviri elə buna görə də, adətən, qabaqcadan düşünülmüş nöqteyi-nəzərdən verilir. Hər bir müəllif sözsüz ki, tarixi rəngarənglik içərisindən ən doğru və ən mühüm bildiyini seçib ayırır. Çətin elə bir adam tapıla bilsin ki, Makiavellini, Marksı və ya Haydeggeri oxuyarkən neytral bir münasibətdə qalmış olsun. Elə buna görə də, belə bir şeyi güman etmək bir illüziya olardı ki, guya fəlsəfənin və ya başqa bir fənnin tarixini əbədiyyət nöqteyi-nəzərindən və ya Tanrı mövqeyindən yazmaq mümkündür. Əvvəlki filosofların hər birinin müzakirəsi "müasir" xarakter daşıyacaqdır. Bu, hər bir fəlsəfə tarixçisinə xasdır, o, bunu istəsə də, istəməsə də. Tarixçi baron Münhauzen ola bilməz, o Münhauzen ki, özünü saçlarından tutaraq bataqlıqdan çıxara bilmişdi. Tarixçi özünü öz elmi və mədəni

mühitindən qoparıb ayıra bilməz. Üstəlik, müəllifin öncədən dəstəklədiyi mövqe də mövcuddur, bu isə başqa filosofların ideyalarının onun tərəfindən anlaşılmasını çətinləşdirə bilər. Bütün bunlar fəlsəfə tarixinin təsvirinə dəyər nöqtəyi-nəzərindən özünəməxsus çalar verir. Hətta fəlsəfi fikir tarixini tədqiq edən böyük filosoflar da özündən əvvəlki mütəfəkkirlərə qiymət qoyan məktəb müəllimi funksiyasını məmnuniyyətlə öz üzərinə götürmüşlər. Belə ki, B. Russellin *Qərb fəlsəfəsi tarixini* oxuyarkən asanlıqla belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Hegel və Nitşe bir sıra ciddi intellektual səhvlərdə günahkardırlar.

Kitabımızda biz çalışmışıq ki, "hər şeyi bilən müəllim" və ya "intellektual nəzarətçi" rolunda çıxış etməyək.

Keçmişin filosofları da elə bizim indiki müasir filosoflar kimi təsdiq edirdilər ki, haqiqəti danışırlar. Bu mənada onlar öz zamanələrinə göstərdikləri münasibəti bizim zamanəyə də göstərirlər, əvvəllər etdiklərini indi də etməkdə davam edirlər, yəni bizim indiki zamanəyə də meydan oxuyurlar. Elə buna görə də biz Aristotel və Platon tərəfindən söylənilənlərə münasibətdə yalnız müəyyən mövqe tutmaqla onlara qarşı ciddi münasibət göstərmiş olarıq. Bu, onlarla dialoqu nəzərdə tutur. Həmin dialoq isə imkan verir ki, bizim və onların nöqtəyi-nəzərlərini qarşılaşdıraraq və sınaqdan çıxaraq. Məhz bu, filosofluq edən (philosophizing) fəlsəfə tarixçisini keçmişin ideyalarının ikinci dərəcəli rekonstruktorundan fərqləndirir.

Biz öz kitabımızda ötən əsrlərin filosoflarını onların öz təsəvvürləri işığında anlamaqdan ötrü hər bir filosofun baxışlarının onun zamanəsi kontekstində öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetiririk. Amma eyni zamanda biz onlarla dialoqa da səy edirik. Biz keçmişdən gələn səslərə yalnız qulaq asmağı deyil, həm də onlara cavab verməyi arzu edirik.

Fəlsəfə tarixinin bizim tərəfimizdən şərh zamanının, yəni iyirminci əsrin sonunun izlərini özündə daşıyır. Əvvəlki müəlliflərlə müqayisədə biz nəsə bir imtiyazlı vəziyyətdə olmasaq da, bizim şərh, əlbəttə ki, bir tarixi hadisədir. Bu heç də o demək deyildir ki, kitabda hansısa modernist möcüzələr əks olunmuşdur. Fəlsəfə tarixi ilə bağlı müxtəlif kitablara qərəzsiz, obyektiv yanaşaraq, biz aşkara çıxarıyıq ki, onlar bir-birinə təəccüb doğuracaq dərəcədə oxşardır. Onların hamısı filosofların və fəlsəfi şərh üslublarının əsas siyahısını özlərində ehtiva edirlər. Müasir filosoflar və onların sələfləri müzakirə olunan əksər predmetlər üzrə tam razılıq nümayiş etdirmirlər. Onlar yalnız o məsələdə həmrəydir ki, fəlsəfənin sualları və müzakirə etdiyi cavablar Platon, Dekart və ya Vitgenşteyn tərəfindən ifadə olunmasından asılı olmayaraq əhəmiyyətlidir. Belə bir həmrəylik fəlsəfə tarixinin müxtəlif şərhləri üçün də xarakterikdir. Bu kitab

həmçinin fəlsəfənin vəzifələri ilə bağlı fundamental razılığı da bölüşür.

Amma bəzi xüsusiyyətlər bizim *Fəlsəfə tarixini* başqa əsərlərdən fərqləndirir. Ümumən qəbul olunmuşdur ki, Yeni dövrün başlanğıcının elmi inqilabı dünyanın mövcud mənzərəsinə meydan oxumuş və yeni epistemoloji və etik məsələləri meydana çıxarmışdır. Məhz buna görə də, Kopernikin, Keplərin və Nyutonun ideyalarının analizi fəlsəfə tarixinin istənilən xülasəsinə daxil edilmişdir. Belə bir yanaşmaya şərik çıxsaq da, biz bununla belə, hesab edirik ki, humanitar elmlərin (the Humanities və ya die Geisteswissenschaften) təşəkkülü və həmçinin sosial elmlərdə baş verən inqilab da analoji suallar doğurmuşdur²⁵. Bu mənada bizim kitab, adətən, dünyanın müasir elmi mənzərəsi və insan təbiətinin anlaşılması üçün klassik təbiətşünaslığın nəticələrinin müzakirəsi ilə məhdudlaşan ənənəvi dərslərdən bir addım qabağa gedir. Darvinin, Freydin, Dürkheymin və Veberin adları ilə səsleşən elmlər də, həmçinin mühüm fəlsəfi problemlər yaratmışdır. Elə buna görə də, bu kitabda oxucu humanitar və sosial elmlərin, həmçinin psixozanalizin də kifayət qədər dəqiqliklə nəzərdən keçirilməsi ilə də rastlaşacaqdır.

Bu kitab bizim tərəfimizdən kifayət qədər uzun müddət ərzində yazılmışdır. Müəlliflərdən biri (N. Gilye) onun birinci nəşrini fəlsəfəyə giriş dərslisi kimi istifadə etmişdir! Nəticədə, özünün məxsusi tarixinə malik olan bu kitab ötən əsrin yetmişinci və səksəninci illərinin «izini» də özündə labüd olaraq saxlamışdır. Amma bu, həmçinin o deməkdir ki, sonrakı nəşrlər bir çox sınaqlardan keçmişdir. Aydınadır ki, bir sıra didaktik və pedaqoji mülahizələr və dəyərlər də kitabın məzmununun seçilməsində və şərh olunmasında rol oynamışdır. Tələbələrə nəyi və necə öyrətməyin daha mühüm olması barədə bizim təsəvvürlərimizin arxasında çoxlu sınaqlar və səhvlər gizlənilir. Heç bir dərslək birdəfəlik olaraq tamamlanmış əsər deyildir. Elə buna görə də, biz onun dəyişdirilməsi və yaxşılaşdırılması təkliflərini də həmişə gözləyirik.

Ənənəyə uyğun olaraq, biz öz şərhlərimizi xronoloji qaydada verdik. Lakin kitabın strukturu onun sondan, yəni elmin fəlsəfəsindən və rasionallığın müasir problematikasından, normalar nəzəriyyəsiindən, deyək ki, Popperə, Vitgenşteynə, Haydeggerə və

²⁵ *Bu kontekstdə humanitar elm termini altında insan haqqında eksperimental tipə (məsələn, tarix, klassik filologiya, kulturologiya) aid edilməyən elmlər başa düşülür, "sosial elmlər" termini isə davranış fənlərini (sosiologiya və psixologiya tipli) xarakterizə edir.*

Habermasa həsr olunmuş fəsilərdən başlayaraq oxunmasına imkan verir.

Bu kitabın başlanğıcdan və ya sondan oxunmasından asılı olmayaraq belə bir faktı nəzərə almaq faydalı olardı ki, fəlsəfi mətn, ümumiyyətlə, müxtəlif cür oxuna bilər.

1) Hər şeydən öncə oxucu mətndə nəyin barəsində söhbət getdiyini anlamağa çalışmalıdır. Burada orijinal mənbələrin əhəmiyyətini vurğulamaq mühümdür. Bu halda orijinal mətnə müəllifin bütün əsərlər korpusunun tərkib hissəsini görmək, eyni zamanda, onu ideyaların ümumi tarixi ilə əlaqədə nəzərdən keçirmək gərəkdir.

2) Bundan başqa, mətn müəyyən cəmiyyətdə mövcuddur. Bu cəmiyyət mətni müəyyənləşdirir və öz növbəsində, özü də mətnlə müəyyənləşir. Elə buna görə də, mətni tarixi kontekstdə nəzərdən keçirmək faydalıdır. Oxşar yanaşma, həmçinin mətnin sosioloji və psixoloji analizini də özündə ehtiva edə bilər. Buna nümunə olaraq müəllifin ailə mühitinin, sosial statusunun və ya siyasi maraqlarının və müasirlərinin müəllifə, hətta gizli formada olsa da təsirinin nəzərdən keçirilməsi göstərilə bilər.

3) Fəlsəfi mətnin başlıca məqsədi nəyin bu və ya digər mənada həqiqi olmasıdır. Elə buna görə də, mətnin fəlsəfi məğzini yalnız o halda anlamaq olar ki, mətnə şərh olunanların həqiqətən də belə olduqları aydınlaşdırılmış olsun. Bu aydınlaşdırma yalnız mətnlə dialoq situasiyasında mümkündür. Burada əsaslandırmanın ən yaxşı üsulu kimi öz rəyini mətnə təqdim olunan nöqtəyi-nəzərlər və arqumentlər qarşısında yoxlamaq və sınaqdan keçirmək çıxış edir. Bu halda filosof üçün, məsələn, Hegelin nə dediyini aydınlaşdırmaq (bu, bəzən kifayət qədər çətindir) və ya onun ideyalarının cəmiyyət tərəfindən necə şərtləndiyini anlamaq (bu da həmçinin asan deyildir) azdır. Filosof üçün həm də müstəsna dərəcədə vacibdir ki, Hegelin ideyalarının hansı dərəcədə ümumi əhəmiyyət daşıdığını aydınlaşdırsın.

Sual vermə fəlsəfənin nə olduğunu anlamaq üçün öz mühüm əhəmiyyətini saxlamaqdadır. Fəlsəfəni öyrənən, hətta öncə başqalarının köməyinə müraciət etsə belə özü suallar verməlidir. **Fəlsəfədə elə "qəti" cavablar yoxdur ki, onları hazır həll siyahılarında tapmaq mümkün olsun.** Fəlsəfədə həlli hazır siyahılarda olan qəti cavablar yoxdur. Buna görə də, yaxşı anlamağa yalnız sual verməklə gəlib çatmaq olar.

BİRİNCİ FƏSİL

SOKRATAQƏDƏRKİ FƏLSƏFƏ. HİND VƏ ÇİN TƏLİMLƏRİNİN XÜLASƏSİ

Yunan polisi: İnsan icma içərisində

Fəlsəfə bu sözün geniş mənasında bütün sivilizasiyalarda aşkar edilə bilər. Lakin onların bəzilərində - Hindistanda, Çində və Yunanıstanda fəlsəfə daha sisteməlik bir şəkildə inkişaf etmişdir. Fəlsəfi fikir bu ölkələrdə ta qədimdən başlayaraq yazılı forma aldığı üçün, biz, indiki zəmanədə yaşayan insanlar onlarla birbaşa olaraq tanış ola bilərik. Yazı həmçinin fəlsəfi fikirlərin toplanmasına və onların sivilizasiyalararası mübadiləsinə imkan vermişdir. Yazıya köçürülən şey daha uzun ömürlü olur. Yazılı formada fiksasiya əvvəllər ifadə olunmuş fikirlərə qayıtmağa, onlar barəsinə suallar qoymağa və onların məzmununu aydınlaşdırmağa imkan verir. Beləliklə, fəlsəfi mülahizələrin yazıdan istifadə olunmaqla analizi və tənqidi tamamilə yeni imkanlar kəsb edir.

Fəlsəfə tarixinin qısa şərhı həmişə müəyyən seçimlə bağlıdır. Bu Fəlsəfə tarixində biz öz işimizi ilk yunan filosoflarından başlayacaq və Avropa fəlsəfənin bizim günlərə qədər davam edən inkişafını izləyəcəyik. Şəxsiyyətlərə qaldıqda isə, bizim seçim əsasən Avropanın mərkəzi rayonlarının yüksək siniflərini təmsil edən mütəfəkkirləri özündə ehtiva edir. Onların arasında qadınlar, aşığı təbəqələrdən çıxanlar və mədəni periferiyanın nümayəndələri azdır. Tarix belədir! Biz qarşımıza, əvvəla, bu filosofların təsdiq etdiklərini anlamaq, və ikincisi də, onların bizə qoyub getdikləri müddəaların dəyərini aydınlaşdırmaq vəzifəsini qoyuruq. Bizim çıxış nöqtəmiz bizim eradan əvvəl təqribən altıncı əsrin Yunanıstanı olacaqdır.

Faydalı olardı ki, öncə ilkin yunan fəlsəfəsinin yarandığı cəmiyyətin özünə bir nəzər yetirək. Bizim məqsədlərimiz üçün kifayətdir ki, onun yalnız bir sıra başlıca xüsusiyyətlərini səciyyələndirək.

Yunan şəhər-dövləti (yunanca, polis) bir çox cəhətlərinə görə müasir dövlətlərdən fərqlənirdi. Məsələn, polis həm əhəlisinin sayına görə, həm də ərazisinə görə daha kiçik bir cəmiyyət idi.

Məsələn b.e.ə. V əsrdə Afina polisinin 300 min əhlisi vardı. Onlardan, bəzi məlumatlara görə, təxminən 100 min kölələrdən ibarət

idi. Əgər qadınları və uşaqları istisna etsək, Afinanın təqribən 40 000 azad kişi əhalisi vardı²⁶. Siyasi hüquqlara da yalnız onlar malik idilər.

Yunan polisləri bir-birlərindən coğrafi olaraq dağlar və dənizlər vasitəsi ilə ayrılırdılar. Polisin özü şəhərdən və onun ətrafından ibarət idi. Polisin ucqarları ilə şəhərin mərkəzi arasındakı səyahət adətən bir gündən çox çəkməzdi. Sənətkarlıq, ticarət və kənd təsərrüfatı fəaliyyətin ən mühüm formaları idi.

Yunan polisi üzvləri bir-biri ilə sıx bağlı olan bir icma idi və bu da onun həm siyasi təsisatlarında, həm də siyasi nəzəriyyələrində əks olunmuşdu. Bir zaman Afinada bilavasitə demokratiya mövcud idi, polisin idarə olunmasında onun kişi cinsindən olan bütün azad vətəndaşları iştirak edə bilərdilər. Siyasi sferada eyni hüquqlu fərdlərin harmoniyası, qanunlar və azadlıq siyasi ideallar olaraq səciyyələndirilirdi. Bu halda azadlıq hamı üçün ümumi qanuna uyğun gələn birgə həyat kimi, köləlik isə – hüquqsuzluq şəraitində mövcud olan və ya tiranın hakimiyyəti altında olan həyat kimi başa düşülürdü. Belə hesab edilirdi ki, qanunlarla idarə olunan harmonik və azad cəmiyyətdə meydana çıxan problemlər açıq və rəasional müzakirə yolu ilə həll edilməlidir.

Buna görə də, təəccüblü deyildir ki, yunan fəlsəfənin fundamental müddəaları (b.e.ə. V əsrin ilk filosoflarından başlayaraq Aristotelə kimi) olaraq özlərini həm təbiətdə, həm də cəmiyyətdə göstərən harmoniya və nizam ideyaları kimi qəbul edilmişdi. Platonun və Aristotelin siyasi nəzəriyyələri üçün çıxış nöqtəsi rolunu təcrid olunmuş fərd və ya fərd üzərində yüksələn universal qanun və dövlət anlayışları deyil, "insan icma daxilində" anlamı oynayırdı. Məsələn, belə hesab edilmirdi ki, insan hansısa "anadangəlmə hüquqlara" malikdir. Hüquqlar insanın funksiyası və cəmiyyətdə rolu ilə müəyyən olunurdu. Fəzilət (arete) anlayışı altında hansısa ümumi mücərrəd əxlaqi normalara uyğun olaraq yaşamaq qabiliyyəti deyil, daha çox fərd tərəfindən onun insan olmaq təyinatının gerçəkləşdirilməsi, cəmiyyətdə uyğun yerin tapılması başa düşülürdü. Qanun nizamı nəzərdə tuturdu, o nizamı ki, cəmiyyətin fəaliyyətini təmin edir, özü də, bir qayda olaraq, o, konkret cəmiyyətə etinasızlıq nümayiş etdirən və bütün cəmiyyətlərə universal olaraq tətbiq edilən formal qadağaların məcmusunu heç də özündə ehtiva etmirdi.

²⁶ Afinada üç qrup sakin vardı: Afinalılar, azad əcnəbilər və kölələr. Afina vətəndaşlığı irsi olaraq keçirdi və əcnəbilər onu avtomatik olaraq ala bilmirdilər, hətta əgər onlar (və ya onların valideynləri) Afinada doğulmuş olsalar belə. Afina qadınları da, kölələr və əcnəbilər kimi siyasətdən kənarlaşdırılmışdılar.

Elə buradaca qeyd edək ki, Platon və Aristotel yunan polisi şəraitində yaşayıb-yaratmışlar və bizdən ötəri dövlət qulluqçuları və iş verənlər nə qədər təbiidirsə, onlar üçün də qullar bir o qədər təbii idi.

Coğrafi amillər yunan şəhər-dövlətlərinin siyasi olaraq müstəqil olmasına çox zaman yardımçı olmuşdu. Lakin onlar iqtisadi olaraq təsərrüfat kooperasiyalarından asılı idilər, zəruri malları və məhsulları (məsələn, taxılı) onların sayəsində alırdılar. Onların özləri isə özlərini bu mallar və məhsullarla təmin edə bilmirdilər.

B.e.ə. IX əsrdə Peloponnes yarımadasının məskunlaşmasından sonra yunan polislərinin ekspansiyası başladı. Şəhəri əhatə edən ərazi bir çox hallarda az məhsuldar olurdu, əhali isə onun yedizdirilə biləcəyindən daha böyük bir sürətlə artırdı. Yaranmış vəziyyətdən çıxış yolu b.e.ə. VIII əsrdə tapıldı, bu o zaman baş verdi ki, izafi əhalinin bir hissəsi koloniyalar yaratmağa başladı (məsələn, cənubi İtaliyada). Genişlənən ticarət ölçülərinə və çəkinin standartlaşmasına və həmçinin sikkələrin istehsalına gətirib çıxardı. Sosial təbəqələşmə hiss olunan dərəcədə artdı. Deyək ki, keçə dərisinin taxılla təbii mübadiləsinin yerini keçə dərisinin pula dəyişdirilməsi aldı. Kənd istehsalçıları onların real mübadilə dəyərini heç də həmişə anlamasalar da bu mübadiləni faktiki olaraq həyata keçirməyə başladılar. Verilən kredit üçün faizlərin hesablanması praktikası meydana gəldi. Bütün bunların nəticəsində çoxlarının dərin bir ehtiyac içərisində olduqları bir zamanda son dərəcə zəngin insanlar meydana gəldi.

Yaranan sosial gərginlik b.e.ə. VII əsrdə ictimai iğtişalara gətirib çıxardı. Sadə xalq iqtisadi ədaləti tələb etdi. Güclü insan (yunanca, tiran) adətən bu şüarın təsiri altında meydana çıxdı və hakimiyyəti ələ keçirdi.

Amma bu diktatorlar bir çox hallarda bizim anlamda "tirana" çevrildilər və öz şıltaqlıqlarından çıxış edərək idarə etdilər. Bu yenidən siyasi narazılığa səbəb oldu. B.e.ə. VI əsrə doğru şəhər-dövlətlərin əhalisi qanunilik və bərabərlik tələbi ilə çıxış etdi. Afina demokratiyası (b.e.ə. IV əsrdə) başqa səbəblərlə yanaşı həm də bu narazılığın nəticəsində meydana çıxdı.

Buradaca qeyd edək ki, Platon və Aristotel Afinada yalnız b.e.ə. IV əsrdə, yəni Sparta ilə mübarizədə Afina demokratiyasının məğlub olmasından sonra və Makedoniyalı (və ya Böyük) İsgəndərdən (356-323, b.e.ə. 336-cı ildən başlayaraq hökmdarlıq etmişdi) əvvəl yaşamışlar.

Biz eyni zamanda qədim yunan fəlsəfəsinin Afinaya qədərki inkişafının təqdimatını, sofistlərə qədər olan yunan fəlsəfənin başlıca cəhətlərinin şərhini, dəyişiklik haqqında məsələni və müxtəliflikdə vəhdət problemini ön plana çəkmək istəyirik.

Qədim yunan filosofları və onların təlimləri haqqındakı bizim biliklərimiz məhduddur. Bizdə onlar haqqında səhih məlumat azdır və onların əsl əsərləri bizim günlərə qədər yalnız fraqmentlər şəklində gəlib çatmışdır. Elə buna görə də, onlar haqqında deyilənlər gümanlara və onların təlimlərinin başqa filosoflar tərəfindən verilmiş rekonstruksiyalarına əsaslanır.

Yunan fəlsəfinin genezisi Solon (Solon, təqribən, b.e.ə. 630-560) dövründə yaşamış Falesə (Thales) qədər izlənilə bilər.

Fales

Həyatı. *Belə hesab olunur ki, Fales b.e.ə. 624 və 546 illər arasında yaşamışdır. Bu güman qismən Herodotun (Herodotus, təxminən b.e.ə. 484-430/420) belə bir müddəasına əsaslanır ki, Fales b.e.ə. 585-ci ildə günəşin tutulacağını qabaqcadan söyləmişdir.*

Digər mənbələr Falesin Misirə səyahəti barədə məlumat verirlər, bu isə o zamanın yunanları üçün kifayət qədər qeyri-adi idi. Həmçinin belə bir məlumat da verirlər ki, Fales piramidaların kölgəsi onların hündürlüyü ilə eyni olduğu halda kölgəni ölçmə yolu ilə piramidaların da hündürlüyünü müəyyənləşdirmək məsələsini həll etmişdi.

Falesin günəşin tutulacağını qabaqcadan söyləməsi haqqında hekayə ona işarə vurur ki, o, astronomik biliklərə malik idi, bu biliklər də, yəqin ki, Babilistandan gəlmişdi. O, həmçinin riyaziyyatın yunanlar tərəfindən inkişaf etdirilən sahəsi – həndəsə barədə də müəyyən biliklərə sahib idi²⁷. Riyazi müddəaların universallığı yunanlarda nəzəriyyə və nəzəri sınaq haqqında təsəvvürlərin formalaşmasına yardım etmişdi. Riyazi müddəalar xüsusi hadisələr haqqında müddəalara nisbətən müəyyən mənada daha həqiqi hesab edilir. Riyaziyyatın universal müddəaları elə buna görə də, tənqidə məruz qoyulduqda belə, bu, qeyri-riyazi müddəalardan fərqli bir şəkildə edilir. Bütün bunlar arqumentasiya metodlarının və aşkar duyğu üzərində qurulmayan düşüncə formalarının inkişafını zəruri etmişdir.

Falesin özü heç də yunan dünyasının mərkəzi olan Afina şəhərində deyil, bir İoniya koloniyası olan Milet şəhərində yaşamışdır.

Fales, bir çoxlarının təsdiq etdikləri kimi, Miletin siyasi həyatında iştirak etmişdir. O, naviqasiya avadanlıqlarının yaxşılaşdırılması üçün öz riyazi biliklərindən istifadə etmişdir. O,

²⁷ Hesab və sıfır bizə ərəblərdən gəlib çatıb. Bizim rəqəmlər yunan və ya Roma rəqəmləri deyildir, ərəb rəqəmləridir.

Günəş saatlarına görə vaxtı dəqiq müəyyənləşdirənlərin birincisi idi. Və sonda qeyd edək ki, qarşıdan quraq, qeyri-məhsuldar ilin gəldiyini qabaqcadan görərək, Fales malik olduğu zeytun yağını sərfəli bir məqamda satmış və varlanmışdı.

Əsərləri. *Onun əsərləri barədə çox az şey söyləmək mümkündür, onların hamısı bizə başqalarının sözləri vasitəsi ilə gəlib çatmışdır. Elə buna görə də, onların şərh zamanı biz digər müəlliflərin onun haqqında söylədiklərinə diqqət yetirməyə məcburuq. Aristotel öz Metafizikasında deyir ki, Fales o növ fəlsəfinin banisi idi ki, burada başlanğıc haqqında, hər bir şeyin nədən yarandığı və nəyə döndüyü barədə məsələlər qoyulur. Aristotel həmçinin deyir ki, Fales güman edirdi ki, belə bir başlanğıc sudur (və ya mayedir). Lakin dəqiq məlum deyildir ki, əgər Fales həqiqətən bunu təsdiq edibsə, o, nəyi nəzərdə tuturdu? Bu qeyd-şərti nəzərə alaraq, biz "Fales fəlsəfinin" rekonstruktiv şərhini verməyə çalışaq.*

Beləliklə, deyirlər ki, Fales təsdiq etmişdir ki, "hər bir şey sudur". Və belə hesab edilir ki, fəlsəfə elə bu müddəadan başlayır. Təcrübəsiz oxucu düşünə bilər ki, fəlsəfə üçün bundan daha uğursuz olan bir başlanğıc tapmaq çətindir. O, bu müddəanın tam mənasızlıq olduğunu düşünərdi. Onda, məsələn, bu kitab və bu divar da borunun içərisində olduğu kimi sudur. Lakin gəlin Falesi anlamağa səy edək. "Hər bir şey sudur" müddəasını ona hərfi mənada aid etmək aşkar bir ağılsızlıqdır. Amma bu halda Fales nəyi nəzərdə tuta bilərdi?

Biz Falesə verdiyimiz şərh təsvir etməzdən öncə bəzi şeyləri qeyd edək, o şeyləri ki, fəlsəfinin öyrənilməsi zamanı onları xatırlamaq həmişə faydalıdır. Fəlsəfi "cavablar" ya trivial, ya da absurd ola bilərlər. Əgər fəlsəfəyə giriş olaraq təbiət haqqında və mövcudluğun başlanğıcı barədə verilən suallara müxtəlif cavabları oxusaq və öyrənsək, onda fəlsəfə nəse qəribə görünə bilər. Lakin "cavabı" anlamaq üçün, əlbəttə ki, cavabını verməyə səy etdiyimiz sualı bilmək gərəkdir. Bizə həmçinin cavabın əsaslandırılması üçün hansı dəlillərin və ya arqumentlərin mövcud olduğunu da bilmək zəruridir.

İllüstrasiya məqsədi ilə kifayət qədər şərti hesab etdiyimiz aşağıdakı paraleldən istifadə edək. Fizikanı öyrənən zaman alınmış nəticələrin anlaşılması üçün cavabların təsdiqinə yönələn hansı arqumentlərin və hansı sualların mövcudluğunu daimi olaraq aydınlaşdırmaq heç də zəruri deyildir. Fizikanın mənimsənilməsi əsasən bütövlükdə bu elm üçün hansı sualların və hansı arqumentlərin başlıca əhəmiyyət kəsb etməsi ilə tanış olmanı nəzərdə tutur. Tələbə-fizik sualları və arqumentləri mənimsədiyi anda, sualların cavablarını

da öyrənə bilir. Dərslərdə məhz belə cavablar-nəticələr şərh olunur. Bu nöqteyi-nəzərdən fəlsəfə fizikaya bənzəmir. Burada sualların və arqumentlərin müxtəlif tipləri mövcuddur. Elə buna görə də, biz hər bir xüsusi halda anlamağa çalışmalıyıq ki, bizim öyrəndiyimiz filosof hansı məsələləri qoyur, bu və ya cavabdan ötəri hansı arqumentlərdən istifadə edir. Yalnız bu halda biz "cavabları" anlamağa başlaya bilərik.

Bu da kifayət deyildir. Fizikada da həmçinin məlumdur ki, alınmış nəticələr və ya cavablar hansı qaydada tətbiq oluna bilirlər. Belə ki, onlar bizi təbiətin müəyyən hadisələrini idarə etmək imkanları ilə silahlandırır, məsələn, körpülərin tikintisi zamanı. Amma fəlsəfi cavab nə üçün istifadə oluna bilər? Məsələn, əlbəttə ki, siyasi nəzəriyyəni cəmiyyətdə islahatların bir modeli kimi tətbiq etmək olar. Bununla belə, fəlsəfi cavabdan necə "istifadə etmək" lazım gəldiyini göstərmək bir o qədər də asan deyildir. Əslində, fəlsəfi cavabların təyinatı heç də onda deyildir ki, onlar "istifadə oluna bilər", onların təyinatı ondadır ki, onlar bir sıra reallıqların daha yaxşı anlaşılmasına kömək edir ²⁸. İstənilən halda biz müxtəlif nəticələrə malik olan müxtəlif cavablar haqqında danışa bilərik. Elə buna görə də, yalnız fəlsəfi suallara bizim hansı cavabları verməyimiz prinsiplial əhəmiyyət daşıyır. Məsələn, siyasi nəzəriyyə özünün çıxış nöqtəsi kimi fərdin və ya cəmiyyətin götürməsindən asılı olaraq müxtəlif nəticələrə malik ola bilər. Deməli, fəlsəfi cavabın hansı nəticələrə malik ola biləcəyini dərk etmək vacibdir.

Fəlsəfi sualları və cavabları nəzərdən keçirərkən, dörd faktorun mövcudluğunu da dərk etmək zəruridir:

- | | |
|------------------|-----------------|
| 1. Sual (məsələ) | 3. Cavab |
| 2. Arqument(lər) | 4. Nəticə(lər). |

Onların ən mühümü cavabdır! Ən azı, o mənada ki, cavab yalnız qalan üç faktorun işığında mənalandırılır.

Buna görə də, Falesin "hər şey sudur" müddəası sadə bir cavab olaraq çətin ki özündə çoxlu qiymətli informasiyanı daşımış olsun. Hərfi mənada bu absurddur. Lakin biz uyğun sual, arqumenti və nəticələri bərpa (rekonstruksiya) etmək yolu ilə onun mənasının nə olduğunu anlamağa səy edə bilərik.

Təsəvvür etmək olar ki, Fales təxminən bu qəbildən olan suallar qarşısında qalmışdı ki, dəyişiklər zamanı daimi qalan nədir və müxtəliflikdə vəhdətin mənbəyi nədədir. Güman etmək olar ki, Fales ondan çıxış edirdi ki, dəyişikliklər mövcuddur və elə bir element də mövcuddur ki bütün dəyişikliklər zamanı daimi olaraq dəyişməz qalır.

²⁸ Əksinə, Skirbekkin bu fikri ilə razılaşmaq çətinidir. Fəlsəfə mənalı həyat sürmə işində insanın ən böyük yardımçısıdır.

O, kainatın "inşaat blokudur". Oxşar "daimi elementi" adətən ilk başlanğıc (Urstoff) ²⁹, yəni "çixış materialı", "ilkin material" adlandırılırlar. Bu, elə bir "ilkin material"dır (yunanca, arche) ki, dünya ondan qurulmuşdur.

Fales, başqaları kimi, sudan yaranan və suda yox olan çoxlu şeyləri müşahidə etmişdi. Su buxara və buza çevrilir. Balıqlar suda doğulurlar və sonra burada da ölürlər. Çoxlu şeylər, məsələn duz və bal, suda əriyirlər. Bundan da daha çox deyilsə, su həyatın özü üçün zəruridir. Bu və oxşar sadə müşahidələr Falesi belə bir nəticəyə gətirib çixara bilirdi ki, su elə bir fundamental elementdir ki, dəyişikliklər və çevrilmələr zamanı daimi qalır.

Yuxarıda nəzərdən keçirilən məsələlər və müşahidələr belə bir gümanın məntiqi olduğunu təsdiq edir ki, Fales suyun, müasir dillə deyilsə, iki vəziyyəti ilə əməliyyat aparmışdır: "adi" maye vəziyyətində olan su və transformasiyaya uğradılmış vəziyyətdə, yəni buz, buxar, balıqlar, torpaq, ağaclar və adi vəziyyətdə su hesab edilməyən bütün digər şəkillərdə olan su. Su qismən differensiasiyaya uğramamış ilkin başlanğıc şəklində (maye su) və qismən differensiasiyaya uğramış obyektlər (qalan hər bir şey) mövcuddur.

Beləliklə, kainatın quruluşu və şeylərin dəyişmələri əbədi dövrən şəklində təsəvvür edilə bilər.

*su differensiasiyaya uğramış şəkildə
şeylər
ilk əsas
su differensiasiyaya uğramamış vəziyyətdə*

Beləliklə, Falesin nəzərdən keçirilən müddəasının ehtimal olunan şərhinin məğzi qısaca olaraq belə bir düsturla ifadə olunur: bütün digər obyektlər sudan yaranır və suya çevrilirlər. Qeyd edək ki, digər şərhlər də əlbəttə ki mümkündür.

Biz təsdiq etmirik ki, Fales əslində dəqiq ifadə olunmuş sualdan başlamış, sonradan arqumentlərin axtarışına girişmiş və daha sonra da cavaba gəlib yetişmişdir. Biz belə bir qərar verə bilmərik ki, onun üçün ilkin olan nə olmuşdur. Biz yalnız Fales fəlsəfənin mümkün daxili əlaqəsini rekonstruksiya etmək üçün səy edirik.

Belə bir şərhədən çixış edərək təsdiq etmək olar ki:

²⁹ İngilis mətnində istifadə olunan Urstoff termini norveç və alman dillərində sadə maddə mənasını verir. Onun latın analoqu - substantia termini, yunan analoqu isə - hypokeimenon terminidir. Onun hərfi mənası isə - mübtədadır.

1) Fales kainatın fundamental "inşaat blokunun" nədən ibarət olması barədə məsələ qoymuşdur. Substansiya (ilk başlanğıc) təbiətdə dəyişməz elementdir və müxtəliflikdə vahidlikdir. Substansiya problemi bu vaxtdan başlayaraq yunan fəlsəfənin fundamental problemlərindən biri oldu;

2) Dəyişikliyin hansı qaydada baş verməsi barədə suala Fales dolayı yolla cavab vermişdir: ilk əsas (su) bir vəziyyətdən başqasına çevrilir. Dəyişikliklər problemi də həmçinin yunan fəlsəfənin fundamental problemlərindən birinə çevrildi.

Yuxarıda nəzərdən keçirilən məsələlər və arqumentlər eyni zamanda həm fəlsəfi və həm də təbii-elmi xarakter daşıyır. Fales, beləliklə, eyni zamanda həm təbiətsünas və həm də filosof kimi çıxış edir. Amma ki, biz təbiətsünaslıq termini altında fəlsəfənin əksinə olduğu halda nəyi başa düşürük?

Bununla bağlı olaraq aşağıdakıları qeyd edək. Fəlsəfəni fəaliyyətin digər başqa dörd növündən fərqləndirmək zəruridir: zərif sənətlərdən, eksperimental elmlərdən, formal elmlərdən və teologiyadan. Bu növlərin hər hansı biri ilə nə qədər sıx bağlı olmasından asılı olmayaraq o, bu növlərin hər hansı biri ilə uzlaşmır. İncəsənətdən fərqli olaraq fəlsəfə bir sıra müddəalar irəli sürür ki, onlar müəyyən mənada həqiqi və ya yalan ola bilərlər. Fəlsəfə təcrübədən eksperimental elmlərin (fizika, psixologiya) asılı olduğu mənada asılı deyildir. Fəlsəfə formal elmlərdən (məntiqdən, riyaziyyatdan) fərqli olaraq öz müqəddəm şərtləri (prinsipləri) üzərində düşünür, onları tədqiq etməyə və legitimləşdirməyə səy edir. Fəlsəfə teologiya ilə müqayisədə gümanların fiksasiya olunmuş çoxluğuna malik deyildir. Məsələn, buna misal olaraq vəhy üzərində qurulmuş o ehkamları göstərmək olar ki, onlardan doktrinal mülahizələr xatirinə imtina etmək mümkün deyildir, baxmayaraq ki, elə fəlsəfə də gümanların müəyyən formalarına malikdir və onlardan, yəqin ki, heç bir zaman imtina edə bilməyəcəkdir.

Fales öz arqumentlərini təcrübədə əhəmiyyətli dərəcədə əsaslandırır və elə buna görə də onu həmçinin "təbiətsünas" da adlandırmaq olar. Amma o, təbiət barədə bir bütöv olaraq məsələ qaldırdığı üçün, həmçinin "filosof" da hesab edilə bilər. Qeyd edək ki, fəlsəfənin və təbiətsünaslığın ayrılması Falesin dövründə deyil, yalnız Yeni dövrdə baş verir. Hətta Nyuton da XVII əsrin sonunda fizikanı "natural fəlsəfə" (philosophia naturalis) adlandırır.

Amma, Falesi təbiətsünas və ya filosof hesab etməyimizdən asılı olmayaraq, onun cavabı və arqumentləri arasında uyğunsuzluq göz qarşısındadır. Onun tərəfindən verilmiş cavab müəyyən mənada öz miqyasına görə arqumentləri geridə buraxır! Başqa cür deyilsə,

söylənən arqumentləri irəli sürərək, Fales əsaslandığından daha çox şeyi təsdiq edir. Arqumentlər və mülahizələr arasındakı bu uyğunsuzluq ümumiyyətlə yunan naturfilosofları üçün xarakterikdir.

Hətta əgər ən əlverişli şərhdə dayansaq belə, aşkar olur ki, Fales tərəfindən yerinə yetirildiyi güman olunan düzgün müşahidələr belə, birmənalı olaraq onun verdiyi cavaba gətirib çıxarmamışdır. Buna baxmayaraq onun təbiət fəlsəfəsinin əhəmiyyətini danmaq da mümkün deyildir. Həqiqətən də, əgər hər bir şey müxtəlif formalarda ifadə olunmuş sudursa, baş verən bütün dəyişikliklər suyun table olduğu qanunların köməyi ilə izah olunmalıdır. Su nəşə mistik bir şey deyildir. O, hiss olunandır və bizə tanışdır, biz onu görürük, hiss edirik və istifadə edirik. Su və onun necə deyərlər davranışı bizim üçün tamamilə əlyetəndir. Burada biz müşahidə oluna bilən bir çox fenomenlərlə təmasda oluruq. (Müasir nöqtəyi-nəzərdən, biz deyə bilərik ki, bu, elmi tədqiqatlar üçün yol açır. Belə ki, suyun müəyyən şəraitdə özünü necə aparması barədə bir hipotez irəli sürmək və suyun bu şəraitdə özünü həqiqətən belə aparmasını yoxlamaq olar. Beləliklə biz hipotezin gerçəkliyə uyğunluğunu sınaqdan çıxarmış olarıq. Başqa sözlə, su ilə bağlı bu hal eksperimental elmi tədqiqatlar üçün də əsas verə bilər).

Deyənlərdən o məna alınır ki, təbiətdə hər bir şey, özü də mütləq mənada hər bir şey, insan təfəkkürü vasitəsi ilə dərk oluna biləndir. Oxşar nəticə, şübhəsiz ki, inqilabi xarakter daşıyır. Su dəqiq dərk olunduğu kimi, hər bir şey də dəqiq dərk olunur. Təbiət, özünün dərin fenomenlərinə qədər insani təfəkkürə yatımlıdır. Bu fikir mənfə formada ifadə olunduqda isə vurğulayır ki, heç nə mistik və ya dərkolunmaz deyildir. Təbiətdə dərkolunmaz tanrılar və ya ruhlar üçün yer yoxdur. Məhz bu fikir təbiətin insan tərəfindən intellektual fəthinin başlanğıcı oldu.

Elə buna görə də, biz Falesi birinci filosof və ya ilk alim hesab edirik. Ondən başlayaraq təfəkkür də özünü təkmilləşdirməyə başladı. Mif çərçivəsində olan təfəkkürdən (mifoloji təfəkkürdən) loqos çərçivəsində olan təfəkkür (məntiqi təfəkkür) formalaşdı. Fales, təfəkkürü həm mifoloji ənənədən, həm də onu bilavasitə hissi təəssürlərə bağlayan zəncirlərdən azad etdi.

Əlbəttə ki, biz həddindən artıq sadələşdirilmiş sxemi təqdim etdik. Mifdən loqosa keçid tarixin müəyyən mərhələlərində və ya, daha konkret deyilsə, ilk filosoflar zamanında baş verən analoqu olmayan bir hadisə deyildi. Mifoloji və məntiqi məqamlar həm bəşəriyyətin tarixində, həm də ayrı-ayrı fərdlərin həyatında daimi olaraq bir-birini əvəzləyir. Mifdən loqosa keçid o vəzifələrə aiddir ki, onlar hər bir dövr və hər bir şəxsiyyət qarşısında daimi olaraq yaranır.

Çoxları hətta indi də təsdiq edirlər ki, mif yalnız ibtidai təfəkkürün dəf edilməli olan forması deyildir, əksinə, məhz mif, düzgün olaraq şərh olunmuş mif - idrakin həqiqi formasıdır.

Falesin ilk alim olduğunu və elmin yunanlar tərəfindən bina edildiyini güman edərkən, biz təsdiq etmirik ki, Fales və ya digər yunan müdrikləri ayrı-ayrı faktları qədim dünyanın təhsilli babillilərinə və ya misirliyə nisbətən daha çox (həcm göstəricisinə görə) bildirdilər. Məsələnin məğzi ondadır ki, rəşional sübut və nəzəriyyə anlayışlarını işləyib-hazırlamaq məhz yunanlara nəşib oldu. Nəzəriyyə ümumiləşdirici həqiqətin əldə olunmasını iddia edir və bu, sadəcə olaraq qeyri-məlum bir mövqedən bəyan olunmur, arqumentasiya yolu ilə üzə çıxarılır. Bu halda həm nəzəriyyə, həm də onun köməyi ilə alınmış həqiqət kontrarqumentlərin açıq sınağına davam gətirməlidir. Belə bir dahiyənə ideya yunanlar içərisində yaranmışdı ki, biliyin yalnız bir-birindən təcrid olunmuş fraqmentlərini axtarmaq lazım deyildir. Bu, Babilstanda və Misirdə mifik əsasda olsa da, artıq edilmişdi. Yunanlar ümumi və sistemətik nəzəriyyələrin axtarışlarına başladılar və konkret bilikləri ümumi əhəmiyyətə malik olan prinsiplərdən çıxış edərək izah etdilər. Bu nəzəriyyələr biliyin ayrı-ayrı fraqmentlərini universal prinsiplər nöqtəyi-nəzərindən əsaslandırıldı. Konkret biliklərin oxşar qaydada alınmasının nümunəsi olaraq Pifaqor teoremi göstərilə bilər.

Falesin və onun təliminin müzakirəsini biz bununla da qurtaraq. Buraya yalnız onu əlavə edək ki, Falesin təlimi, ola bilsin ki, mifoloji təfəkkürdən tamamilə azad olunmamışdı. O, suyu bir canlı olaraq və ruha malik olan bir varlıq olaraq da nəzərdən keçirə bildi. Bizə məlum olduğu dərəcədə, o, qüvvə və maddə arasında da fərq qoymamışdır. Təbiət (physis) onun üçün öz-özünə hərəkət edən ("yaşayan") bir varlıq idi. O, ruhu və maddəni də bir-birindən fərqləndirməmişdir. Fales üçün, "təbiət", physis anlayışı, görünür ki, çox geniş idi və daha çox müasir "varlıq" anlayışına uyğun gəlirdi.

Beləliklə, biz fəlsəfi sorğunun yuxarıda qeyd olunmuş dörd amilinin belə bir konkretləşməsinə nail olduq.

	Müqəddəm şərt	Dəyişiklik mövcuddur
1	Sual	Bütün dəyişikliklərin daimi elementi nədir
2	Arqumentlər	Su və onun davranışı üzərində müşahidə
3	Cavab	Su bütün dəyişikliklərin daimi elementidir
4	Nəticə	Hər şey dərk olunandır

Amma Falesin baxışları ilə bağlı şərhə son olaraq onu da qeyd edək ki, Falesin fəlsəfi suala verdiyi cavab ("su bütün dəyişikliklərin daimi elementidir") sualdan və arqumentlərdən məntiqi olaraq alınmır. Məhz bu hal Falesin Milet sakinləri tərəfindən tənqidinə səbəb olmuşdu.

Anaksimandr və Anaksimen

Həyatları. *Onlar da həmçinin Milet sakinləri idilər. Anaksimandr (Anaximander) b.e.ə. təqribən 610 və 546 illər arasında yaşamışdır və Falesin daha gənc müasiri idi. Anaksimen (Anaximenes), yəqin ki, b.e.ə. 585 və 525 illər arasında yaşamışdır.*

Əsərləri. *Anaksimandra aid edilən yalnız bir fraqment bizim zamanəyə qədər saxlanılmışdır. Bundan başqa, digər müəlliflərin, məsələn, iki əsr sonra yaşayan Aristotelin onunla bağlı şərhləri də mövcuddur. Anaksimendən isə bizə üç kiçik fraqment gəlib çatmışdır, onlardan da biri, ehtimal ki, ona aid deyildir.*

Anaksimandr və Anaksimen, çox yəqin ki, o müqəddəm şərtlərdən başladılar və o sualları öz qarşılıqlarına qoydular ki, bunu onlardan öncə Fales etmişdi. Lakin Anaksimandr suyun dəyişilməz ilk əsas olması barədə müddəə üçün inandırıcı bir zəmin tapmadı. Əgər su torpağa çevrilirsə, torpaq da suya çevrilirsə, əgər su havaya çevrilirsə, hava da suya çevrilirsə, bu o deməkdir ki, hər şey hər şeyə çevrilir. Elə buna görə də, suyu və ya torpağı və yaxud hər hansı başqa bir şeyi «ilk başlanğıc elan etmək də məntiqi olmuş olardı. Anaksimandr Falesin cavabının əleyhinə belə etirazları irəli sürə bilərdi.

Anaksimandr da öz tərəfindən ilk əsasın apeyron (apeiron) olduğunu təsdiq etdi. Apeyron qeyri-müəyyənlik və hüdudsuzluqdur (məkanda və zamanda). Bu qayda ilə o, yuxarıda xatırlananlara analoji olan etirazlardan yəqin ki, yaxa qurtara bildi. Lakin bizim nöqtəy-nəzərdən, o, nəsə vacib bir şeyi "itirdi". Apeyron, sudan fərqli olaraq müşahidə oluna bilmir. Nəticədə, Anaksimandr hislərlə qavranılanı (obyektləri və onlarda baş verən dəyişiklikləri) hislərlə qavranılmayan apeyronun köməyi ilə izah etməyə məcbur idi. Oxşar izah eksperimental elm nöqtəy-nəzərindən nöqsanlıdır, baxmayaraq ki, belə bir qiymətləndirmə, əlbəttə ki, anaxronizmdir və Anaksimandr elmin empirik tələblərinin müasir anlamına çətin ki, sahib ola bilərdi. Mümkündür ki, Anaksimandr üçün ən mühüm olan - Falesin cavabının əleyhinə nəzəri arqument tapmaq idi. Anaksimandr, hər halda Falesin universal nəzəri müddəalarını təhlil edərək və onların

müzakirəsinin polemik imkanlarını nümayiş etdirərək, onu "ilk filosof" adlandırdı.

Miletin üçüncü naturfilosofu olan Anaksimən Fales təliminin başqa bir zəif yerinə diqqət yetirdi. Su özünün differensasiya olunmamış vəziyyətindən differensasiya olunmuş vəziyyətə hansı yolla çevrilir? Bizə məlum olduğu dərəcədə, Fales bu suala cavab verməmişdir. Anaksimən bir cavab olaraq təsdiq edirdi ki, onun tərəfindən "ilk əsas" kimi nəzərdən keçirilən hava soyudulan zaman qatılaşaraq suya çevrilir və sonrakı soyudulma zamanı isə qatılaşaraq buza (və torpağa!) çevrilir. Qızdırılan zaman isə hava seyrəlir və oda çevrilir. Beləliklə, Anaksimən keçidlərin müəyyən fiziki nəzəriyyəsini yaratdı. Müasir terminlərdən istifadə edərək təsdiq etmək olar ki, bu nəzəriyyəyə uyğun olaraq, müxtəlif aqrekat halları (buxar və ya hava, adi mənada su, buz və ya torpaq) temperaturla və sıxlıq ölçüsü ilə müəyyənləşirlər, onların dəyişiklikləri aqrekat halları arasında sıçrayışvari keçidlərə gətirib çıxarır. Bu tezis ilk yunan filosofları üçün son dərəcə səciyyəvi olan bir ümumiləşdirmə nümunəsidir.

Vurğulayaq ki, Anaksimən dörd substansiyanın varlığını göstərir. Bu dörd substansiya da sonradan "dörd başlanğıc (element)" adlandırıldılar. Bunlar - torpaq, hava, od və sudur.

Falesi, Anaksimandri və Anaksiməni həmçinin Milet naturfilosofları da adlandırırlar. Onlar yunan filosoflarının birinci nəslinə məxsus idilər. Sonra biz görəcəyik ki, sonrakı filosoflar onlar tərəfindən söylənilən fikirləri onların məntiqi sonluğuna çatdıracaqlar.

Heraklit və Parmenid

Heraklit (Heraclitus) və Parmenid (Parmenides) yunan filosoflarının ikinci nəslinə məxsusdurlar. İlk filosof, Fales, obrazlı deyilsə, "öz ağıllının gözlərini açdı" və təbiəti (physis) gördü. Bu mənada Parmenid və Heraklit "öz ağıllarının gözləri" qarşısında yalnız *physisi* deyil, həm də filosofların birinci nəslinin nəzəriyyələrini də görürdülər. Artıq biz qeyd etmişdik ki, bütün dəyişikliklərin daimi elementi haqqında məsələ ilk dəfə olaraq Fales və Anaksimandr arasında daxili dialoq zamanı yaranmışdır. Parmenid və Heraklit isə, əksinə olaraq, onların sələfləri tərəfindən bölüşdürülən əsas müqəddəm şərtlər ətrafında mübahisəyə girişdilər.

Naturfilosofların birinci nəslə belə hesab edirdi ki, dəyişiklik mövcuddur. Bu, onlar üçün bir müqəddimə, bir güman idi. Belə bir müqəddimədən, belə bir gümandan çıxış edərək, onlar bütün dəyişikliklərin daimi elementinin nə olduğunu soruşurdular. İkinci nəsil filosoflar bu müqəddəm şərti şübhə altına aldılar, dəyişikliyin

ümumiyyətlə mövcud olub-olmaması haqqında məsələ qaldırdılar. Onun nümayəndələri birinci nəsil tərəfindən müqəddəm şərt kimi qəbul edilənləri tənqidi düşüncənin predmetinə çevirdilər. Lakin dəyişikliyin ümumiyyətlə mövcud olub-olmaması haqqında suala Parmenid və Heraklit aşkar olaraq diametral əks cavabları təklif etdilər. Heraklit təsdiq etdi ki, hər bir şey daimi dəyişiklik və hərəkət vəziyyətindədir. Parmenid isə eyni zamanda hesab edirdi ki, heç nə dəyişiklik vəziyyətində deyildir! Hər iki cavab hərfi olaraq mənasız görünür. Amma, hərfi anlam Falesin cavabı ilə bağlı məqamda olduğu kimi, filosofların əslində dediklərinə uyuşmur.

Heraklit: Həyatı. *Heraklit öz mənsəyi etibarlı ilə Miletə qonşu olan Efes liman şəhərindən idi. O, təxminən b.e.ə. 500-cü illərdə, yəni Falesdən təqribən 80 il sonra yaşamışdır. Heraklit haqqında bir neçə tarixə məlumdur, amma onların real əsasa malik olması az ehtimallıdır. Bütün bunlarla yanaşı onun obrazını saxlanmış fraqmentlər əsasında bərpa etmək imkanı mövcuddur. Heraklit bizim qarşımızda qapalı, kəskin, sarkast bir filosof kimi dayanır. Heraklit müasirləri tərəfindən heç də həmişə başa düşülmürdü və buna görə də, onların aşağı zehni qabiliyyətlərə malik olduğunu düşünürdü. Elə bu səbəbdən də o, təsdiq edirdi ki, insanların təsəvvürləri və nöqtəyi-nəzərləri "uşaqlar üçün oyuncağa" bənzəyir (D: 70)³⁰. Başqa bir fraqmentdə (D: 34) deyilir ki, başa düşməyənlər kar olanlara oxşayırlar, "olduqları yerdə də yoxdurlar". Bundan da daha çox deyilsə, əksəriyyətin mühakimələrini nəzərdə tutaraq, Heraklit onların nümayəndələrini "samanı qızıldan daha üstün tutan eşşəklərlə" (D: 9) müqayisə etmişdir.*

Heraklit təliminin müasirləri tərəfindən başa düşülməməsi, yəqin ki, yalnız onun müasiri olan əksəriyyətin kütlüiyü ilə izah oluna bilməz. Heraklitə bir filosof olaraq "Qəliz" ləqəbi verilmişdi. O, çox vaxt öz fikirlərini aydın olmayan və çoxmənalı metaforaların köməyi ilə ifadə edirdi. Özlərini mifdən kənar tutmağa çalışan və bunu xüsusi

³⁰ Sokrataqədərki filosofların fraqmentlərinin alman dilinə tərcüməsinin əsas mənbəyi kimi aşağıdakı əsərdən istifadə olunur: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Bd. 1. Sechste, verbesserte Auflage. Hb. von W. Krantz. Berlin, 1951. İngilis dilinə tərcümədə əsasən bu əsərdən istifadə olunur Ch. H. Kahn. The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary. Cambridge, 1989. Rus dilinə tərcüməsinin əsas mənbəyi kimi isə Dils-Krans tərəfindən nömrələnmə saxlanılmaqla aşağıdakı əsərdən istifadə olunur: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А. Лебедев. Под редакцией И. Д. Рожанского. М. : Наука, 1989.*

olaraq vurğulayan Milet naturfilosoflarının əksinə olaraq, Heraklit ifadənin mifoloji üslubuna meyilli idi. O, miletlilərdə tapıla bilən elmilik dərəcəsinə malik deyildi. O, həmçinin Parmenidin və eleatların istifadə etdikləri məntiqi, müəyyən anlayışlardan da istifadə etmirdi. Heraklit intuisiyaya və vizionerliyə istinad edirdi - onun nitqi orakulun sözlərinə oxşayırdı. Mümkündür ki, o, «Delfada gələcəkdən xəbər verən tanrı nə bəyən edir, nə də gizlədir, yalnız işarələr verir" (D: 93) sözlərini söyləyərkən özünü nəzərdə tuturdu.

Əsərləri. Heraklit öz əsərlərini, bizim bildiyimiz ölçüdə, Efesli Artemida məbədinə saxlamışdır. Onun nisbətən daha çox fraqmenti qalmışdır. Belə hesab olunur ki, onun adı altında bizə gəlib çatan fraqmentlərdən 126-sı həqiqətən də ona məxsusdur, 13 fraqmentin müəllifliyi isə şübhə doğurur.

Heraklitin fraqmentlərində həmçinin digər filosoflar da xatırlanır. Bu isə, ondan xəbər verir ki, filosoflar artıq yalnız müstəsna dərəcədə xarici hadisələrlə deyil, həm də digər filosofların fəlsəfi problemlər barədə nə dedikləri ilə maraqlanmağa başlayırlar. Nəticədə, filosoflar arasında diskussiyalar və bir filosofun əsərlərinin digər filosofların əsərlərində şərh olunması sayəsində fəlsəfi ənənə yaranır.

"Hər şey, mütləq mənada hər şey, fasiləsiz dəyişiklik vəziyyətindədir", müddəası aşağıda göstərilən belə bir səbəb ucbatından məntiqi olaraq ziddiyyətli hesab edilməlidir. Biz "hər şey fasiləsiz dəyişiklik vəziyyətindədir" müddəasını dilin köməyi olmadan ifadə edə bilmərik. O, bu halda müəyyən zaman intervalında mövcud olmalı olan obyektlərin göstərilməsi və tanınması vasitəsi kimi çıxış edir. Beləliklə, bu müddəanın qurulması və mənalandırılması şərti olaraq obyektlərin dəyişməzliyi haqqında çıxış etdiyindən o, burada danışılanlara ziddir. Amma Heraklit, əslində, hər şeyin fasiləsiz dəyişiklik vəziyyətində olduğunu demir. O, deyir ki:

- 1) hər şey fasiləsiz dəyişiklik vəziyyətindədir³¹, amma
- 2) dəyişiklik dəyişməz qanuna (loqosa) uyğun olaraq baş verir³² və

³¹ D: 91 fraqmenti ilə müqayisə edin: "eyni çaya iki dəfə daxil olmaq olmaz və cansız təbiəti iki dəfə eyni vəziyyətdə yaxalamaq olmaz... . O, qurulur və dağılır, yaxınlaşır və uzaqlaşır".

³² Baxın. fraqment D: 30: "kosmos mövcud olan hər şey üçün eynidir, nə Tanrı tərəfindən, nə də insan tərəfindən yaradılmamışdır, amma həmişə canlı bir od olmuşdur, oddur və əbədi olaraq da od olaraq qalacaqdır, meyarına uyğun olaraq bəzən alışıraq və bəzən də sönərək".

3) bu qanun əksliklərin qarşılıqlı təsirini özündə ehtiva edir³³,

4) özü də əksliklərin bu qarşılıqlı təsiri bir bütöv olaraq harmoniyanı doğurur³⁴.

Biz Herakliti belə bir qaydada şərh edə bilərik. Hər şey əks qüvvələrin qarşılıqlı təsir qanununa uyğun olaraq fasiləsiz dəyişikliklər vəziyyətindədir. Belə ki, məsələn elə bizim öz evimiz başqa obyektə kimi dəyişiklik prosesindədir. Dəyişikliklər əks qüvvələrin qarşılıqlı təsiri sayəsində həyata keçirilir. Ümumiləşdirilmiş şəkildə deyilsə, onlardan biri yaradıcı, konstruktiv xarakter daşdığı halda, digəri, əks olanı dağıdıcı, destruktiv təbiətlidir. Lakin bir müddət, bir çox illər ərzində konstruktiv qüvvələr destruktiv qüvvələr üzərində üstünlüyə malik olur. Elə buna görə də, həmin bu ev həmin bu situasiya müddətində öz mövcudluğunu qoruyub saxlayacaqdır. Amma qüvvələr balansı dəyişilməyə məhkumdur və zamanın müəyyən bir anında destruktiv qüvvələr üstünlük təşkil etməyə başlayır. Nəticədə, ağırlıq mərkəzi dəyişir, dağıdıcı qüvvə öz əksliyi üzərində üstünlüyə malik olur və ev dağılır.

Başqa cür deyilsə, Heraklit etiraz etmir ki, şeylər kifayət qədər uzun müddət mövcud ola bilərlər. Lakin bütün keçici şeylərin baza prinsipi - uyğun qüvvələr arasında qarşılıqlı təsir balansının saxlanmasıdır. Onlar arasındakı bu balans qanuna, loqosa uyğun olaraq dəyişilir. Elə buna görə də, dəyişilən şeylərin əsl substansiyası maddi əsas deyildir, loqosdur!

Heraklit üçün loqos - müxtəlifliyin gizli, ümumi vəhdətidir. Eyniyyət - bütün fərqlərdə məntiqi olaraq güman olunan budur.

Heraklit irsindən bizə mütəlliblərə nisbətən daha çox fraqment məlum olsa da, onu şərh etmək daha asan deyildir, çünki o, özünü poetik obrazlar vasitəsi ilə ifadə edirdi.

Fraqmentlərin birində (D: 90) Heraklit deyir ki, "hər bir şey oda çevrilir, od isə - hər bir şeyə, necə ki, bütün mallar qızılla, qızıl isə - bütün mallarla dəyişdirilir". Amma o, od (yunanca, rur) barədə danışdığı zaman aydın olmur ki, od onun üçün Milet filosoflarında olduğu kimi "ilk başlanğıc"ı idi yoxsa o, "od" sözündən

³³ *Baxın. fraqment D: 8: "doğulan ziddiyyət bir yerə toplayır, ayrı-ayrı musiqi səslərindən mükəmməl harmoniya yaranır, hər şey konflikt sayəsində baş verir". D: 51 fraqmenti ilə müqayisə edin: "insanlar öz-özündən ayrılanların özünə qayıdan harmoniya kimi necə uyğunlaşdıqlarını başa düşümlər".*

³⁴ *Heraklit təlimində, beləliklə, "dialektika" momentləri vardır, bu momentlər bizə Hegeli və Marksı xatırlada bilər, onların belə bir müddəası vardı ki, tarix əksliklərin qarşılıqlı təsiri sayəsində irəliləyir.*

dəyişikliklərin bir metaforası kimimi istifadə etmişdi. Hər iki şərh mümkündür.

Əgər biz odu ilk əsas kimi şərh ediriksə, onda təbiətin fəlsəfəsi və iqtisadiyyat arasında əlaqənin mövcudluğunu güman etmək olar. Həqiqətən də, fəlsəfənin ilk əsas anlayışı burada vasitəsi ilə bütün dəyişikliklərin baş verdiyi ümumi element olaraq pul, qızıl anlayışları ilə əlaqələndirilir. Pul, qızıl mübadilənin ümumi standartı olduğu kimi ilk əsas da bütün dəyişikliklərin ümumi elementi rolunda çıxış edir.

Bəzi alimlər Herakliti siyasi baxımdan müharibənin tərəfdarı kimi şərh edirlər. Buna əsas verən fraqment (D: 53) belədir: «müharibə hər şeyin atası və hər şey üzərində hökmdardır". Onun daha diqqətlə oxunulması göstərir ki, Herakliddə söhbət təbiətdə alternativ qüvvələr arasındakı gərginliyin fundamental xarakter daşması barədədir. Müharibə, konflikt (yunanca, polemos, "polemika" sözü də buradandır) bu kosmoloji gərginliyin təzahürüdür. Həmin bu kosmoloji gərginlik isə bazis prinsipidir, başqa cür deyilsə, "hər şeyin atası"dır.

Heraklit həmçinin tsiklik kainat yanğınları və bir müddət sonra dövrü olaraq təzədən meydana çıxan yeni dünyalar barədə də danışır. Bu tsiklik yanğınlar və yeni dünyalar ideyasına sonralar stoiklər də müraciət edəcəklər.

Heraklitə alternativ olan mövqe *Parmenid* tərəfindən tutulur. Bu, heç də o demək deyildir ki, onun üçün belə bir müddəa mütləq hesab olunurdu: "heç nə dəyişiklik vəziyyətində deyildir". Parmenid təsdiq edir ki, dəyişiklik *məntiqi olaraq* qeyri-mümkündür. Heraklit üçün olduğu kimi, Parmenid üçün də çıxış nöqtəsini "məntiqilik" təşkil edirdi. Onun arqumentlərini, görünür ki, aşağıdakı qaydada rekonstruksiya etmək olar:

A) 1) Mövcud olan - mövcuddur.

Mövcud olmayan - mövcud deyildir.

2) Mövcud olan – təfəkkürə yatımlıdır.

Mövcud olmayan - təfəkkürə yatımlı deyildir.

B) Dəyişiklik ideyası belə bir gümandan çıxış edir ki, nəşə mövcud olmağa başlayır və nəşə mövcud olmaqdan dayanır. Məsələn, alma yaşıl olmaqdan qalaraq qırmızı olur. Yaşıl rəng yox olur, "mövcud olmayana" çevrilir. Bunun təsiri ilə, biz dəyişikliyi təfəkkürdə ifadə etmək qabiliyyətində deyilik. Bu mühakimələr göstərir ki, düşüncəyə yatmayan dəyişiklik yoxluğu nəzərdə tutur. Deməli, dəyişiklik məntiqi olaraq qeyri-mümkündür.

Əlbəttə ki, bizim hər birimiz kimi həmçinin Parmenid də yaxşı bilirdi ki, bizim hissiyyat orqanlarımız bizə ən müxtəlif dəyişikliklər barədə xəbər verir. Lakin onun qarşısında bir dilemma yaranmışdı.

Zəka dəyişikliyin məntiqi olaraq qeyri-mümkünlüyünü deyir. Hislər isə xəbər verir ki, dəyişiklik mövcuddur. Hansına inanmaq olar? Parmenid bir yunan olaraq tam bir əsasla təsdiq edir ki, biz zəkaya inanmalıyıq. Zəka doğrudur, hislər isə bizi aldadır.

Bu nəticəni hələ Parmenidin sağlığında təkzib etməyə çalışmışlar. Deyirlər ki, onun opponentlərindən biri bu nəticələrin mənasız olduğunu göstərməyə səy etmiş və bunun üçün belə bir qaydadan istifadə etmişdir. Parmenid B mülahizəsinə uyğun mülahizəni şərh etdiyi zaman həmin bu opponent ayağa durur və gəzməyə başlayır!

Amma Parmenid tərəfindən irəli sürülən müddəanın nəticələrini də öncə olduğu kimi nəzərdən keçirək. İnsan intellektual tarixdə ilk dəfə olaraq məntiqi təfəkkürün gedişinə və nəticələrinə o qədər etibar etdi ki, hətta bu nəticələrə zidd olan hissi müşahidələr belə onu tərəddüd etməyə məcbur edə bilmədi. Bu nöqteyi-nəzərdən Parmenid sarsılmaz rasionalistlərin ilkinə oldu! Bu mənada onun fikirlərinin formal olaraq düzgün olub-olmaması bir o qədər də mühüm deyildir.

Parmenid öz mühakimələri rasionar arqumentasiya vasitəsi ilə əsaslandırmaq təklifi sayəsində məntiqi təfəkkürün inkişafına mühüm tövhə verən ilk alim oldu.

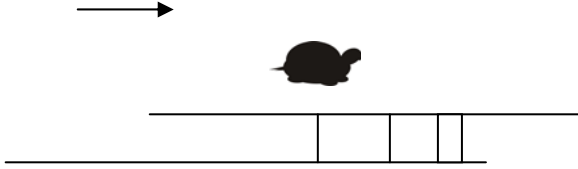
Həyatı. *Parmenid Heraklitin müasiri olmuşdur. Onun fəlsəfi çiçəklənmə dövrü b.e.ə. V əsrə təsadüf etmişdir. O, cənubi İtaliyada, yunan koloniyası Eleyada yaşamışdır. Güman olunur ki, Parmenid öz doğma şəhərində ictimai və siyasi həyatda, xüsusən, qanunların hazırlanmasında aktiv iştirak etmiş, çox hörmətli vətəndaş olmuşdur.*

Dəyişikliyin məntiqi olaraq qeyri-mümkünlüyü barədə təlimi Parmenidin şagirdi Zenon Eleyalı (Zenon of Elea) da müdafiə etməyə çalışmışdır. O, sübut etməyə səy göstərmişdir ki, dəyişiklik imkanını təsdiq edən təlimlər qaçılmaz olaraq məntiqi paradokslara aparıb çıxarırlar.

Belə paradokslardan biri Axilles və tısbağa haqqında hekayədə illüstrasiya olunur: Axilles və tısbağa qaçış üzrə yarışda iştirak edirlər. Onlar eyni zamanda start götürürlər, amma bu zaman tısbağa Axillesdən bir qədər qabaqda olur. Güman edək ki, Axilles tısbağadan 50 dəfə sürətlə qaçır. Axilles zamanın müəyyən anında tısbağanın start götürdüyü yerə gəlib çatacaqdır, tısbağa bu vaxta qədər Axillesin bu nöqtəyə qədər qət etdiyi məsafənin 1/50 hissəsi qədər məsafəni qət edəcəkdir. Axilles bu yerə çatdığı anda isə tısbağa yenə də onun 1/50 qədər məsafə qət edəcəkdir və bu, beləcə davam edəcəkdir. Tısbağanı Axillesdən ayıran məsafə getdikcə azalacaq.

Lakin tısbığa həmişə qabaqda olacaqdır. Elə buna görə də, Axilles heç bir zaman tısbığaya yetişə bilməyəcəkdir³⁵.

sxem



Qeyd edək ki, Parmenidin rasionalizmini təkcə Zenon müdafiə etmirdi. (Bu cümlə orijinalın bu yerində yoxdur) Deyilənlərə görə, Parmenid pifaqorçularla da tanış idi və pifaqorçular da onun rasionalizmə yaxın olan fəlsəfi baxışlarını bölüşürdülər.

Əsərləri. *Parmenidin poema janrında yazdığı fəlsəfi əsər bizə qədər demək olar ki, bütövlükdə gəlib çatmışdır. Biz onun haqqında informasiyaya həmçinin ikinci əl vasitəsi ilə də malikik. Platon Parmenid adı altında bir dialoq yazmışdır.*

Parmenid təlimi zəka və hisslər arasında dəfolunmaz sərhədin müəyyənləşdirilməsi ilə tamamlanır. Bu sərhəd sxematik olaraq aşağıdakı qaydada təqdim oluna bilər:

zəka / hisslər = varlıq / yoxluq = sükunət / dəyişiklik = vahid / çoxluq. (bax: k.s.36)

Başqa sözlə, zəka reallığı sükunətdə olan (və vahid olan) nəşə bir şey kimi qavrayır. Hisslər bizə yalnız qeyri-real olanı, dəyişikliklər (və çoxluq) vəziyyətində olanı verir. Oxşar bölgü və ya dualizm, bir sıra başqa yunan filosoflarına da, məsələn Platona da xasdır. Amma Parmenid, başqa dualistlərin, görünür əksinə olaraq, hisslərə və hissi obyektlərə qarşı o dərəcədə etinasızlıq nümayiş etdirir ki, onları reallıqdan məhrum edilmiş kimi təqdim edir. Hissi obyektlər mövcud deyillər! Əgər bu şərh doğrudursa, onda biz Parmenidi demək olar ki, tam əminliklə monizmin nümayəndəsi hesab edə bilərik. Bu təlimə uyğun olaraq, mövcud olan hər şey birdir, vahiddir, çoxluq isə mövcud deyildir və bu vahid reallıq yalnız zəka vasitəsi ilə dərk oluna bilər.

Barışdırıcılar: Empedokl və Anaksagor

³⁵ *Bu paradoks nöqtədə ani sürət, yəni zamanın sonsuz kiçik anında məkanın bir nöqtəsində olan cismin sürəti anlayışını qəbul etməyən yunan təfəkkürü üçün tipikdir. Beləliklə, müzakirə oluna bilməyən bir sıra məsələlər mövcuddur.*

Heraklitdən və Parmeniddən sonra yaşayan filosoflar onlardan hansı problemləri əxz etmişlər? Yunan filosoflarının üçüncü nəslində onlardan bir irs olaraq iki əks müddəanı qəbul etmişlər: "hər bir şey fasiləsiz dəyişiklik vəziyyətindədir" və "dəyişiklik qeyri-mümkündür". Həmin müddəalara təbii reaksiya deyək ki, ondan ibarət ola bilərdi ki, bu filosofların hər ikisi səhv edirlər, həqiqət isə haradasa ortaldadır. Üçüncü nəslin filosofları – Empedokl (Empedocles) və Anaxaqor (Anaxagoras) – da belə bir müddəanı ifadə etdilər, yəni: "Bəzi şeylər dəyişiklik vəziyyətində, digərləri isə – sükunət vəziyyətindədir". Bu filosoflar hesab edirdilər ki, onların vəzifəsi Herakliti və Parmenidi bərişdirmaqdır. Elə buna görə də, onları bərişdirici filosoflar adlandırırırlar.

Empedokl: Həyatı. *Empedokl b.e.ə. təqribən 492 və 432 illər arasında Sicilyada, Akraqant şəhərində yaşamışdır. Təsdiq edirlər ki, o, öz doğma şəhərində demokratik idarəetmə uğrunda mübarizənin iştirakçısı idi. Onun barəsində xatirələr əsasında mühakimə yürütsək, Empedokl eyni dərəcədə həm maq və həm də naturfilosof idi.*

Əsərləri. *Empedoklun əsərlərindən təxminən 150 fraqment, həmçinin onun haqqında başqa mənbələrin yazdıqları məlumatlar bizə qədər gəlib çatmışdır.*

Empedokl dörd elementi dəyişməz ilkin başlanğıc hesab edir: od, hava, su və torpaq. O, həmçinin iki qüvvənin - dağıdıcı (nifrət, düşmənçilik) və birləşdirici (məhəbbət) qüvvələrin – mövcudluğundan çıxış edir. Empedokl təliminin Milet məktəbinin təlimlərinin iki əsas fərqi göstərilə bilər.

1) Empedokl təlimində Falesdə və sonradan Demokritdə olduğu kimi bir başlanğıc deyil, dörd dəyişməz ilkin başlanğıc qəbul olunur.

2) İlkin başlanğıclarla yanaşı həm də qüvvələr elmi terminologiyaya daxil edilir (dəyişiklik və qüvvələr başlanğıclara daxilən xas deyildir, Aristotellə müqayisə edin).

Dörd element keyfiyyət və kəmiyyət baxımından dəyişilməzdir. Onlar heç bir zaman daha çox və ya daha az ola bilməzlər (kəmiyyət dəyişməzliyi). Bu elementlər öz xarakteristikalarını həmişə saxlayırlar (keyfiyyət dəyişməzliyi). Amma bu birləşdirici qüvvələrin köməyi ilə bu dörd elementin müxtəlif miqdarından müxtəlif obyektlər yarana bilər. Məsələn, daşlar, ağac və i.a. ilk elementlərin müxtəlif miqdarda birləşmələrinə

uyğun olaraq yaranır. Obyektlər o zaman yox olurlar ki, elementlər dağdıncı qüvvənin köməyi ilə "bir-birlərini itələyirlər".

Empedoklun təlimini aşağıdakı nümunə vasitəsi ilə kifayət qədər sərbəst surətdə şərh etmək olar. Dörd şkaflı bir mətbəx təsəvvür edək, şkafların hər birində müəyyən məhsul vardır: un, duz, qənd və yulaf. Bu məhsulların kəmiyyəti və keyfiyyəti heç bir zaman dəyişmir, hətta onların qarışdırılması zamanı da. Tərkibinə və dadına görə müxtəlif olan "yulaf qoğalları" burada olan məhsulların müxtəlif miqdarının birləşdirilməsi yolu ilə hazırlanır. Fərz edək ki, bizim "qoğallar" sonradan öz ilkin tərkib hissələrinə parçalana da bilər.

Bu analogiyani davam etdirərək, deyə bilərik ki, Empedokla elə bir model işləyib hazırlamaq nəsb olmuşdur ki, bu model həm dəyişikliyi, həm də dəyişməzliyi özündə ehtiva edir. Bizim nümunədə dəyişiklik "qoğallar" vasitəsi ilə təqdim olunmuşdur, onlar yaranırlar və yox olurlar, dəyişməz olan isə – dörd ilkin ərzağın keyfiyyəti və kəmiyyətidir.

Anaksaqor: Həyatı. *Anaksaqor b.e.ə. təqribən 498-428 illərdə yaşamışdır. Həyatının ilk illərini Klazomen şəhərində, yetkin illərini isə Afinada yaşamışdır, o, burada intellektuallar arasında görkəmli yer tutmuşdur. Anaksaqor Periklin (Pericles, b.e.ə. 495-429) yaxın ətrafına daxil idi, amma özünün ənənəvi inamlara zidd olan baxışları ucbatından Afinanı tərk etmək məcburiyyətində qalmışdı. Hər şeydən savayı, o, təsdiq edirdi ki, günəş tanrı deyildir, alıxan böyük cisimdir.*

Əsərləri. *Anaksaqorun əsərlərindən 22 fraqment saxlanılmışdır.*

Anaksaqor əsasən Empedokl kimi mühakimə yürütmüşdür, amma ondan fərqli olaraq elementlərin "sonsuz" miqdarını qəbul etmişdir. Hansı əsasla yalnız dörd elementi qəbul etmək olar? Bizim aşkara çıxardığımız müxtəlif keyfiyyətlər yalnız dörd primitiv ilk başlanğıca necə şamil edilə bilər? Əgər keyfiyyətlərin "sonsuz" miqdarı mövcuddursa, Anaksaqorun nöqtəyi-nəzərinə, elementlərin də "sonsuz" miqdarı mövcud olmalıdır.

Bizim mətbəxlə bağlı misalımızdan istifadə edərək, demək olar ki, Anaksaqor burada olan şkafların sayını əhəmiyyətli dərəcədə genişləndirmişdi ki, müxtəlif ərzaqların – inqrediyentlərin - sonsuz miqdarı onlarda yerləşdirilə bilsin. Bu halda o, dəyişikliyi prinsipə elə Empedokl kimi izah etmişdir.

Amma, Anaksaqor, Empedokldan fərqli olaraq, yalnız bir qüvvəni qəbul etmişdir: bu bir qüvvə "zəka"dır, *nus*dur (yunanca, *nous*). Görünür, o, düşünürdü ki, bu zəka və ya qüvvə bütün dəyişiklikləri müəyyən bir məqsədə (yunanca, *telos*) yönəldir. Bu mənada təbiət teleoloji, məqsədyönlü anlamda şərh edilir.

Demokrit

Barışdırıcı filosoflar - Empedokl və Anaksaqor - başlıca olaraq naturfəlsəfənin Demokritə və onun atomizm təliminə doğru istiqamətdə inkişafında oynadıqları rol sayəsində maraq kəsb edirlər.

Həyatı. *Belə qəbul olunmuşdur və belə hesab etmək olar ki, Demokrit (Democritus) b.e.ə. 460-cı ildən 370-ci ilə qədər yaşamışdır. Deməli, o, Platonun (427-347) bir qədər yaşlı müasiri idi. Demokrit Frakiyada, Abder koloniyasında anadan olmuşdur. Onun Afinada olduğu, Şərqə və Misirə bir sıra uzun səyahətlər həyata keçirdiyi məlumdur. Çox ehtimal ki, o, məhz idraki və tədqiqi məqsədlərlə səyahət etmişdir.*

Əsərləri. *Demokritin geniş bilikləri vardı. O, özünə müasir olan elmlərin əksər sahələrində məhsuldar olaraq işləmişdir. Onun maraq dairəsinin genişliyini göstərmək üçün onun bir sıra əsərlərinin adlarını sadalamaq kifayətdir - Böyük Diakosmos, Təbabət elmi, Ölümdən sonra olacaqlar barədə, Təbiətin quruluşu barədə, Dünya Nizamı və təfəkkürün qaydaları haqqında, Ritm və harmoniya haqqında, Poeziya haqqında, Əkinçilik haqqında, Riyaziyyat haqqında, Düzgün nitq və anlaşılmayan sözlər barədə, Ahəngdar olan və ahəngdar olmayan hərflər haqqında və i.a. Demokritin əsərlərindən 200-dən 300-ə qədər fraqment saxlanılmışdır. Müəyyən mənada bu çoxdur, amma Demokritin böyük yaradıcı fəaliyyəti müqabilində biz onun əsərlərinin nisbətən kiçik hissəsinə malikik. Biz öz şərhlərimizdə Demokrit haqqında həm də ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malik informasiyalardan da çıxış etməli olacağıq. Bizim şərhlər, elə buna görə də, onun baxışlarının bir rekonstruksiyası olaraqdır.*

Demokritin atomizmi məhz onun sadəliyi ucbatından dahiyənədir. İlk başlanğıcların yalnız bir şəkli mövcuddur – kiçik bölünməz hissəciklər. Onlar boşluqda hərəkət edir və onların hərəkətini müstəsna dərəcədə mexaniki səbəblər müəyyənləşir. Demokritə görə, təbiət özünün bütün zənginliyində və mürəkkəbliyində, nəhəng "bilyard oyununa" bənzəyir. Burada boşluqda dolaşan maddi hissəciklərin sonsuz miqdarı iştirak edir. Bu hissəciklərin bütün yerdəyişmələri onların qarşılıqlı toqquşmaları ilə şərtlənir. Boşluq Demokritdə yoxluqla eyniləşdirilir və yoxluq varlığın müqəddəm şərti kimi vurğulanır. (Bu hipotez Parmenidə və onun eyleli ardıcılılarına aşkar olaraq ziddir).

Atomizmin məğzi bir sxem vasitəsi ilə təsvir oluna bilər. Bu sxem özündə iki sualı - nə və necə mövcuddur suallarını - və onlara verilmiş cavabları birləşdirir.

Sual		Cavab
(Nə?)	1	Kiçik bölünməz hissəciklər
	2	Boşluq
(Necə?)	3	Mexaniki determinizm

Kiçik maddi hissəciklər fiziki olaraq bölünməz (yunanca, atomos) hesab edilir. Onların xassələri müstəsna dərəcədə kəmiyyət xarakteri daşıyır, yəni bu xassələri sadə riyazi anlayışların köməyi ilə təsvir etmək olar. Bunlar - ölçüyə yadımlılıq, forma, ağırlıq və ilaxırdır, rəng, dad, qoxu, ağrı və i.a. deyildir

Atomlar son dərəcə kiçikdirlər, hissi olaraq qavranıla bilmirlər. Beləliklə, hissələrlə qavranıla bilən obyektlərin (ev, daşlar, balıq və i.a.) izahı yalnız düşünülə bilən, prinsipial olaraq hissələrlə qavranıla bilməyən mahiyyətlərin köməyi ilə baş verir.

Bütün atomlar eyni materialdan ibarətdir. Amma onlar forma və ölçülərinə görə fərqlənirlər, forma və ölçülər ayrıca götürülmüş hər bir atom üçün isə daimidir. Müxtəlif atomlar müxtəlif formaya malik olduqları üçün, onlardan bəziləri bir-birləri ilə asanlıqla, digərləri isə çətinliklə birləşirlər. (Bu halda kimyanın valentlik problematikası ilə bir analogiyayı da görmək olar!). Şeylər o zaman yaranırlar ki, atomlar "birlikdə ilişirlər". Bu, o səbəbdən baş verir ki, mexaniki toqquşmalar bəzən toplumların yaranmasına aparıb çıxarır və atomlar bu toplumlarda bir-biri ilə birləşə bilirlər. Şeylər o zaman yox olurlar ki, onları təşkil edən atomlar bir-birindən uzaqlaşsınlar. Atomların hərəkəti, Demokritin fikrincə, ilahi və ya insani zəkadan asılı deyildir. Hər bir şey bilyard oyunundakı kürələr kimi mexaniki olaraq baş verir. (Demokrit, əlbəttə ki, bilyard daşları ilə bağlı analogiyadan istifadə etməmişdi).

Beləliklə, təbiətin yunan fəlsəfəsinin daxili inkişafı substansiyanın və dəyişikliyin ən uğurlu izah modelinin qurulmasına gətirib çıxardı. O, müasir kimyəvi nəzəriyyəni son dərəcə xatırladır. Amma yunanlar öz nəzəriyyələrini təsdiq etmək üçün eksperiment keçirmirdilər (eksperiment hipotezi antik yunanların zamanında aşkar bir anaxronizm olardı). Elə buna görə də, atomizm onlar tərəfindən təbiət haqqında digər təlimlərlə yanaşı nəzərdən keçirilmişdir. Beləliklə, çoxları Aristotelin təbiət fəlsəfəsini Demokritin təbiət

fəlsəfəsindən daha üstün tuturdular. Bu səbəbdən də, heç də təəccüblü deyildir ki, Aristotel son nəticədə, hissi olaraq müşahidə olunan şeylər – torpaq, su, hava və od – haqqında söhbət açdığı halda, Demokrit də hissi müşahidəyə yatmayanlar barədə söhbət açmışdır.

Qeyd edək ki, Demokrit təlimi Epikürün (Epicurus, 341-270 b.e.ə.) və Lukretsinin (Lucretius, təqribən, 99-55 b.e.ə.) vasitəsi ilə, İntibah dövründən başlayaraq, müasir fizikanın təşəkkülünə ciddi təsir göstərmişdir. Baxmayaraq ki, bu dövrə qədər Demokrit deyil, məhz Aristotel ən nüfuzlu elmi avtoritet idi.

Atom modeli kimi bir eleqant model də öz sadə və azsaylı prinsipləri ilə yanaşı, bir sıra nöqsanlara da malik idi. Belə ki, bir çox adi, hisslərlə qavranılan hadisələrin onun daxilində izahı çətinidir. Bu hadisələrə çiçəklərin rəngi və qoxusu və ya bizi əhatə edən insanlara qarşı nifrət və simpatiya kimi keyfiyyət xassələri aiddir. Biz belə fenomenləri ümumiyyətlə necə qavraya bilərik, mövcud olan hər bir şey kəmiyyət xarakterlidirmi?

Demokrit hissi qavrayış haqqında təlimin köməyi ilə dünyanın atomların yalnız kəmiyyət xassələrinin imkan verdiyindən daha "mənzərəli" bir şəkildə necə təqdim oluna biləcəyini izah etməyə çalışmışdır. O, belə hesab edirdi ki, istənilən obyekt özünəməxsus vasitəçi atomlar buraxır. Onlar hiss orqanlarındakı atomlarla kontakta girdikləri zaman xüsusi effektlər yaranır və bu xüsusi effektlər də bizim tərəfimizdən obyektlərə məxsus olan xassələr kimi qavranılırlar. Onlar rəngə, dada və qoxuya malik olduqları kimi görünürlər. Amma obyekt özlüyündə bu xassələrə malik deyildir, bu xassələr ona yalnız bizim tərəfimizdən aid edilir. Obyektlər özlüyündə yalnız ölçüyə yatuqluq, forma və sıxlıq xassələrinə malikdir, rəng, qoxu və ya istilik isə onların özlərinə aid deyildir. Obyektə daxilən aid olan xassələrin və hisslərin köməyi ilə obyektlərə bizim aid etdiyimiz xassələrin beləcə fərqləndirilməsi Yeni dövrün fəlsəfəsində də mühüm rol oynamışdır (birinci və ikinci keyfiyyətlər barədə Lökkda və başqa filosofda tapıla bilən nəzəriyyələrlə müqayisə edin). Doğrudur, belə bir sual qarşıya qoymaq olar ki, əgər biz özümüz atomların yığımindan başqa bir şey deyiliksə, onda obyektlərin, yəni atomların, əslində malik olmadıqları xassələri necə qavraya bilərik. Kəmiyyət xassələrindən keyfiyyət xassələrinə sıçrayış həddindən artıq böyük alınmırmı? Əgər atomların yalnız kəmiyyət xassələrinin mövcudluğunu təsdiq edən nəzəriyyəyə ardıcıl olaraq sadıq qalsaq, onda bu sıçrayış izah oluna bilmir.

Amma, əgər və etirazı kənarda saxlasaq, görmək olar ki, atomizm bir idrak nəzəriyyəsi olaraq da diqqətə layiqdir. O, yalnız atomları - hisslərlə qavranılan obyektlərdəki atomları, obyektədən

hansısa üsulla ayrılı bilən və uzaqlaşma bilən vasitəçi atomları və duyğu orqanlarında olan, bu vasitəçiləri qavrayan atomları – qəbul edir. Bu halda qavrayışın səhvləri onunla izah oluna bilər ki, hiss orqanlarının atomları nizamsızlıq içərisindədir, vasitəçi atomlar obyektədən hiss orqanlarına doğru yol qət edərkən bir-biri ilə toqquşurlar və buna görə də, hiss orqanlarının atomlarına təhrif olunmuş məlumatı çatdırırlar.

Amma Demokritin idrak nəzəriyyəsi də bir sıra nəzəri problemləri həll etmək iqtidarında deyildir. Biz hansı yolla bilə bilərik ki, bizim tərəfimizdən alınan hissi təəssüratlar bizi əhatə edən obyektlərin əslində dəqiq surətləridir? Yuxarıda nəzərdən keçirilən model bizə bir tərəfdən, vasitəçi atomları müşahidə etməyə imkan vermir, digər tərəfdən isə, bu vasitəçi atomların obyektə olduğu kimi təqdim etməsi imkan xaricindədir. Sonrası, biz öz duyğularımıza etibar edə bilmərik, çünki biz əmin deyilik ki, vasitəçi atomlar bizim hissiyyat orqanlarımıza lazımı qaydada düşürlər. Bundan başqa, öz duyğularımızdan çıxış edərək, biz bizə vasitəçi atomlar tərəfindən çatdırılan məlumatın bizim duyğu orqanlarımız tərəfindən çatdırılan məlumatdan fərqləndirmək gücündə deyilik. Qısaca olaraq deyilsə, öz duyğularımıza malik olaraq, biz, görünür ki, yalnız bir şeyi - hansı hissi duyğulara malik olduğumuzu - bilmək qabiliyyətinəyik. Əgər bizim şeylər haqqındakı biliklərimiz müstəsna dərəcədə duyğulara istinad etmiş olsaydı, məsələn məhz belə olmuş olardı. Lakin atomlar özlüyündə hissi olaraq qavranılmaqdan ötəri həddindən artıq kiçikdirlər. Biz onları öz zəkamızın köməyi ilə dərk edirik. Görünür ki, xarici predmetlərin hissi qavrayışı barədə bu epistemoloji nəzəriyyəyə ondan çıxış edir ki, onun özü bizim hislərin deyil, bizim zəkamızın köməyi ilə başa düşülür.

Beləliklə, biz yunan fəlsəfinin inkişafının üç-dörd nəsil boyunca, b.e.ə. təqribən 600-cü ildən 450-ci ilə qədər (Demokrit, lakin, b.e.ə. 370-ci ilə qədər yaşamışdır) davam edən ilk mərhələsinin bəzi əsas cərəyanlarını nəzərdən keçirdik.

Bu dövrü bir daha ardıcılıqla xatırlayaq.

<i>Birinci nəsil:</i>	<i>Fales</i> <i>(Anaksimandr və Anaksimən)</i>
<i>İkinci nəsil:</i>	<i>Heraklit, Parmenid</i>
<i>Üçüncü nəsil:</i>	<i>Empedokl</i> <i>Anaksaqor</i> <i>Demokrit</i>

Pifaqorçular

İlkin yunan fəlsəfəsində mühüm cərəyanlardan biri - əsası Pifaqor (Pythagoras, b.e.ə. VI əsrin ikinci yarısı - V əsrin başlanğıcı) tərəfindən qoyulan pifaqorçuluq idi. Onun nümayəndələri b.e.ə. təqribən 540-ci ildən başlayaraq cənubi İtaliyanın yunan koloniyalarında yaşayırdılar.

Müəyyən mənada demək olar ki, pifaqorçular substansiya, təbiətin fundamental başlanğıcı və dəyişiklik barədə məsələlərlə məşğul olurdular. Amma onlar tərəfindən təklif olunan cavablar miletliklər, barışdırıcı filosoflar və Demokrit tərəfindən verilən cavabların fərqlənirdi. Pifaqorçular maddi elementlərdən deyil, strukturlardan, formalardan, riyazi münasibətlərdən çıxış edirdilər.

Pifaqorçular belə güman edirdilər ki, təbiət riyaziyyatın köməyi ilə "kəşf oluna" bilər. Bu, onların nöqtəyi-nəzərinə, aşağıdakı faktlarla təsdiq olunur.

1. *Harmoniya haqqında təlim riyaziyyat ilə musiqi kimi qeyri-maddi fenomenlər arasında əlaqəni üzə çıxarır.*

2. *Düzbucaqlı üçbucağın tərəfləri arasındakı münasibəti müəyyənləşdirən və $s^2 = a^2 + b^2$ şəklində olan Pifaqor teoremi göstərir ki, riyaziyyat həmçinin maddi predmetlərə tətbiq oluna bilər.*

3. *Göy cisimlərinin dairəvi hərəkəti də nümayiş etdirir ki, bu cisimlər də həmçinin riyaziyyata tabedirlər.*

Pifaqorçular belə hesab edirdilər ki, riyazi strukturlar və münasibətlər bütün şeylərin əsasında yatır, yəni substansiyadırlar.

Riyaziyyatın belə bir qaydada anlaşılmasının xeyrinə onlar digər arqumentlər də irəli sürmüşlər. Belə ki, şeylər yox olurlar, riyazi anlayışlar isə sabitdir. Deməli, riyaziyyat öz mahiyyətinə görə dəyişməzdir. Riyazi bilik dəqiq müəyyənləşmiş bilikdir, onun obyektləri dəyişməzdir. Bundan da daha çox deyilsə, riyazi bilik həm də ona görə müəyyəndir ki, onun teoremləri məntiqi olaraq sübut olunur.

Ümumiyyətlə, pifaqorçular güman edirdilər ki, onlar kainatın bütün sirlərinin açarını riyaziyyatda tapmışlar. Bunun təsiri ilə də, riyaziyyat onlar üçün mistik bir xarakter kəsb etmişdi. Elə buna görə də, pifaqorçularda dini mistisizm riyazi tədqiq ilə yanaşı inkişaf edirdi.

Bax.k.s.43

Pifaqorçular da elə Parmenid kimi dünyaya dualistik nöqtəyi-nəzərdən imtina etmişdilər. Onlar belə hesab edirdilər ki, dünya yalnız bir başlanğıca malikdir:

43

Riyaziyyat / Duyğular = Müəyyən bilik / Qeyri-müəyyən bilik
= Reallıq (mövcudluq) / Qeyri-real = Əbədi / Dəyişkən.

Pifaqorçuların təlimi Platonu heyran etmişdi və sonradan, İntibah dövründə isə (Demokritin təlimi ilə yanaşı), eksperimental təbiətşünaslığın təşəkkülündə görkəmli rol oynamışdır.

Pifaqorçular siyasi olaraq dəqiq iyerarxik quruluşlu cəmiyyətin tərəfdarı idilər. Bununla bağlı olaraq belə bir ümumi qeyd də irəli sürək. Mənimsənilməsi gərgin, uzunmüddətli təhsili və xüsusi intellektual və əlaqə keyfiyyətləri tələb edən filosoflar çox vaxt təsdiq edirlər ki, cəmiyyət iyerarxik olaraq nizama salınmalıdır. Xüsusi olaraq qeyd olunur ki, cəmiyyətin bilikli üzvləri daha böyük diqqətə və imtiyazlara malik olmalı və cəmiyyəti onlar idarə etməlidirlər. Lakin epistemologiya və siyasi nəzəriyyələr arasındakı bu əlaqə hansı nəzəriyyənin həqiqi olması barədə heç bir məlumat vermir.

Pifaqorçuların təlimində cəmiyyətə iyerarxik nöqtəyi-nəzər ilə ruhun xilas (salvation) barədə təlim arasında da həmçinin bir əlaqə də mövcud idi ki, bu da asketik həyat tərzini, fəlsəfi və riyazi biliklərin mənimsənilməsini nəzərdə tuturdu.

HİND VƏ ÇİN TƏLİMLƏRİNİN XÜLASƏSİ

Hind fəlsəfəsinin müqəddəm şərtləri

Məlumdur ki, antik dövrdə Hindistan və Avropa arasında sporadik kontaktlar mövcud idi. Bircə Makedoniyalı İsgəndərin b.e.ə. 327-ci ildə hind yürüşünü xatırlatmaq kifayətdir. Buna baxmayaraq, Şərqi və Qərbi intellektual münasibətləri barədə çox az şey məlumdur. Yunanlar, həqiqətən də, Şərqdən əhəmiyyətli impulslar almışlar, amma onların mərz hind tərkibini ayıraraq göstərmək çətindir. Tamamilə mümkündür ki, farslar vasitəsi ilə alınmış hind təlimləri yunanların orfi və pifaqorçu məktəblərinə müəyyən təsir göstərmişlər. Lakin bu tarixi-fəlsəfi məsələ hələ ki mübahisəli məsələlərə aiddir. Bununla belə, şübhəsizdir ki, antik dövrün sonundan başlayaraq və XVIII əsrə kimi, Avropanın və Hindistanın fəlsəfi və dini ənənələri bir-birindən asılı olmayaraq inkişaf etmişlər. Geniş Avropa auditoriyası hind təlimləri ilə ilk dəfə olaraq Romantizm dövründə tanış olmuşdur. Bizim hind fəlsəfəsi barədə təsəvvürümüz Hindistana hələ ki romantik münasibətlə əsəllənmişdir. Bu, xüsusən alman filosofların - Artura Şopenhauerin (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) və Fridrix Nitschenin (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) əsərlərində görünür.

Belə bir sual qarşıya qoymaq olar ki, hind və Çin fəlsəfələri barədə danışmaq nə dərəcədə doğrudur. "Fəlsəfə" yunan mənşəli sözdür və intellektual fəaliyyətin o növünü nəzərdə tutur ki, bu, Qədim Yunanıstanda yaranmışdır. Hindistanda və ya Çində klassik yunan fəlsəfəsinə uyğun bir fəaliyyət mövcud idi mi? Məsələn, hind təfəkkürünün tarixində mifdən loqosa keçidin ayrılması üçün bir əsas varmı? Belə suallara birmənalı cavab tapmaq çətindir. Mümkündür ki, bu sualların qoyuluşu öz-özlüyündə avrosentristik xarakter daşıyır. Elə buna görə də, hind təfəkkürünü yunan fəlsəfəsindən götürülən meyarlar əsasında deyil, onun öz müqəddəm şərtlərindən çıxış edərək tədqiq etmək zəruridir.

Amma belə güman etmək də ağılabatandır ki, bizim diqqətimizi özünə cəlb etməyə iddia edən və layiq olan problemlər həm hind, həm də Çin fəlsəfəsində meydana gəlmişdir. Buraya onu da əlavə edək ki, biz bu əsnələrdə onların "daxili məntiqini" və bizə yunan fəlsəfəsinin tarixini xatırladan diskussiyaları tapırıq. Bununla belə, qeyd etmək lazımdır ki, hind fəlsəfəsi qərb fəlsəfəsində analoqu olmayan bir çox xüsusiyyətləri üzə çıxarır. Məsələn bu xüsusiyyətlərdən biri odur ki, fəlsəfə və din arasında Qərbin qoyduğu dəqiq sərhəd hind fəlsəfəsi üçün bir o qədər də xarakterik deyildir. Mif və loqos, söz və iş arasındakı fərq Hindistanda Avropada olduğundan fərqli bir şəkildə qoyulmuşdur. Hinduistlərin əsas əsəri olan, təqribən İsa Məsih zamanında yazılan *Bhaqavad-qitadan* götürülmüş kiçik bir fraqment bu fərqi səciyyəvi bir qaydada ifadə edir və fəlsəfənin, həyatın və dinin həddindən artıq kəskin demarkasiyası üçün faydalı bir dəqiqləşdirmə rolunda çıxış edir.

*"İki yoqa fərqlidir", - cahil belə öyrədir, -
Amma, bil ki, birinə nail olan, ikisinin
Meyvəsini əldə edir, çünki çulğışmışdır
İdrakin yoqası və əməlin yoqası"³⁶.*

Fəlsəfənin hind mədəniyyətində rolunu anlamaqdan ötəri onun tarixi və dini müqəddəm şərtləri ilə tanış olmaq zəruridir. Bir sıra əsas məlumatlara göz gəzdirək. (Hind fəlsəfəsini daha yaxşı anlamağı arzu edən oxucu isə xüsusi əsərlərə müraciət etməlidir.)

B.e.ə. XIV-XII əsrlərdə Karpət və Ural arasında məskunlaşan etnik qruplar Hind hövzəsi ərazisinə daxil oldular. Bu yerlər indi Pakistanın bir hissəsidir. Onlar özlərini arilər (nəcabətlilər)

³⁶ *Бхагавадгита. Перевод С. Липкина. - В кн. Махабхарата Рамаяна. М., 1974. С. 185.*

adlandırdıqları üçün, biz Hindistana "ari" hücumları barədə danışırıq. Bir zaman belə bir fikir geniş yayılmışdı ki, arilər yerli sakinlərdən - dravidlərdən daha yüksək mədəniyyətə malik idilər. Lakin XX əsrin 20-ci illərində "harappa sivilizasiyasının" kəşfindən sonra bu fikrin doğru olmadığı aşkarlandı. Arilərin gəlişinə qədər də harappa mədəniyyəti Hind hövzəsi boyu inkişaf etmiş bir şəhər mədəniyyəti olaraq mövcud idi.

Əsrlər boyu davam edən assimilyasiyanın əksinə olaraq, hind mədəniyyətini və ictimai həyatını səciyyələndirən əlamətlərdən biri - arilər və dravidlər arasında konflikt idi. Bu konflikt həm də onun sayəsində yaranmışdır ki, kasta sistemi, görünür, gəlmə arilər tərəfindən tətbiq olunmuşdu. Bir sıra məlumatlar mövcuddur ki, ağ dərilili arilərlə qara dərilili dravidlər arasında fərq lap başlanğıcdan mövcud idi. Sonradan Hindistanda dörd kasta yarandı. Üç kasta ari mənşəli idi: 1) brahmanlar və ya veda kahinləri; 2) hərbcilər və 3) nəcabətli sənətkarlar və əkinçilər. Aşağı, dördüncü kasta isə azad olmayan insanlardan ibarət idi. Bir müddət keçdikdən sonra müxtəlif etnik qrupların əhəmiyyətli dərəcədə bir inteqrasiyası baş verdi. Yeni kastalar yaradıldı ki, buraya ari olmayanlar da daxil ola bilərdilər. Hindistanda analoji proseslər bizim günlərə qədər davam edir.

Din ariləri birləşdirən bir qüvvə idi. O, öz yazılı ifadəsini qədim sanskrit mətnlərində tapmışdır. Bu mətnlər Vedalar (təxminən, b.e.ə. 1200-800) adlanır. Vedalar qədim ari dünyagörüşünü ifadə edirdi. Yunan, skandinav və slavyan mifologiyalarında olduğu kimi, tanrılar burada da çox vaxt təbii qüvvələrlə eyni səsləşirdi. Bu dünyagörüşü Kosmosun və Xaosun əbədi mübarizəsi səciyyələndirilirdi. Bu döyüşdə tanrıların qələbəsi heç də əbədi deyildir. Xaos qarşı mübarizədə tanrılar insani dəstəyə də ehtiyac duyurdular. Qurbanların və düzgün olaraq yerinə yetirilən ritualların kosmik nizamın qorunub saxlanılmasına əhəmiyyətli tövhə verdiyi vurğulanır.

Vedaları fəlsəfə adlandırmaq çətindir. Onlarla tanış olarkən, biz nəsə bir mifik aləmə daxil oluruz. Əgər biz hind mənəvi həyatının mifdən loqosa keçidi barədə danışsaydıq, onda onu Upanişadalara aid etməli olardıq. Upanişadalar mətnlərin yeni və daha anlaşıqlı qrupudur (təxminən, b.e.ə. 800-300-cü illər). Upanişadalar - veda dünyagörüşünün tənqidi mənalandırılmasıdır. Mümkündür ki, onlar ari mədəniyyətinin bəzi cəhətlərinə qarşı protesti ifadə edirlər. Yeni tədqiqatlar burada qeyri-ari ənənələrinin təsirini üzə çıxarır. Bu, o deməkdir ki, məzlumlar öz səslərini ucaltmaq üçün məhz Upanişadalarda bir yol tapmışdılar? Biz bunu bilmirik və bizə yalnız gümanlarla qənaətlənmək qalır. Amma, Upanişadalar yeni dini və metafizik bir təlimi bəyan edir. Lakin bu

mürəkkəb məsələ əlbəttə ki, din tarixçilərinin də öhdəsinə buraxılmalıdır. Vedalar əsasən himnlərdən ibarət olduqları halda, Upanişadalarda arqumentlər üstünlük təşkil edir.

Upanişadalar

"Upanişada" termini müdrikin öz şagirdlərini öyrətmə prosesi mənasını verir. Bir qədər keçdikdən sonra bu termin həm də bu prosesdə verilən məzmunu ifadə edən fəlsəfi mətn mənasını kəsb etdi. Beləliklə, Upanişadalar müəyyən mənada Platon dialoqlarına oxşadıla bilər.

Upanişadaların mərkəzi mövzularından biri doğruluğun və ölümün əbədi "xorovodu" ideyasıdır. Bu ideya canlı varlıqların ölümdən sonra yenidən diriləcəyini güman edən təlimin, ruhunun köçürülməsi (reinkarnasiya) təliminin əsasına qoyulmuşdur. Doğuluş və ölüm arasında əbədi olaraq yeniləşən tsikl sansara adlanır. Məhz belə bir tsikldə insanın ən dərin «mahıyyəti» (atman) yenidən və yenidən meydana çıxır. Şərqşünaslıq ədəbiyyatında atmanın nə olduğu barədə geniş müzakirələr aparılır. Upanişadalardan bəzilərində güman olunur ki, atman dəyişməzdir, substansial xarakter daşıyır (Sokrata qədərki fəlsəfə ilə müqayisə edin) və dərk edən «Mən»dən və ya "eqo"dan fərqlənir. Biz sonradan görəəcəyik ki, Upanişadaların buddist tənqidi bu mübahisəli moment üzərində qurulmuşdur.

Upanişadaların daha bir mühüm müddəası - atmanın və brahmanın eyniləşdirilməsidir. "Brahman" sözünün adekvat tərcüməsini tapmaq çətindir. Mümkündür ki, onu mütləq, hər şeyi əhatə edən və ya ilahi kimi tərcümə etmək lazımdır. Bu halda atmanın brahmanla eyniləşdirilməsi o mənayı verir ki, atman mütləqlə və ya ilahi ilə eyniləşdirilmişdir. Oxşar fikirlər qərb mistisizmində də mövcuddur, burada insan (və ya onun ruhu) Tanrı ilə eyni ola bilər (unio mystica). Belə bir vəhdət həm hind fəlsəfəsində, həm də qərb mistisizmində aşılana asketik həyat tərzini nəzərdə tutur. Onun son orta əsrlərdə görkəmli nümayəndəsi Mayster Ekkart (Meister Eckhart, təqribən, 1260-1327) idi.

Upanişadaların filosofları, beləliklə, dünyaya arxa çevirdilər. Onların məqsədi dünyadan asketik bir tərzdə qaçma oldu. Həqiqət, onların nöqtəyi-nəzərincə, "xaricdə" deyildir, nə xarici mətndə, nə də təbiətdə deyildir. O, sənin öz daxilindədir. Sən "özünü tapmağı" öyrənməlisən. Mistisizm barədə çox şey öyrənmək olar, amma bu, heç də mistik görüntüyə malik olmaq demək deyildir. O, yalnız sənin tərəfindən və sənin şəxsi səylərinin köməyi ilə yaradılır. Belə mistik müdriklik Hindistanda kahin silkinə, əsl "brahmanlara" aid edilirdi.

Atman və brahman haqqında tezis belə şərh oluna bilər ki, atman mütləqlə eynidir. Yalnız bu halda fərd ölümdən sonrakı yeni dirçəlişə qabil ola bilər. Hind fəlsəfəsinə uyğun olaraq, insan sansaradan, həyatın və ölümün "xorovodundan" xilas olmalıdır. Bütün hind fəlsəfəsi təcəssümün əbədi tsiklindən xilas (mokşa - moksha) yolunu axtarır. Bu müddəə yalnız Upanişadlarda deyil, buddist fəlsəfədə də aparıcı yer tutur.

Bu tsikldən xilas olmaya hind fəlsəfəsinin nədən belə son dərəcə xüsusi əhəmiyyət verdiyini qısaca olaraq nəzərdən keçirək. Şübhəsiz ki, bu, *karma* barədə təlimdə öz ifadəsini tapan fəaliyyətin özünəməxsus anlaşılması ilə bağlı idi. Bu anlaşılmaya uyğun olaraq, bizim əməllərimiz bizim növbəti həyatımızda "brahman" və ya kərtənkələ olaraq mövcud olacağımızı müəyyənləşdirir - və bu, bu və ya digər dərəcədə fərhsiz olacaq milyonlarla imkandan yalnız ikisidir!

Karma çox vaxt əsas anlayış kimi nəzərdən keçirilir, bütün hind fəlsəfəsi onun ətrafında dövrən edir. Karma hərəkət, əməl mənasını verir. Təfəkkürün karmik adlanan üslubu fəlsəfənin eyni zamanda həm əxlaqi, həm də metafizik ölçülərini üzə çıxarır, bunlar isə müasir qərb fəlsəfəsində adətən bir-birindən ayrı təqdim olunur. Bu, onun sayəsində baş verir ki, karma həm reinkarnasiya, yenidən doğuluş inamı ilə, həm də əxlaqi səbəbiyyət inamı ilə sıx bağlıdır. Əxlaqi səbəbiyyət termini altında kosmosun ədalətlə sarınması anlaşılır. Biz elə bir dünyada yaşayırıq ki, hər bir kəs layiq olduğunu alır və həmçinin növbəti həyatda da uyğun imkanı əldə edir. Başqa sözlə, fəzilətli insanın perspektivləri yaxşıya doğrudur, qəbahətli insanınki isə – pisləyə doğrudur. Dünyanın bütün nöqsanları və əzabları öz əməllərinin nəticəsidir. Lakin konkret kastaya mənsub olma insanın yaxşı və ya pis olduğunu müəyyənləşdirir. İnsanlar özlərinin əvvəlki həyatlarının "müqabilində" bu və ya digər kastaya məxsus olurlar. Beləliklə, Upanişadlar kasta sistemini də qanuniləşdirir.

Karma haqqında təsəvvür Avropa təfəkkürünə mütləq mənada yad deyildir. O, xüsusən, bir sıra atalar sözləri vasitəsi ilə də ifadə olunur, məsələn, "hər bir kəs öz xoşbəxtliyinin dəmirçisidir" və ya "nə əkərsən, onu da biçərsən". Lakin Avropa təfəkküründə, hind təfəkküründən fərqli olaraq, əxlaqi səbəbiyyət reinkarnasiya ilə əlaqələndirilmir. Reinkarnasiya ideyası – spesifik hind fenomenidir.

Beləliklə, hind fəlsəfəsində əxlaqi əməl "xorovod" a qoşulmuşdur: ...yenidən doğulma – həyat – ölüm - yenidən doğulma – həyat – ölüm - yenidən doğulma... (sansara). Reinkarnasiya barədə təlim Qərbdə, xüsusən Yeni dövrdə yaranan bir çox şərhə fərdin

çoxlu həyatları barədə və ya hətta onun əbədi həyatı barədə ideyaların ifadəçisi kimi nəzərdən keçirilir. Məsələn, Nitsşenin bütün şeylərin "əbədi təkrarı" barədə hind fəlsəfəsindən götürülmüş nəzəriyyəsi varlığın pozitiv xristian nəzəriyyəsinin alternativini kimi nəzərdən keçirilə bilər (baxın. Fəsil 24). Biz yəqin, elə buna görə də, reinkarnasiya ideyasını müsbət qiymətləndiririk, o, ölüm qarşısında qorxunu aradan qaldırır və bizə yenidən və yenidən bir daha, yeni bir qaydada yaşamaq, yəni faktiki olaraq həyatların sonsuz miqdarını yaşamaq imkanını verir. Lakin bu mülahizələr hind dünyagörüşü ilə pis uzlaşır, bu dünyagörüş şəxsiyyəti karmik transformasiyalar zəncirində əridir.

Doğrudan da, hind fəlsəfəsi üçün başlıca olan - əməl (nitq və təfəkkür də daxil olmaqla), arzu (desire) və ehtiraslar problemləridir. Reinkarnasiya barədə təlim təsdiq edir ki, bizim növbəti həyatda mövcud olma formamız bizim bu həyatdakı ehtiraslarımızı və meyllərimizi əks etdirəcəkdir. Burada tırtilla müqayisə yerinə düşərdi, belə ki, tırtıl öz yolunda qarşılaşdığı hər şeyi yeyir və həzm edir. Tırtılın istəklərinə malik olan kəs növbəti həyatda elə tırtıl da olacaqdır. Tırtıl Qərb mentalitetində getdikcə daha çox artan istehlak ehtirasını ifadə edir və bu ehtirasın obrazıdır. Buna görə də, tırtıl olmamaq üçün ona uyğun əməllərdən və istəklərdən kənar gəzmək gərəkdir.

Arzulardan azad olmaq və karmaya nəzarət etmək necə mümkündür? Hind fəlsəfəsinin mühüm mənbəyi olan Bhaqavad-qitadan kiçik bir fraqmentdə dayaq simvolu olaraq od qəbul edilir. Bizim əməllərimiz biliyin atəşi ilə çuğlaşmalıdır. Buna asketizm və yoqa yolu ilə nail olmaq olar. Karmadan yalnız bu qaydada azad olmaq istəyən kəs son xilasa (*mokşaya*) nail ola bilər. Amma bu məqsəd bizim əksəriyyətimiz üçün əlçatmazdır. Biz həyatın və ölümün tsiklindən qopa bilmirik. Bizim "mahiiyyətimiz" milyonlarla müxtəlif simalar şəklində təzədən doğulmaq riskinə məhkumdur. Buna baxmayaraq, bizim hamımız əlbəttə ki peyğəmbər ola bilməsək də, bu həyatı ən yaxşı bir tərzdə başlamaq üçün bizim hər birimiz üçün əsas mövcuddur. Karmik fəlsəfəyə uyğun olaraq, xeyir əməllər törədən və xeyri arzulayan kəs növbəti həyata ən yaxşı bir varlıq olaraq doğulacaqdır və ya daha yüksək kastada təmsil olunacaqdır. Beləliklə, karma haqqında təlim, reinkarnasiya ideyası və kasta sistemi hind fəlsəfənin əsasını təşkil edir. Əxlaq və sosial sistem bir-birlərini onun çərçivələri daxilində tamamlayırlar.

Buddist fəlsəfə

Buddizm, yeni din və fəlsəfə olaraq Hindistanda təqribən o vaxt formalaşmağa başlamışdı ki, Yunanıstanda o zaman sokrataqədərki fəlsəfə formalaşır. Bu kontekstdə "buddist fəlsəfə" ifadəsi o inamları və fəlsəfi baxışları ifadə edir ki, onlar bu və ya digər dərəcədə buddizm dininin banisinə Sidharta Qautamaya (təxminən, b.e.ə. 563-483) aiddir. Burada biz buddizmin digər, başqa mədəniyyətlər daxilində inkişaf etdirilən formalarını nəzərdən keçirmək imkanlarına malik deyilik (buddizm Hindistanda öz aparıcı mövqeyini itirdikdən sonra Tibetdə və Şərqi Asiyada mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir).

Bir çox hind müqəddəsləri kimi, Siddharta Qautama da evini və ailəsini tərk etmiş və bir zahid və müdrik qismində səyahətlərə başlamışdır. Bir çox illərin ciddi asketizmindən və özünə əzab vermədən sonra o, aşkar etmişdir ki, insan həyatının fundamental məsələlərinə münasibətdə yenə də əvvəlki kimi tam nadanlıq (*avidya*) vəziyyətindədir. Elə buna görə də, o, qərara alır ki, özünə əzab vermə praktikası ilə qurtarsın və həyatın ənənəvi seyrinə qayıtsın. Bir müddət sonra Qautama özündə bir aydınlaşmanı, işıqlanmanı, nurlanmanı hiss edir və o, bu suallara cavab verə bilən bilik əldə edir. Sonradan o, Budda (Nurlanmış) adı altında tanınır.

B.e.ə. V əsrdə Hindistanın dini həyatında veda ənənəsi üstünlük təşkil edirdi, Upanişadalar hind fəlsəfəsində mühüm yer tuturdu. Yeni buddist təlim qədim veda ədəbiyyatının əleyhinə kəskin çıxış edir, onun bütün mərasim formalarını və rituallarını inkar edirdi. Amma o, eyni zamanda həm də Upanişadaların bəzi hissələrinin tənqidi mənalandırılması idi.

Paradoksaldır, amma Budda spekulativ və dini təfəkkürə münasibətdə son dərəcə mənfəi mövqedə idi. Müasir şərhçilər onu müəyyən anaxronizmlə "empirist" və "skeptik" kimi səciyyələndirirlər. Buddaya məxsusluğu güman edilən mətnlər onun sonrakı ilahiləşdirilməsi üçün əsas vermir. Buddizmi müəyyən ehtiyatla "ateist" din kimi, yəni sistematik teologiyası və ya Tanrı haqqında müəyyən bir təlimi olmayan bir din olaraq da səciyyələndirmək olar.

Upanişadaların bir çox fraqmentləri kimi, yeni təlim də insanın azad edilməsinə və ya xilasına yönəlmişdir. Azad olunma vəziyyətini Budda *nirvana* adlandırır. Bu termin bir çox hallarda mokşa termininə uyğun gəlir. Nirvanaya nail olmaq istəyən insan Buddanın özünün etdiyi kimi onu bu dünya ilə bağlayan hər bir şeydən, o cümlədən fəlsəfi və dini təlimlərdən özünü azad etməyi öyrənməlidir. Budda bu tələbin mənasını sal ilə analogiyadan istifadə edərək izah etməyə çalışmışdır. Təsəvvür edək ki, insan şəraitin təsiri altında çayın əks

sahilinə keçməyə məcburdur. O, ağac şaxlarını bir yerə toplayır, onların köməyi ilə sal düzəldir və çayı uğurla keçir. Məqsədinə nail olduqdan sonra, o, öz-özünə deyir ki, bu sal həqiqətən də yaxşı və faydalıdır. O, qərara alır ki onu özü ilə götürsün və sonradan öz başında daşıyır. Amma bir qədər sonra başa düşür ki, o, indi ona daha lazım olmayan real salı sahildə saxlamalıdır. Bu analogiyanın əxlaqı ondadır ki, yeni təlim sala bənzəyir. Salın təyinatı ondadır ki, onun köməyi ilə çayı keçmək və nirvanaya nail olmaq mümkün olsun, sal onun üçün deyildir ki, onu özünə daşıyasan. Fəlsəfinin təyinatı barədə oxşar təsəvvürlər onun tarixində dəfələrlə yaranmışdır. Bu təsəvvürlərə görə, fəlsəfə bir vasitədir, amma o deyildir ki, ona sahib olmaq sadəcə olaraq pis olmazdı.

Buddanın təlimi eyni zamanda həm çətindir, həm də dərinidir. Burada biz onun əsas müddəalarını yalnız sxematik olaraq səciyyələndirə bilərik. Bu müddəalar «dörd nəcib həqiqət» adı altında məşhurdur.

1) Dünya əzablarla doludur. Doğulma - əzab, qocalıq - əzab, xəstəlik və ölüm - əzab. Nifrət etdiyən insanla görüş - əzab, sevdiyən insanla ayrılıq - əzab, istəklərini ödəmək uğrunda mübarizə - əzab. Arzulardan və ehtiraslardan azad olmayan həyat faktiki olaraq həmişə əzablarla çuğlaşır. Bu, əzab haqqında həqiqət adlanır.

2) insani əzabların səbəbi şübhəsiz ki fiziki mövcudluq yangısında və dünyəvi ehtirasların illüziyora təbiətindədir. Əgər bu ehtirasların və illüziyaların mənşəyini izləsək, məlum olar ki, onlar instinktiv mənşəyə malik olan, hər bir şeyi öz içərisində əridən arzulara köklənmişlər. Belə ki, güclü həyat iradəsi üzərində qurulan arzu arzu etdiyini axtarır, hətta əgər bu, bəzən ölümün özü olsa belə. Bu, əzabların səbəbi barədə həqiqət adlanır.

3) Əgər bütün insani ehtirasların əsasında yatan arzu kənarlaşdırıla bilirsə, onda ehtiras da ölür və insani əzabların sonu gəlir. Bu, əzabların kəsilməsi barədə həqiqət adlanır.

4) Arzuların və əzabların olmadığı vəziyyətə nail olmaq üçün müəyyən yolu tutmaq zəruridir. Bu yol səkkiz mərhələdən ibarətdir, səkkiz hissəli həmin nəcabətli yolun mərhələləri isə bunlardır: düzgün anlama, düzgün nitq, düzgün təfəkkür, düzgün davranış, düzgün həyat tərz, düzgün səy, fikrin düzgün istiqaməti və düzgün diqqət. Bu isə, əzabların səbəbindən xilas olmanın nəcabətli yolu barədə həqiqətdir.

A. Şopenhauer dörd nəcabətli həqiqət haqqında təlimin "pessimistik" şərhini vermişdir. O, ilk qərb filosofu idi ki, Şərq müdrikliyi ilə sistemətlə olaraq məşğul olmuşdu. Şopenhauer də Budda kimi, öz çıxış nöqtəsi kimi həyatın əzablı tərəfini və mövcudluğun boşluğunu qəbul etmişdi. Onun fikrinə görə, canlı olan hər bir şey ağılsız, kor və sönməz həyat yanğısı ilə sarınmışdır. Bizim varlığımız, elə buna görə də, qorxu və ağrı ilə doludur. Narazılıq və ağrı - bizim başlıca duyğularımız, bax budur. Arzu - əbədi həyat yanğısının ödənilmə momentində meydana çıxan yalnız keçici bir illüziyadır. Həyat əzablarından xilas olmaya yalnız həyat iradəsindən imtina etmək yolu ilə nail olmaq olar. Bu məsələdə Şopenhauer Buddanın yolu ilə gedirdi. Şopenhauer həyat iradəsini elə ödəmək istəyirdi ki, sonrakı əməllər üçün heç bir motiv olmasın. Bütün arzuların susduğu bu son xilas vəziyyətini Şopenhauer nirvana anlayışının köməyi ilə təsvir edir. Dörd nəcabətli həqiqət haqqında təlimin Şopenhauer şərhini, mümkündür ki, həddindən artıq pessimistdir. Buna baxmayaraq ki, heç də istisna deyildir ki, dörd nəcabətli həqiqət haqqında təlimin bu şərhini onun məğzini aydınlaşdırmaqdan daha çox, tutqunlaşdırır.

F. Nitsşe də Şopenhauerin təsirini öz üzərində hiss etmiş və buddizmə Avropasayağı bir sima vermişdir. Nitsşeyə görə, buddizmin ideali insanın "xeyirdən" və "şərdən" ayrılmasındadır. Nitsşenin fikrinə görə, əzabların əleyhinə mübarizəyə buddizmin başlıca tövhəsi də elə bundadır. Nitsşe öz fəlsəfəsinə platonik metafizikanı və xristianlığı qəbul etməməsi ilə buddizmin müttəfiqidir³⁷. Sonda qeyd edək ki, Şopenhauerinmi yoxsa Nitsşeninmi anlamının daha adekvat olması barədə məsələ buddizmin qərb tədqiqatları üçün hələ ki, diskussion karakter daşıyır.

Buddizm də daha bir mübahisəli məsələ - "özün olma" (*the self*) haqqında təlimdir. Fundamental buddist ideyalardan biri - dünyanı şeylərin və ya substansiyaların terminləri ilə deyil, proseslərin terminləri ilə düşünmək tələbidir. Amma onda biz "özün olma"nın və yaxud daha dəqiq ifadə olunsay - "Mən-özüm"ün dəyişməzliyi barədə danışa bilmərik. "Özün olma" fərdinin əsasında yatan psixi substansiya ola bilməz. Buddizmə görə, bizim hiss etdiyimiz - yalnız şüurun cari və keçici vəziyyətlərinin axınıdır, bu isə istənilən hər bir an bizim fərdiliyimizin qurucusu olur.

Buradan çıxış edərək, bir sıra müasir şərhçilər Budda ilə empirizmin Hyum (Hume, 1711-1776) kimi filosofları arasında oxşar

³⁷ Ф. Ницше. Антихристианин. Перевод В. Флэровой. - В кн. Ф. Ницше. Сочинения. В двух томах. Т. 2. М. : Мысль, 1990. - С. 645-646.

cizgilər axtarırlar. Hyum buddizm ilə tanış olmadığı halda, mental substansiya ideyasını oxşar qaydada tənqid etmişdir (baxın. Fəsil. 15). Bundan başqa, on doqquzuncu əsrin sonunda Nitşe də təfəkkürün substansiya terminləri ilə təqdim olunmasına qarşı analoji tənqidlə çıxış etmişdir. Bizim zəmanədə o, gözlənilmədən premodernist və postmodernist fəlsəfələrin (pre-modern and post-modern philosophy) görüş yeri oldu.

Bhaqavad-qita

Bhaqavad-qita (İlahi nəğmə) Mahabharata poemasının ən böyük hissələrindəndir. O, müasir Hindistanda üstünlük təşkil edən dinin – hinduizmin müqəddəs mətnindən ibarətdir. O, İsa Məsih zamanında naməlum müəllif tərəfindən yazılmışdır. Bhaqavad-qita Arcuna və onun arabaçısı Krişna arasında dialoq formasında yazılmışdır. Dialoqun gedişində Krişna özünü Vişnunun təcəssümü, kainatın hökmdarı, Tanrının özü kimi təqdim edir.

Bhaqavad-qita qərbli oxucu üçün şərhə bağlı bir çox problemlər törədir. Buradakı səhifələrin yüzdən çoxunda əxlaqın və reallığın hinduizm üçün mərkəzi olan məsələləri araşdırılır. Onun fundamental ideyası ondadır ki, arzu və nifrət insanın əsl düşmənləridir. Arzu və nifrətlə ağırlaşdırılmamış əməl üçün zəmini isə həqiqi anlam təmin edir. Arcuna hakimiyyəti və şöhrəti əldə etmək üçün fəaliyyət göstərmir, ədalətli kosmik nizamın qorunub saxlanması üçün fəaliyyət göstərir. Bu nizamın saxlanması məhz fərddən asılıdır.

*Öz borcunu – pis də olsa – özün yerinə yetir,
Bu, özgənin borcunu yerinə yetirməkdən daha mühüm.
Öz borcunu yerinə yetirərək həlak olmaq gözəldir,
Özgənin borcuna xidmət etmək isə - təhlükəli.*

Bu fraqment borcun (*duty*) hansısa ümumi etikasını ifadə etmir. Kasta sistemi dünya nizamının sarsılmaz bir hissəsi olaraq qalır. Deməli, fərdi bərc hər hansı bir kastaya mənsub olma ilə müəyyənləşir. Vişnu bu sistemin qanuniliyini birmənalı olaraq belə əsaslandırır:

"Bütün kastaları qarışdırısaydım, mən insanları məhv edərdim".

Bhaqavad-qitanın mərkəzi müddəasını xilas olmanın hinduist şərhə təşkil edir. Dönə-dönə vurğulanır ki, azad olma fərdin öz əməlləri üzərində nəzarətini nəzərdə tutur, bu əməllər hər hansı bir motivlə və ya arzu ilə əlaqədar olmamalıdır.

Eyni zamanda xilasetmə zor göstərməmə (ahimsa) ilə əlaqədardır. Mahatma Qandi (Mahatma Gandhi, 1869-1948) özünün Bhaqavad-qıtaya verdiyi şərhdə vurğulayır ki, zorakılıq məhz biliyin odu ilə məhv edilməlidir. Onun fikrincə, Bhaqavad-qıta zamandan kənar məndir, onun həyatı müdrikliyi həmçinin müasir insana da tətbiq oluna bilər.

Konfusi

Yunan fəlsəfəsi polis həyatının məhsulu idi. Onun bütün nümayəndələri istisnasız olaraq şəhər-dövlətlərdə yaşayırdılar. Yunan polisi bütöv bir siyasi qurum idi. Öz hüdudları daxilində fəlsəfi mübahisələr və intensiv intellektual fəaliyyət üçün şərait yaratmışdı. Polis həmçinin siyasi qarşılıqlı münasibətlər və diskussiyalar üçün də sosial məkan yaratdı və bununla da siyasi praktikanın (*praxis*) azad və eyni hüquqlu vətəndaşların iştirak edəcəyi yeni formalarını mümkün etdi. Bütün bunlar Platon Akademiyası və Aristotel Litseyi kimi bu və ya digər dərəcədə daimi olan akademik təsisatların inkişafı üçün şərait yaratdı. Onların özünüidarə hüququ və geniş akademik azadlığı vardı.

Belə bir şərait isə nə Hindistanda, nə də Çində yox idi. Çin şəhəri bu sözün antik mənasında polis deyildi. O, avtonom və hüquqi olaraq müstəqil olan bir qurum deyildi, müqavilələr bağlamaq səlahiyyətinə malik deyildi. Çin şəhəri mərkəzdən idarə olunan sistemin bir hissəsi idi. Bütün bunlar Çin fəlsəfəsinə də öz aşkar təsirini göstərmişdir. Çin fəlsəfəsi insanın mahiyyəti və onun davranış normaları ilə bağlı problemlərə oriyentirli idi. O, konservativ sivilizasiyanın bir hissəsi idi və ictimai diskussiyalara deyil, kanonik mətn mədəniyyətinə istinad edirdi. Çin fəlsəfəsində Yunanıstanda olduğundan fərqli olaraq spekulyativ-sistematik filosofluğa maraq azdır. Burada həmçinin də Hindistanda olduğundan da fərqli olaraq, xilas olmaya və ya azad olmaya da elə bir maraq yox idi. Əksinə, o, daha çox praktik və daha pragmatik yönümə malik idi.

Çin filosofları əsasən "yoxsul zadəgan" (*poor nobility*) mühitinə məxsus idilər. Onlar çox vaxt məcbur idilər ki, imperatorların böyük saraylarında fəaliyyət göstərən inzibati sektorlarda çalışaraq özlərinə çörək pulu qazansınlar. Böyük Çin mütəfəkkirlərinin bir çoxu bu sosial mühitin yetişdirməsi idilər. Onların demək olar ki, istisnasız olaraq hamısı təhsilli dövlət məmurları idilər, dövlət sistemində təhsil almış və sınaqdan çıxarılmışdılar. Bu mənada onlar müasir fəlsəfə professorlarından bir o qədər də fərqlənmirdilər! Qərbdə *Konfusi* (Kun-tszı, "müəllim

Kun") adı altında tanınan filosof da məhz bu sosial mühitdən çıxmışdır.

Konfusi (Confucius, b.e.ə. 551-479) təqribən Buddanın, Falesin və Pifaqorun yaşadığı zamanda yaşamışdır. Onun tərəfindən yazılmış mətnlər saxlanılmamışdır, amma onun təliminin əsas müddəaları *Mühakimələr və söhbətlər* – məcmuəsində saxlanılmışdır. Bu, Konfusunin öz şagirdləri ilə etdiyi söhbətlər barədə suallar və cavablar formasında qısa qeydlərdir. Onlar əsasən düzgün davranışın sosial-etik problemlərinə həsr olunmuşdur. Burada ənənələrə güclü surətdə bağlı olan Konfusunin bir mütəfəkkir olaraq obrazı gözlərimiz önündə canlanır. Belə ki, o, belə hesab edir ki, insan öz borclarının düzgün anlamına yalnız ənənələri diqqətlə öyrənməklə nail ola bilər. Ənənə həmçinin elə bir normadır ki, xəttik ictimai şəraitin reformaları onunla uzlaşdırılmalıdır. Məhz belə yanaşmanın təsiri ilə də, qədim yazılı mənbələrin öyrənilməsi Konfusunin təlimində təbii olaraq ki, mərkəzi yer tutur. Onun fikrinin əsas istiqaməti dünyaya uyğunlaşmadır, hind fəlsəfəsində olduğu kimi ondan qaçmaq deyildir.

Konfusi təbiətin fəlsəfəsinə və dinin fəlsəfəsinə az maraq göstərir. Sokrat üçün olduğu kimi, onun üçün mərkəzi mövzu insandır. Bu münasibət qısaca olaraq belə bir müddədə ifadə olunub: "İnsanpərvərliyi sevən kəs, bilir ki, ondan yüksəkdə heç nə yoxdur"³⁸. Düzgün davranışın meyarları insanpərvərlik (*humanity*) anlayışında toplanmışdır. Bu haqda Konfusunin sözləri İsa Məsihin Dağ Moizəsini xatırladır. «Tələbə Tszi-qun soruşdu: "Bütün həyatın boyu bir sözə əməl etmək olarmı?" Müəllim cavab verdi: "Bu söz - qarşılıqlıdır. Özünə rəva bilmədiyini başqasına rəva bilmə». Yaxınlarına sevgi ideyası konfusiçilikdə çox vaxt ölçü prinsipi adlanır: özgələrində xoşladığımız bizim onlara qarşı etməli olduğumuzun ölçüsü olmalıdır.

Konfusunin insanpərvərlik və şəfqət barədə təlimi universalist mənada şərh olunmamalıdır. O, cəmiyyətin ciddi iyerarxik təşkilini müdafiə edir. Onun üçün şəxsiyyətin vəzifələri onun sosial vəziyyətini müəyyənləşir. Yaxşı həyat, Konfusiyyə görə, "insana xas olan beş münasibətin genişləndirilməsidir": hökmdar-dövlət qulluqçusu, ata-oğul, ər-arvad, böyük-küçük, dost-dost. Onların hər biri öz vəzifələrinə malikdirlər. Hökmdarın təbəələrlə münasibətləri aşağıdakı nəsihətdə dəqiq ifadə olunmuşdur: "Hökmdar küləyə, adi adamlar isə ota bənzər, külək hansı tərəfə əssə, otlar da o tərəfə əyilər". Bu nəsihət ölçü prinsipinə bir əlavə kimi anlaşıla bilər. Bu kontekstdə o, yəqin ki, belə

³⁸ Конфуций. Лунь Юй. Перевод Ю. Кривонова. - В кн. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В двух томах. М., 1972-1973. Т. 1. - С. 148.

bir mənə verərdi ki, hökmdar öz-özündən soruşur: "Mən öz təbəələrimdən necə davranış istəyə bilərəm?" Əgər cavab belədirsə ki, onlar tabe olmalıdırlar, onda bu o mənəni verir ki, ölçü prinsipi hakimiyyət və təcəllik ənənəsi ilə uyuşur.

Konfusi sistematik fəlsəfəni inkişaf etdirmədi. Hər şeydən öncə, o, insanlar arasında münasibətlərlə bağlı faydalı məsləhətlər verdi və həmçinin bir çox öyüdlərə dəqiq ifadə forması verdi. Onun ətrafında ardıcılıların böyük dəstəsi yaranmışdı və bu dəstə də "konfusiçiliyə" praktik olaraq başlanğıc verdi. Konfusiçilik elə indinin özündə də Çin mədəniyyətində və cəmiyyətdə mühüm rol oynayır. Praktik fəlsəfənin nəsihət, aforizm və kiçik hekayətlər formasında ifadə tərzii müasir Çin üçün də səciyyəvidir. Maonun *Qırmızı kitabı* (Maos Red Book. Quotes by chairman Mao Tse-tung) buna nümunə ola bilər, bu kitab Mao Tsze-duna (1893-1976) iqtibaslar üzərində qurulmuşdur.

Konfusian etika sonradan *Men-tszı* (Mencius və ya Meng Zi, b.e.ə. təqribən 371-289) tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. O da, Konfusi kimi belə hesab edirdi ki, insan xeyirxah olaraq doğulmuşdur və bu xeyirxahlıq tərbiyə yolu ilə inkişaf etdirilə bilər. Öz dövrünün bir çox digər çin filosofları kimi, o, da həyatını müxtəlif imperator saraylarında keçirmiş, şahzadələri iki mühüm fəzilətə - insansevərliyə (*jen*) və ədalətə (*i*) öyrətmişdir.

Daosist fəlsəfə

Konfusiçilik praktik və siyasi olaraq etik fəlsəfəni inkişaf etdirdiyi halda, daosizm (və ya taosizm) daha çox mistisizmlə və holist təfəkkürlə səciyyələndirilirdi. Çinin mədəni həyatında daosizm ənənələrinin ən böyük nümayəndəsi Lao-tszı (Lao Tzu) idi. Daosizmin digər nüfuzlu mütəfəkkiri Çjuan-tszı (Chuang Tzu, b.e.ə. 369-cu ildə anadan olmuşdur) hesab olunur. *Lao-tszın* həyatı barədə az şey məlumdur. Səhih olan məlumat yalnız odur ki, o, Konfusinin yaşca böyük müasiri idi. Belə hesab olunur ki, o, tənhalıqda yaşamışdır və şöhrətdən qaçmışdır. Lao-tszının adı onun məşhur əsərindən *Dao de tszin* (*Yol və onun fəzilətləri barədə Kitab* və ya *Dao və de haqqında kitab*) ayrılmazdır, baxmayaraq ki, bu kitabın məhz onun tərəfindən yazılması şübhə doğurur. Mümkündür ki, bu kitab onun ardıcılıları tərəfindən yazılmışdır.

Dao de tszin daosist fəlsəfə üzrə klassik məndir. Bu kitabın anlaşılması çətinidir və onun şərhii böyük problemlər yaradır. Çox vaxt Lao-tszını da Heraklit kimi "sirli" və "əlçətməz" adlandırırlar. *Dao de tszin* Çinin təbiət və ya varlıq fəlsəfəsinə əhəmiyyətli bir tövhə oldu.

Bu onu praktik yönümlü konfusian fəlsəfədən fərqləndirir. O, həmçinin adətən konfusian ənənə ilə səsleşən bir sıra əsas fəlsəfi müddəalardan da kənarda dayanır.

Lao-tszi üçün fundamental anlayış "dao" anlayışdır. Dao barədə deyilir ki, o, "qeyri-müəyyəndir", "sonsuzdur", "dəyişməzdir", "məkan və zaman baxımından sərhədsizdir", "həm xaosdur, həm də forma". Oxşar söz simvolları yalnız işarə etdiklərinə işarə vura bilirlər. Dil, ciddi mənada, bu hal üçün qeyri-adekvatdır, o, daonun nə olduğunu deyə bilmir, dao barədə yalnız gümanlarını söyləyir, hətta bu mənfə təyinlər yolu ilə edildikdə belə. Oxşar yanaşma qərb təfəkküründə mənfə (apofatik) teologiya ilə səsleşir, mənfə (apofatik) teologiyaya uyğun olaraq biz Tanrı barədə müsbət (müəyyən) bir fikir söyləmək iqtidarında deyilik. Biz yalnız onun nə olmadığını təsdiq edə bilərik. Bununla belə, Lao-tszinin dao barədə mühakimələri yunan naturfəlsəfəsində istifadə olunan suallar və onlara verilən cavablarla bir çox ümumi cəhətlərə malikdir. Belə ki, Anaksimandr hesab edirdi ki, "ilk başlanğıc" apeyrondur, qeyri-müəyyəndir və sərhədsizdir. Burada, şübhəsiz ki, dao və apeyron arasında bəzi semantik oxşarlıqları görmək olar. Anaksimandr kimi, Lao-tszi də təsdiq edirdi ki, dao Səmadan və Yerdən daha öncədir, dao mövcud olan hər bir şeyin doğuluşunun və məhvinin mənbəyidir. O, obrazlardan istifadə edirdi və dao bu obrazlarda "dünyanın anası", mövcud müxtəlifliyin ilkin nöqtəsi kimi təqdim olunurdu. Mümkün izah budur ki, dao varlığın mahiyyəti, ilkin qeyri-müəyyən qüvvə, mövcud olan hər bir şeyin əsası kimi çıxış edir. Lakin başqa yerlərdə Lao-tszi deyir ki, "varlıq yoxluqdan törəyir". Mümkündür ki, o, ilkin qüvvəni və ya "varlığı" nəzərdə tutur, bu ilkin qüvvə və ya "varlıq" daonun şeyə və ya nəşə mövcudata çevrilməsinin qarşısını almaq üçün "yoxluqla" şərtlənmişdir. Oxşar şərhlər bir sıra qeyri-müəyyənliklərlə bağlıdır, amma əgər onlar qəbul olunsay, təsdiq etmək olar ki, Lao-tszi dao problemini Sokrata qədərki filosofların substansiya probleminə analoji qaydada qoymuşdur.

Lao-tszinin dəyişikliklə bağlı nöqtəyi-nəzəri ilk yunan fəlsəfəsi ilə aşkar paralellərə malikdir. Görünür, o, belə hesab edirdi ki, bizim mövcudluğumuzda ədalət prinsipinin nəşə bir əsası vardır. Bu prinsipə görə, nəşə həddindən artıq olduğu halda, əks reaksiya yaranır: "Xoşbəxtlik bədbəxtliyə çevrilir, xoşbəxtlik bədbəxtlik üzərində qurulur". Nəşə öz ifrat nöqtəsinə gəlib çatırsa, öz əksliyinə çevrilir. Həddindən artıq xoşbəxtlik kədərə çevrilir. Həddindən artıq bədbəxtlik sevincə çevrilir. Deməli, nəşə bir qüvvə mövcuddur, nəşə öz təbii sərhədlərindən kənara çıxdıqda, həddindən artıqlıq (*hybris*) təntənə çaldıqda, nizam bərpa olur, olmalıdır və ya olacaqdır. Oxşar

fikirləri Heraklit də söyləmişdi. Fraqmentlərin birində (D: 94) o, deyir ki, günəş öz ölçüsünü aşmır. Əgər o, bunu etsə, Erinilər, ədalət ilahəsi Dikenin xidmətçiləri onu cəzalandıracaqlar. Görünür ki, həm Lao-tszı, həm də Heraklit ədaləti nizama salınmış mövcudluğu qoruyub saxlayan kosmik bir prinsip olaraq irəli sürmüşlər.

Təsəvvür etmək çətin deyildir ki, Lao-tszının "sirliliyi" konfusiçiliyin praqmatik sosial-etik maksimləri ilə ziddiyyət təşkil edirdi. Lao-tszı həmçinin konfusian tərbiyə ənənələrinin aşkar surətdə əleyhinə çıxış edirdi, o, belə hesab edirdi ki, daha yaxşı olardı ki, insanlar daha az biliklərə malik olaydılar, onun maksimumuna çalışmayadılar. Həddindən artıq böyük savad yalnız insan ruhunun korlanmasına xidmət edir.

İKİNCİ FƏSİL

SOFİSTLƏR və SOKRAT

Sofistlər

Yunan filosoflarının ilk dəfə barəsində düşüdükləri təbiət, *physis* idi. Elə buna görə də, yunan fəlsəfənin, b.e.ə. təqribən 600-cü ildən 450-ci ilə qədər davam edən ilkin mərhələsi naturfəlsəfə dövrü adlanır. Amma b.e.ə. təxminən 450 ildə Afina demokratiyasının təşəkkülü ilə paralel fəlsəfi düşüncələrin predmetində də dəyişikliklər meydana çıxdı. Bu, ilkin yunan fəlsəfənin həm daxili inkişaf dinamikası ilə, həm də siyasi şəraitlə şərtlənirdi.

Öncə bu dəyişikliklərin daxili səbəblərini nəzərdən keçirək. Təsəvvür edək ki, biz fəlsəfənin araşdırıcısı qismində bu zamanəyə düşmüşük. Fəlsəfi əənənələr əsr yarımındır ki davam edir, burada müxtəlif nöqteyi-nəzərlər mövcuddur. Onlardan bəziləri bir-birinə ziddir, amma onların hamısı həqiqətə iddia edir. Burada nəşə lazım olduğu kimi deyildir - bizim təbii reaksiya belədir. Belə ki, ən yaxşı halda mövcud təlimlərdən yalnız biri həqiqi ola bilər.

Elə o zaman da çoxları belə bir nəticəyə gəlmişdilər. Fəlsəfəni öyrənənlər tədricən skeptikə çevrilmişdilər, yəni istənilən nöqteyi-nəzərin əsaslandırılma biləcəyinə şübhə ilə yanaşırdılar. Belə ki, filosoflardan biri suyun, ikincisi - apeyronun (hədsizin), üçüncü - odun, dördüncüsü isə - atomların ilk başlanğıc olduğunu təsdiq edirdi. Bəzi filosoflar öyrədirlər ki, ilkin başlanğıcların sayı dördür, digərləri isə onların sonsuz sayda olduqlarını vurğulayır. Ən yaxşı halda bu mühakimələrdən yalnız biri doğrudur. Bəs qalanlar nədə səhv edirlər?

Eyni şey barədə bir-biri ilə uzlaşmayan mühakimələr təfəkkürün köməyi ilə alınmışdır. Deməli, bunun necə baş verdiyini anlamaq üçün təfəkkürün nə olduğunu müəyyənləşdirmək gərəkdir. Nəticədə, fəlsəfi mühakimələrdə diqqət mərkəzi təbiətdən insan təfəkkürünə keçirildi. Səhih biliyin əldə edilmə şərtləri barədə məsələ meydana çıxdı.

Beləliklə, iddialı və çox vaxt zəif əsaslandırılmış naturfəlsəfi spekulyasiyalardan biliyin skeptik tənqidinə və bilik nəzəriyyəsinə, "ontologiyadan" (yunanca, *to on* - varlıq, *logos* - nəzəriyyə, izah) və ya varlıq haqqında təlimdən "epistemologiyaya" (yunanca, *episteme* - bilik) və ya bilik haqqında təlimə keçid baş verdi.

İnsan obyektlərə sadəcə olaraq diqqətlə baxmır, o, sonradan onlar haqqında mülahizələr də qurur. İnsanın özü özü üçün problemə çevrilir. Təfəkkür özünə müraciət edir. İnsan refleksiya etməyə, yəni özünü və öz təfəkkürünü tədqiq etməyə başlayır.

Buna oxşar hal 1600-cü illərdən sonra ingilis empirizmində də baş verir, bu zaman hər şeyi əhatə edən sistem yaradıcılığından (Dekart, Spinoza) biliyin skeptik tənqidinə (Lokk, Hyum) keçid baş verdi.

Beləliklə, b.e.ə. təqribən 450-ci ildə insan özünü öz maraqlarının mərkəzinə qoydu. Yunan fəlsəfəsində antroposentrik (yunanca, *anthropos* - insan) dövr adlandırılan mərhələ başladı.

Bu dövrün xüsusi olaraq vurğulanması üçün epistemoloji əsasdan qeyri başqa əsas da mövcuddur. O, fəlsəfənin insana müraciəti ilə bağlı idi və etik-siyasi məsələlərin aydın qoyuluşu ilə ifadə olunurdu³⁹. İnsan özü üçün yalnız düşünən bir varlıq olaraq deyil, həm də fəaliyyət göstərən bir varlıq olaraq problem oldu.

Etik-siyasi məsələlərə diqqət yunan cəmiyyətdəki siyasi dəyişikliklərlə əlaqəli idi. Metropoliyadan emiqrasiya və koloniyaların salınması sayəsində yunanlar başqa adətləri və ənənələri olan digər xalqlarla təmasa girdilər. Belə ki, yunanlar bir dəfə meyitləri yeyən insanlar barədə eşitdilər və dəhşətə gəldilər. Öz növbəsində, bu haqda danışan qəriblər də belə bir məlumatdan sarsıldılar ki, yunanlar öz ölümlərini atəşin ixtiyarına təslim edirlər. Onlar məhz meyitlərin yandırılmasını tam qınağa çəkдилər.

Müasir insanlar onların nöqtəyi-nəzərindən qətiyyətlə qəbul oluna bilməyən adətlər barədə eşidərkən onların tərəfdarları ilə etik-siyasi mübahisəyə girişirlər. Tədqiqatçılar və səyahətçilər onlar üçün qeyri-adi olan mədəniyyətlərlə qarşılaşarkən adətən öz adət və ənənələrinin düzgün olub-olmaması barədə düşünürlər. Bu əzablı sualların ilk dəfə məhz yunanlar tərəfindən qoyulması onların mədəniyyətinin nə dərəcədə qeyri-adi olmasını göstərir. Belə ki, bütün zamanlarda ən geniş yayılmış reaksiya bizim adətlərə qətiyyətlə oxşamayan, "dəhşətli adətlərlə yaşayan yadellilərin" məhv edilməsi meylidir! İstənilən halda yadellilər mühakimə edilməli idilər! Amma yunanlar qeyri-orjinal bir qaydada hərəkət etdilər. Onlar belə bir məsələ qoydular ki, bəlkə başqa xalqlar deyil, onların özləri düzgün hərəkət etmirlər? Və başlıca olaraq, onlar bu məsələni aydın və obyektiv bir manerada müzakirə etməyə başladılar.

Digər xalqlarla kontaktlar siyasi səbəblərlə bağlı olsa da, rəşional müzakirə qabiliyyəti əvvəlki yüz əlli illik fəlsəfi ənənə ilə

³⁹ "Etik-siyasi" söz birləşməsini biz o məqsədlə defis vasitəsi ilə yazırıq ki, antik polisədə etik və siyasi olanın öz aralarında, bir qayda olaraq, bağlı olduqlarını vurğulaya bilək. Səkkizinci fəsildə Aristoteli Makiavelliyə qarşı qoymaya diqqət yetirin.

şərtlənirdi. B.e.ə. 450-cü il ərəfəsində yunanlar artıq mürəkkəb məsələləri dəqiq və ardıcıl olaraq müzakirə etməyi öyrənmişdirlər.

İlk yunan filosofları bütün dəyişikliklərin daimi başlanğıcı barədə, çoxcəhətlikdə vəhdət barədə sualları öz qarşılıqlarına qoyduqları kimi, onların sələfləri universal əhəmiyyətə malik əxlaq barədə və universal əhəmiyyətə malik siyasi ideal barədə düşündülər. Onlar belə hesab edirdilər ki, universal əhəmiyyətə malik olan əxlaq və universal əhəmiyyətə malik olan siyasi ideal adətlərin və ənənələrin müxtəlifliyi arxasında gizlənmişdir. Bu, formal olaraq eyni məsələdir, eyni sualdır.

Amma bu suala cavablar isə müxtəlif idi. Bəziləri belə hesab edirdilər ki, universal əhəmiyyətə malik olan bir əxlaq və bir siyasi ideal mövcuddur. Onlar Tanrı və ya təbiət tərəfindən müəyyənləşib. Digərləri isə güman edirdilər ki, əxlaq ya cəmiyyət tərəfindən, ya ayrıca götürülmüş insan tərəfindən törədilib, universal və yeganə düzgün olan nə əxlaq, nə də siyasi ideal mövcud deyildir. Antroposentrik dövrün sonlarına doğru (b.e.ə. təxminən 400-cü il) belə bir faktı təsdiq etmək adi hala çevrildi ki, əxlaq və hüquq o mənada nisbidirlər ki, onlarla bağlı olan məsələlərin həlli zamanı ayrıca götürülmüş insanın şəxsi fikrindən başqa bir meyar mövcud deyildir. Əxlaq və hüquq son dərəcə müxtəlifdir, zövq və həzz formaları barədə mühakimələr kimi.

Bu nöqteyi-nəzəri daha ardıcıl bir surətdə müdafiə edənləri sofistlər (yunanca, *sophistes* - müdriklər) adlandırırtdılar. Hökmdarlar onlara münasibətdə çox vaxt nifrət hiss edirdilər, çünki düşündülər ki, belə nöqteyi-nəzərlər cəmiyyətin əsaslarını sarsıda bilər. Sofistlər yunan cəmiyyətində hansı yeri tuturdular?

Öncə onu vurğulamaq faydalıdır ki, əxlaq və hüquq barədə sofistlər tərəfindən başlanan mübahisə tez bir sürətlə bir çox problemi və onların həllərini üzə çıxardı ki, onlarla biz bu günə qədər də rastlaşırıq. Nümunə kimi əxlaqın və hüququn əsaslandırılması problemi göstərilə bilər, çünki onların mülahizələri normativ xarakter daşıyır, yəni təlimatı və ya əmrnaməni ifadə edir.

Müəyyən bir əxlaqi normanı, hansısa normativ mühakiməni deduktiv yolla, yəni onun nəticələrinin köməyi ilə əsaslandırarkən, ilkin müqəddimə olaraq müəyyən mənada daha yüksək səviyyəli normativ mühakiməyə malik olmaq zəruridir. Onda biz bu normanı əsaslandırmağa bilərik, amma bu zaman bazis xarakterli normativ mühakimə əsaslandırılmamış qalır. Onu əsaslandırmağa səy edərkən, biz həmin situasiyanı bir daha yaradırıq və i.a. Bütün bunlar insanın öz kölgəsini ötüb keçmək səylərinə bənzəyir.

*İstənilən halda bizim sonda istinad etdiyimiz ali norma əsaslandırılmamış qalacaqdır.****

Ə S A S L A N D I R M A		Birinci nümunə	İkinci nümunə	S O R Ğ U L A M A
		Bunu tanrı arzu edir	Bütün insanlar bərabər hüquqlara malikdirlər	
	Daha yüksək qəbildən olan normalar	Ehtiyacı olanlara kömək etmək zəruridir	Mövcud qanunlar insan hüquqlarına uyğundur	
	Daha aşağı qəbildən olan normalar	Başqa ölkələrdə aclıq çəkən uşaqları yedirdirmək zəruridir	İrqi diskriminasiya mövcud qanunvericiliyə ziddir	
			Başqa irqləri sıxıntılara məruz qoymaq olmaz	

Başqa sözlə, ilkin normanın əsaslandırılması məsələsini həmişə qoymaq olar. Qeyd edək ki, bu, təkcə normaların əsaslandırılması üçün deyil, arqumentasiyanın bütün deduktiv üsulları üçün səciyyəvidir.

Bundan da daha çox deyilsə, əxlaqla və hüquqla bağlı mühakimələr təsviri (deskriptiv) və şərhli mühakimələrdən fərqli olaraq öz mülahizələrini qavrayışların və müşahidələrin köməyi ilə də əsaslandırıla bilməzlər. "Roqarın sarı saçları var" mühakiməsi barəsində konkret söhbət gedən Roqara sadəcə olaraq baxmaq yolu ilə əsaslandırıla bilər (bir həqiqət olaraq tanına bilər) və ya təkzib oluna bilər (bir yalan olaraq tanına bilər). Lakin "Roqar bazarlığa getməlidir" mühakiməsi müşahidələr yolu ilə heç bir vəcdlə nə əsaslandırıla, nə də təkzib oluna bilmir.

Başqa sözlə, nə formal elmlərin yanaşması, yəni deduksiya, nə də eksperimental elmlərin yanaşması, yəni qavrayış və müşahidə etiki-siyasi normaların və onlarla bağlı meydana çıxan problemlərin müzakirəsi zamanı kifayət deyildir. (Qeyd edək ki, digər yanaşmalar onlara məlum deyildi⁴⁰.) Amma normativ mühakimələri deduksiyanın, qavrayışın və müşahidələrin köməyi ilə əsaslandırmağa yönələn uğursuz cəhdlər bir çox sofistlərin belə bir mülahizəsini anlaşıqlı edir ki, əxlaq və hüquq müxtəlif şəxsi və ictimai vəziyyətlərdən asılıdır, yəni nisbidir.

Sofistlərin necə insan olduqlarını anlamaq üçün bir müddət fəlsəfə tarixindən ayrılmaq və yunan polisina, onun institutlarına müraciət etmək gərəkdir.

Artıq qeyd olunmuşdur ki, yunan polisi həm əhalinin sayına görə, həm də ərazinin ölçüsünə görə o qədər də böyük olmayan bir cəmiyyət idi. Bu xüsusiyyətlər, digər xüsusiyyətlərlə yanaşı Afinada b.e.ə. IV əsrdə birbaşa demokratiyanın⁴¹ meydana çıxması üçün şərait yaratmışdı. Bütün azad Afina vətəndaşları (təqribən 300 min əhalidən 40 min nəfər ətrafında) şəhər yığıncağında (yunanca, ekklesia) iştirak etmək hüququna malik idilər⁴². Belə hesab olunur ki, onlardan 15-20%-i müxtəlif komitələrdə və ya şuralarda bir və ya bir neçə postu tuturdu. Deməli, bir çox afinalılar siyasi fəaliyyətdə aktiv olaraq iştirak edirdilər.

*****⁴⁰** Bax, məsələn, Fəsil 18.

⁴¹ Birbaşa və ya vasitəsiz demokratiya termini altında o idarəetmə forması nəzərdə tutulur ki, hər bir azad insan burada iştirak edir. O, nümayəndəli demokratiyadan onunla fərqlənir ki, burada xalq idarəetmə orqanlarını, hakimiyyəti öz nümayəndələrinə vermədən seçir.

⁴² Bu, heç də o demək deyildir ki, bu hüquqdan hər bir kəs istifadə etmişdir.

Afinalılar güman edirdilər ki, onların özləri- yəni xalq, özünü idarə etmək iqtidarındadır. Elə buna görə də, xüsusi hazırlanmış siyasətçilərə və ekspertlərə ehtiyac yoxdur. Siyasət - adi həyatın tərkib hissəsi idi. O, hər bir kəsə aid idi və hər bir Afina vətəndaşının işi idi.

Afina demokratiyası yalnız yeni hadisə olmadı, həm də belə bir faktın sübutu oldu ki, birbaşa demokratiya yalnız müəyyən şəraitdə mümkündür.

Afina demokratiyasının ⁴³ fəaliyyəti üzvləri arasındakı əlaqələrin zahiri xarakter daşdığı və yalnız onun fəaliyyət sferasını əhatə etdiyi müasir korporasiyanın fəaliyyətindən daha çox üzvləri arasında əlaqələr yaxın qohumluq münasibətlərinə köklənən böyük ailənin həyatına bənzəyirdi.

Afina birbaşa demokratiyasının siyasi institutlarının quruluşunu qısaca olaraq nəzərdən keçirək. Bizi detallar deyil, bu institutların siyasi həyatda yeri maraqlandırır.

Əvvəla, ümumi yığıncaqda Afinanın yaşı 20-dən çox olan bütün azad vətəndaşları iştirak edə bilərdi. Yığıncaq ildə 10 dəfə çağırılırdı, şuranın, xalq məhkəməsinin (andlılar məhkəməsinin - gelieyanın) və hərbi kollegiyanın üzvlərini seçirdi və onların fəaliyyətinə nəzarət edirdi. Onlar əsas siyasi orqanlar idilər. Bundan başqa, kiçik etnik qruplar müəyyən özünüidarə hüququna malik idilər. Şuranın üzvləri püşkatma ilə seçilirdi. (Püşk, hər bir kəsə onun malik olduğu populyarlığından asılı olmayaraq eyni imkanları verirdi). Buradan da belə bir inam formalaşmışdı ki, "hər bir insan seçilə bilmək üçün kifayət qədər yaxşıdır!". (Afinalılar müəyyən müdafiə sistemini yaratdılar - öz bacarıqsızlığını bürüzə verənlər püşkatmaya buraxılırdı. Otuz yaşı tamam olan kişilər seçilirdi). Xalq məhkəməsi də şura kimi eyni qaydada seçilirdi. Hərbi işə cavabdeh olan 10 strateq püşk atma yolu ilə seçilmirdi və yenidən də seçilə bilirdilər. Afinalılar belə hesab edirdilər ki, oxşar fəaliyyət üçün zəruri olan keyfiyyətlərə yalnız azlıq sahib ola bilər (və buna görə də, öz işini bilən və təcrübəli insanları həmin vəzifələrə təkrar seçirdilər).

⁴³ Onun sistemi ümumi yığıncaqdan və həmçinin idarəetmənin və məhkəmənin seçkili orqanından ibarət idi, bu orqanlara təkrar seçimlə bağlı məhdudiyətlər mövcud idi. Bir tərəfdən, onların işində bir çox afinalılar iştirak edə bilərdi və digər tərəfdən də seçkili vəzifələri tutan şəxslərin rotasiyası da əhəmiyyətli yer tuturdu. Afinanın kişi cinsindən olan istənilən azad vətəndaşı seçkili vəzifəyə seçilə bilərdi. (Amma hər kəsin yığıncaqda iştirak edə bilməsi o demək deyildir ki, hər kəs burada həqiqətən də iştirak etmişdir və iştirakçıların hamısı eyni dərəcədə aktiv idi). **“Qurmızı: Afina birbaşa demokratiyasının...” bura-haşiyəyə sal.**

Şura 500 üzvdən ibarət idi. Əgər yığıncağı konqreslə və ya parlamentlə müqayisə etsək, onda şura hökumət rolunda çıxış edirdi. Şura icraçı orqan idi, amma yığıncağın veto və şura tərəfindən edilmiş təklifləri dəyişdirmək hüququ vardı. Yığıncağın özü qanunvericilik təşəbbüsü hüququna malik deyildi, amma şuradan qanunvericilik təkliflərini işləyib hazırlamağı xahiş edə bilərdi.

Şuranın 500 üzvü Afinanın 10 ərazi dairəsinin hər birindən eyni sayda seçilirdi. Hər bir dairə (50 üzvlə təmsil olunan) başqa dairələrdən olan nəzarətçilərlə birgə ayrıca komitə təşkil edirdi. Komitələr 59 (50 + 9) üzvdən ibarət idilər və öz səlahiyyətləri dövrünün hər bir onuncu hissəsi ərzində tərkiblərini dəyişirdilər. Komitənin başçısı birinci gün təkrar seçim hüququ olmadan seçilirdi. Andlılar məhkəməsinin 6 min üzvü vardı, onlar seçkili şəxslərə və qanunların icrasına nəzarət edən komitələr üzrə bölüşdürülmüşdülər. Məhkəmənin qərarlarından şikayət üçün heç bir instansiya yox idi.

bunun ardı verdiyim cədvəl(k.s.64)

Afina demokratiyasının orqanları bə onların seçilmə üsulları

Belə bir sistem ümumi təhsilin kifayət qədər yüksək səviyyəsini tələb edirdi. Hər bir kəsin cəmiyyətin idarə olunmasında iştirak etməyə qabil olması üçün kifayət edəcək qədər təhsilin alınması zəruri idi. "Xalqın maarifləndirilməsi" funksiyasını məhz sofistlər yeninə yetirdilər⁴⁴. Onlar siyasi fəaliyyətdə iştirak etmək üçün zəruri olan fənləri – arqumentasiya sənətini, ritorikanı, vətəndaş hüququnu, insan təbiəti haqqında təlimi və i.a. - öyrədirdilər. Qeyd edək ki, siyasi həyatda iştirak üçün naturfəlsəfə heç də zəruri hesab olunmurdu.

Müasir dillə ifadə olunsaydı, sofistlər eyni zamanda həm müəllim idilər, həm jurnalist və həm də intellektual idilər. Onlar bilikləri və mədəniyyəti xalqın içərisində, ilk növbədə isə siyasi olaraq aktiv olan və onların əmək haqqını verə bilənlərin içərisində yayırdılar.

Sofistlər həm də tədqiqatçı idilər və tədqiqatçı olduqları ölçüdə isə daha çox epistemoloji və etik-siyasi məsələlərlə məşğul olurdular. Sofistlər bu məsələlərə dair eyni mövqeni tutmurdular. Belə ki, sonrakı illərin sofistlərindən bir çoxu epistemoloji məsələlərdə skeptisizmə ("biz müəyyən heç nəyi bilə bilmərik") və etik-siyasi məsələlərdə

⁴⁴ *Sofistlər tədrisə görə zəhmət haqqı alırdılar. Elə buna görə də, onlardan ilk növbədə varlılar fayda götüürdülər.*

relyativizmə ("universal əhəmiyyət daşıyan əxlaq və hüquq mövcud deyildir") meylli idilər. Bir çox sofistlər təsdiq edirdilər ki, hüquq adlanan şey yalnız onu ifadə edir ki, yaranmış ənənəni və ya bu və ya digər hökmdarın təsadüfi qərarını qəbul etməyə məcbursan. Hüquq adlanan bir şey mövcud deyildir. Bizim hüquq adlandırdığımız real olaraq həmişə güclülərə xidmət edir. Qüvvə hüququ yaradır. Həmçinin demək olar ki, "hüquq" – odur ki, zəiflərdən ibarət əksəriyyət bununla özünü müdafiə etməyə say edir. Bəzi sofistlər deyirdilər ki, insan onu "əxlaqi olaraq düzgün" adlandırır ki, o, bu insanın gizli olaraq can atdığını ifadə edir. Belə ki, müxtəlif adamlara müxtəlif şeylər xoş gəlir və buna görə də "yaxşı əxlaq" müxtəlif tərzdə müəyyənləşdirilə bilər. Deməli, universal əhəmiyyətə malik olan düzgün əxlaq mövcud deyildir. Yalnız müxtəlif eqoistik simpatiyalar və antipatiyalar mövcuddur.

Amma sofistlər özlərinə olan hörməti tədricən itirdilər, özü də yalnız bu relyativist mühakimələr ucbatından yox. Sofistlərin əvəzində pul aldıqları iş adamlarda arqumentasiya irəli sürmək və diskussiya aparmaq bacarığının aşılmasından ibarət idi. Sofistlər təcrübəli vəkillərin etdikləri kimi eyni mülahizənin lehinə və ya əleyhinə arqumentasiya irəli sürmək sənətini öyrədirdilər. Belə ki, onların şagirdləri (və ya hətta bir şagirdi) şəraitdən asılı olaraq bir halda konkret bir müddəanın əsaslandırılmasında, digər halda isə onun təkzibində maraqlı ola bilərdilər. Sofistlərdən qazanılmış qabiliyyətin məqsədi mübahisəni və ya məhkəmə prosesini udmaq idi, düzgün və ya ədalətli cavabın əldə edilməsi deyildi. Sofistlərin öyrətdikləri arqumentasiya üsulları bu məqsədə nail olmaq üçün uyğunlaşdırılmalı idi. Elə buna görə də, sofistlər rəasional arqumentasiya sənətindən daha çox, mübahisədə istifadə edilə biləcək hiyləgərlikləri öyrədirdilər. Son nəticədə onlar kəskin söz oyunçularına, yəni bu sözün müasir mənasında "sofistlərə" çevrildilər.

Ən məşhur sofistlər Qorgi, Frasiqmax və Protaqor idilər.

Qorgi

Həyatı. *Qorgi (Gorgias, təqribən, 483-374 b.e.ə.) görkəmli natiq kimi tanınmışdı.*

Əsərləri. *Onun əsərlərindən yalnız bəzi fraqmentlər bizə qədər gəlib çatmışdır. Antik dövrün son illərinin skeptiklərindən Sekst Empirik (Sextus Empiricus, II əsrin ikinci yarısı - III əsrin başlanğıcı) Qorginin Təbiət haqqında və ya Mövcud olmayan haqqında adlı əsərini xatırladır. Bundan başqa, Platon Qorgi adı altında bir dialoq da yazmışdı.*

Qorgi əvvəlcə naturfəlsəfə ilə məşğul olmuşdu, amma eleatların təlimi ilə tanış olduqdan sonra ona skeptik olaraq yanaşmışdır. Yuxarıda xatırlanan əsərdə, hərəkətlə və dəyişikliklə bağlı paradokslar barədə düşüncə (Axilles və *usbağa* aporiyasına nəzər salın), o, həqiqətin mümkünlüyünü inkar edir. Əgər varlıq yoxluqla ümumi heç nəyə malik deyildirsə, əgər dəyişiklik və hərəkət yoxluğa aiddirsə, bütün hadisələr isə hərəkətə və dəyişikliyə meyillidirsə, onda, bu arqumentasiyadan istifadə edərək, biz hansısa bir hadisənin varlıq olduğunu deyə bilmərik. Sərt şəkildə ifadə olunmuş icmallardan istifadə edilsə, Qorgi, demək olar ki, bunları təsdiq edir: 1) heç nə mövcud deyildir; 2) əgər nəşə hətta mövcuddursa, o, dərk oluna bilməz və 3) hətta əgər nəyisə dərk etmək mümkündürsə, əgər hansısa bir bilik mövcuddursa, onda onu başqalarına ötürmək mümkün deyildir.

Qorginin, həqiqətən də, belə düşündüyü və ya bu müddəalardan yalnız ritorik məşqlərin çıxış nöqtəsi kimi istifadə etməsi məsələsi diskussion xarakter daşıyır. Mümkündür ki, o, bu müddəaların köməyi ilə göstərmək istəmişdir ki, ritorika adamları ən absurd mülahizələrə inandıra bilər. Çox yəqin ki, varlıq, yoxluq və dəyişiklik barədə eleat təfəkkür üslubundan, həmçinin bizim dəyişiklikləri görmək qabiliyyətlərimizdən çıxış edərək, o, belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, fəlsəfə ziddiyyətlərlə doludur.

Əgər belə bir şərh doğrudursa, bu üç qısa müddəa fəlsəfənin mənasızlaşdırardı. Nə qədər ki, həqiqi bilik qeyri-mümkün hesab edilir, Qorgi ritorikanı sözlə inandırma sənəti kimi qəbul edir. Rasional diskussiya və rasional inandırma şübhə altına alınır.

Qorgidən ötəri nitq sənəti, ritorika sözlə dilə tutmanın əsas vasitəsi idi, sübutun axtarılması və rasional inandırma vasitəsi deyildi. Qorgiyə görə, onun başlıca vəzifəsi dinləyiciləri onların baxışlarını və mövqelərini dəyişdirməyə məcbur etməkdir. Sadələşdirərək demək olar ki, o, dinləyicilərinə onların baxışlarını dəyişə bilən həqiqi biliyi çatdırmağı çalışmamışdır. Onun üçün mühüm olan şey həqiqəti yalandan, əsaslandırılmış mövqeni təsadüfi mövqedən fərqləndirmək deyildi, auditoriyaya təsir göstərmə dərəcəsi idi. Ritorika onun nəzərində danışıqda yerinə düşən və məqamında deyilən, danışıq iştirakçıları tərəfindən səmimi olaraq etiraf olunan arqumentə söykənməyən bir manipulyasiya alətinə çevrilmişdi.

Frasimax

Frasimax Sokratın müasiri idi. O, ehtimal ki, b.e.ə. təxminən 470-ci ildə anadan olmuşdur.

Əsərləri. *Onun əsərlərindən bir neçə fraqment saxlanılmışdır. Platon onun barəsində Dövlət dialoqunda danışır, Frasiqmax burada diskussiyanın iştirakçularından biri kimi çıxış edir.*

Frasimax hüquqa və ədalətə dair özünəməxsus baxışları ilə məşhurdur. Hüquq odur ki, güclülərə xidmət edir. Hüquq gücdür. Buna əks olan anlayış yalnız bir axmaq sadələşmə ifadəsidir.

Frasimax ümumi əhəmiyyətə malik hüquqi nizamın mövcudluğu haqqında fikrin əleyhinə kəskin olaraq çıxış edir. O, mövcud (pozitiv) hüquq güclülərin maraqlarının və mənafeələrinin ifadəsi kimi şərh edir.

Bu mülahizələri Frasiqmax Platonun *Dövlət* dialoqunun birinci hissəsində söyləyir. Sonradan biz Platonun onları necə təkzib etməyə çalışacağını görərik.

Protaqor

Həyatı. *Protaqor (Protagoras, təqribən, 481-411 b.e.ə.) bir necə yunan şəhərində, xüsusən, Siciliya və İtaliya şəhərlərində müəllimlik fəaliyyəti sayəsində şöhrət qazanmışdır. Afinada başqaları ilə yanaşı həm də Periklla və Evripiddə (təxminən, 484-406 b.e.ə.) ünsiyyətdə olmuşdur.*

Əsərləri. *Platonun dialoqlarından biri Protaqora həsr olunmuşdur və onun adını daşıyır. Saxlanılmış fraqmentlərdə Protaqorun ən məşhur tezi belədir: "İnsan hər bir şeyin ölçüsüdür, mövcud olanların, mövcud olduqlarına görə və mövcud olmayanların, mövcud olmadıqlarına görə".*

Protaqorun "İnsan hər bir şeyin ölçüsüdür" tezi bir epistemoloji müddəə olaraq şərh oluna bilər: şeylər insanlar qarşısında özlüyündə olduqları kimi görünməzlər. Şeylərin insan qarşısında həmişə yalnız müəyyən tərəfləri və ya xassələri görünür.

Bu müddəanı konkret bir nümunənin köməyi ilə izah etməyə səy edək. Dülgərin əlindəki çəkil – mismar vurmaq üçün bir alətdir. O, əlverişli və ya əlverişsiz, ağır və ya yüngül ola bilər. Fizikdən ötrə isə çəkil bir tədqiqat obyektidir, bir fiziki obyekt, əlverişli və ya əlverişsiz deyildir, amma bu və ya digər molekulyar struktura, bu və ya digər fiziki xassələrə, ağırlığa, möhkəmliyə və i.a. malikdir. Satıcı üçün mağazanın pıştaxtasında olan çəkil – müəyyən dəyərə malik olan və satışından müəyyən qazanc gətirməli olan bir əmtəədir. Bu əmtəə yüngüldür və ola bilsin ki, həm də satılmaq və saxlanılmaq nöqtəyi-nəzərindən mürəkkəbdir. Bizim şərhimiz belədir.

Əgər Protaqor məhz bunu nəzərdə tutmuşdusa, onda onun tezisini belə başa düşmək gərəkdir ki, insan ona görə hər şeyin

ölçüsüdür ki, şeylər insanlar qarşısında həmişə o tərəfdən görünürlər ki, bunu şərait və onların istifadəsinin konkret üsulu müəyyənləşir. Şeylərə belə bir baxış epistemoloji perspektivizmə gətirib çıxarır ki, ona uyğun olaraq da, bizim şeylər haqqındakı biliyimiz həmişə onların nəzərdən keçirilmə perspektivi ilə şərtlənir.

Bu perspektivizmdən də şeylərə baxma üsullarının müxtəlifliyini (çoxlugunu) təsdiq edən epistemoloji plyuralizm alınır.

Oxşar perspektivizm həmçinin relyativizmdir: şeylər haqqında bizim biliyimizi bizim fəaliyyətimiz və bizim olduğumuz situasiya müəyyənləşdirir. Bilik situativ olaraq nisbi (relyativ) xarakter kəsb etmiş olur.

Bu, o deməkdirmi ki, biz həqiqəti yalandan fərqləndirmək iqtidarında deyilik? Bu suala müsbət cavab bizim insanı hər şeyin ölçüsü kimi şərh edən tezisimizlə uyşmur. Həqiqətən də, əgər iki dülgər təqribən eyni əllərə və demək olar ki, eyni gücə və i.a. malikdirsə, onlar adətən bu barədə asanlıqla razılığa gəlirlər ki, hansı çəkil konkret bir işin yerinə yetirilməsi üçün daha yaxşıdır. İki alim onlara təqdim olunmuş çəkicin xüsusi çəkisi və ağırlığı və i.a. ilə bağlı razılığa gələcəklər. Başqa sözlə, belə bir perspektivizm (plyuralizm, relyativizm) müxtəlif situasiyalarla və ixtisaslarla bağlı olaraq həqiqət və yalan arasındakı fərqi silinməsinə gətirib çıxarmayacaqdır. Dülgər çəkil barədə həqiqəti də, yalanı da danışmaq iqtidarındadır. Bu, alimlər üçün də, satıcılar və i.a. üçün də doğrudur. Konkret situasiyada obyekt barədə (məsələn, elə çəkil haqqında) mühakimə yürüdərkən biz onun haqqında həqiqəti o vaxta qədər təsdiq edirik ki, obyektin məhz bu situasiyada nə olduğunu deyirik. Biz burada hansısa xəyali obyekt barədə deyil, məhz obyektin özü barədə, məsələn, çəkil barədə danışıyıq.

Amma əgər obyekt özünü yalnız müəyyən perspektivlərdə göstərsə, onda biz bir perspektivdən digərinə keçdiyimiz zaman necə əmin ola bilərik ki, bu, eyni obyektir, məsələn, barəsində danışdığımız çəkicdir? Bu suala belə cavab vermək olar, əslində müxtəlif perspektivlər bir-biri ilə kəşisirlər. Dülgər yalnız dülgər deyildir. Bir ailə üzvü olaraq o, məsələn ata ola bilər, oğul ola bilər və ya qardaş ola bilər. O, bazar münasibətlərində özü üçün zəruri ona materialın alıcısı sifətində və ya özü tərəfindən istehsal olunan məmulatların satıcısı sifətində iştirak edə bilər. Bu mənada müxtəlif perspektivlər arasında mütəhərrik keçidlər mövcuddur. Bunun sayəsində də biz "eyni" obyekt, məsələn, çəkici müxtəlif kontekstlərdə identifikasiya edə bilərik.

Amma bütün bunlar barədə biz hansı əsaslarda danışa bilərik? Perspektivizmin özü haqqında indicə danışılanlar həqiqətdirmi, bunun

özü müəyyən perspektivdən asılı deyilmi? "Hə" cavabını verərkən biz yuxarıda deyilənləri nisbiləşdiririk və skeptisizm mövqeyinə keçirik. "Yox" cavabını verərkən isə biz perspektivizmi şeylərin bizim tərəfimizdən dərk olunması ilə məhdudlaşdırırıq: o zaman ki söhbət bizim nəzəri refleksiya barədə gedir, onda o, hər hansı bir perspektivdən asılı deyildir və ümumməntiqi əhəmiyyət daşıyır.

Amma sonuncu Protaqorun mövqeyinə uyğun deyildir. Onun əsərlərindən bir fraqment (D: 6) göstərir ki, o, perspektivizmə nəzəri mülahizələri daxil etmək üçün onu şeylərin qavrayış hədlərindən kənara genişləndirmək istəmişdir. "Hər bir şey barədə bir-birinə zidd olan iki fikir mövcuddur"⁴⁵. Protaqor bununla təsdiq edirmi ki, insanlar heç bir mühakimə predmetində praktik olaraq razılığa gəlmirlər? Bu zaman onların həqiqətini və ya yalanını danışdıqları Protaqor üçün bir o qədər də vacib deyildir. Və ya Protaqor deyirmi ki, istənilən predmet barədə elə iki əks mühakimə irəli sürmək olar ki, onların hər ikisi eyni dərəcədə həqiqi olmuş olsun (eyni mənada və eyni predmet haqqında)?

Birinci cavab fəlsəfi olaraq maraqlı deyildir. O, işlərin əsl vəziyyətinin doqmatik bir tərzdə ifadə olunmasını aid edilir - "insanlar bir-birinə zidd gedirlər". Lakin ikinci cavab fəlsəfi olaraq problematik görünür. Müəyyən predmet haqqında iki əks mühakimənin mövcudluğu və eyni mənada həqiqi olması barədə danışılarkən nə nəzərdə tutulur? Bu müddəə özünə tətbiq oluna bilirmi? Əgər hə, onda ona əks bir mülahizə irəli sürmək mümkündür ki, onun özü də həmçinin həqiqi olmuş olsun. Belə olduğu halda bu müddəanı əslində nə təsdiq edir? Sözsüzdür ki, o, özünüməhvini skeptik əsaslarını yaradır.

Dördüncü fraqmentdə Protaqor həmçinin deyir ki, "tanrılar barədə mən nə onların mövcud olduqlarını, nə mövcud olmadıqlarını, nə də onların necə olduqlarını bilə bilmərəm. Bunu bilməyə çox şey mane olur: həm onların qavranıla bilməməsi, həm də insan həyatının qısalığı"⁴⁶.

⁴⁵ Антология мировой философии. В четырех томах. М. : Мысль, 1969. - Т. 1. Часть 1. Перевод фрагмента А. Маковельского. - С. 318.

⁴⁶ Там же, стр. 318. Fragmentin rus dilinə ilkin tərcüməsində işlədilən "неясность" sözü əvəzinə sonradan "невоспринимаемость", yəni «qavranıla bilməmə» işlənmişdir. Rus dilinə tərcüməçisinin nöqtəyi-nəzərincə, Dils-Kransın nəşri əsasında edilmiş belə bir əvəzləmə fraqmentin mənasını daha adekvat bir şəkildə verir, Dils-Kransın nəşrində almanların Nichtwahrnehmbarkeit sözündən istifadə edilmişdir.

Bu fraqment özündə insani idrakin hədləri barədə fikri daşıyır. Burada Protaqor təsdiq edir ki, biz tanrıların mövcud olub-olmamasını və necə olduqlarını bilə bilmərik. Lakin bu fraqment insanın idraki imkanlarını şübhə altında almır, buna görə də, fraqmentin özü, yəni onda ifadə olunan şübhənin özü, öz növbəsində şübhə altında alınır.

Biz "insan – hər şeyin ölçüsüdür" müddəasını belə bir tezis kimi şərh etdik ki, şeylər həmişə, hər dəfə insanı öz daxilinə alan situasiyadan asılı olan bir üsulla aşkar edilir. Qeyd etmək lazımdır ki, biz daimi olaraq bir situasiyadan başqasına keçirik. Amma, əgər perspektiv sosial və ya iqtisadi statusdan asılıdırsa, onda müxtəlif perspektivlər arasındakı keçid son dərəcə çətinləşir, bir sosial-iqtisadi sinifdən digərinə keçid kimi. Nəticədə, biz cəmiyyətdə ünsiyyətin prinsiplial çətinlikləri barədə sosioloji tezisə gəlib çıxırıq. Əgər müxtəlif qrupların və ya siniflərin nümayəndələri azad fikir mübadiləsində bir-birlərini anlaya bilmirlərsə, siyasi konsensusa nail olmaq qeyri-mümkündür. Buraya o da əlavə oluna bilər ki, əgər qrup maraqları bir-biri ilə fundamental surətdə ziddiyyət təşkil edirlərsə, onda siyasət konfliktlərlə və qarşılıqlı anlaşmanın yoxluğu ilə səciyyələnməkdir. Siyasət bir rəasional diskurs və idarəetmə olaraq yalnız o halda mümkündür ki, siniflərlə birgə sosial mənafeəldən və anlamalar arasındakı fərqlərdən törəyən konfliktlər də aradan qaldırılmış olsun.

Beləliklə, Protaqorun insan haqqında hər şeyin ölçüsü kimi tezisi müxtəlif şərhləri mümkün edir. Onların Protaqorun özüne aid edilməsinin əsaslı olub-olmaması haqqında məsələnin müzakirə etmədən, biz o şərhlər üzərində dayandıq ki, onlar epistemoloji və siyasi planda maraqlıdırlar.

Biz öncəki, sinfi fərqlər üzərində qurulan şərhli dəyişə bilirik. Bunun üçün sinfin əvəzinə millət, xalqları, dövrü qoymaq gərəkdir. Nəticədə, belə bir təlim alınardı ki, istənilən millətə (istənilən xalqa və istənilən dövrə) şeylərin xüsusi anlamı xasdır. Belə olduqda millətlər və xalqlar arasında və ya indi yaşadığımız zəmanə ilə keçmiş arasında qarşılıqlı anlaşma problemi yaranır.

Bunun ardınca, fundamental perspektivin yaşdan, cinsdən və ya irqdən asılılığını təsdiq edərək nəsillərin konfliktli barədə nəzəriyyəyə, cinslər arasında qarşılıqlı anlaşmanın kifayət dərəcədə olmaması və ya irqlər arasında ünsiyyətin çətinlikləri barədə məsələlərə gəlib çıxırıq. Kiplinqin məlum mülahizəsinə görə Şərq və Qərb, gənc və qoca, kişi və qadın, qara və ağ heç bir zaman bir araya gələ bilmirlər. Əgər perspektivlərin fərqi sosial və ya mədəni xarakter daşımayıb, bioloji xarakter daşıyırsa, məsələ, irqlə bağlıdırsa, onda qarşılıqlı anlaşmaya gəlib çıxmaq prinsipcə qeyri-mümkündür - çünki bu fərq bizim

xromosomlarla müəyyənləşir! Burada nə təhsil, nə də diskussiyalar kömək edə bilməz. Ekstremal hallarda oxşar konfliktlərin həlli radikal formalara gətirib çıxara bilər. Belə olduğu halda başqa irqin və ya elmin nümayəndələri məhv olma təhlükəsi ilə qarşılaşdılar, bu, «yəhudi məsələsi» deyilən qondarma problemin Hitler tərəfindən həyata keçirilən «qəti həlli» kimi olardı.

İndi biz öz qarşımıza belə bir sual qoymalıyıq. Dünyanın istənilən qrup və ya irq tərəfindən anlaşılmasının bu qrupa və ya irqə xas olan perspektivlərdən asılı olması barədə nəzəriyyənin özü konkret xalqların və ya konkret irqin perspektivindən asılıdır mı?

Biz ümumiyyətlə necə sübut edə bilərik ki, xalqlar və irqlər barədə oxşar nəzəriyyələr dünyanı görmək üçün öz xüsusi üslublarına malik olduqları halda ümumi əhəmiyyət daşıyırlar? Bunu biz haradan bilirik? Belə nəzəriyyələrin qurulması zamanı hansı arqumentlərdən istifadə olunur? Və ümumiyyətlə xalq və irq kimi anlayışların altında biz nəyi başa düşürük?

Qeyd etmək lazımdır ki, biz bu vaxta qədər insan qrupları barədə danışmışıq, fərdlər haqqında isə danışmamışıq. Biz onu xatırlamışıq ki, müxtəlif professional qrupların, eləcə də siniflərin, xalqların, nəsillərin, cinslərin və irqlərin təsəvvüründə şeylər müxtəlif cür olur. Lakin Protaqorun insan haqqında bütün şeylərin ölçüsü kimi tezisi həmçinin fərdlərə tətbiq olunaraq da belə şərh oluna bilər ki, fərdlər öz xüsusi təcrübəsinə malik olaraq və xüsusi situasiyalarda olaraq, şeyləri özünəməxsus tərzdə görürlər. Fərd, ayrıca götürülmüş insan bütün şeylərin ölçüsü kimi çıxış edir.

Həqiqətən də, dünya xoşbəxtlər və bədbəxtlər üçün eyni deyildir, paranoyadan əziyyət çəkənlərin və ekstaz vəziyyətində olanların dünyaları da başqa cürdür. Psixoloji nöqteyi-nəzərdən, bu fərq müəyyən mənada həqiqətən də mövcuddur. Amma əgər Protaqorun tezisi belə bir mülahizə kimi başa düşülsə ki, şeylər haqqında istənilən bilik bu və ya digər perspektivdən asılıdır, fərdin müxtəlif maraqları və şəraitlə müəyyənləşir, onda bu mülahizənin onun özünə tətbiqi zamanı paradoks yaranır. Bu mülahizə problemin yalnız konkret fərd qarşısında dayanan tərəfinin ifadəçisi deyilmi?

İnsan haqqında bütün şeylərin ölçüsü kimi olan tezis bu vaxta qədər yalnız bir epistemoloji müddəə olaraq, şeylərin fərdə necə təzahür olması barədə məsələ kimi şərh olunmuşdur. Amma onu bir normativ tezis, yəni normalar haqqında müddəə kimi də şərh etmək olar. İnsan hər şeyin ölçüsüdür, belə ki, şeylərin malik olduqları dəyər və ya əhəmiyyət bu və ya digər mənada insana aiddir. Məsələndə deyək olar ki, şeylər özlüyündə nə yaxşı, nə də pis deyillər. Onlar yalnız ayrıca fərdə və ya fərdlər qrupuna münasibətdə belə ola bilərlər.

Belə bir nəticə heç də o demək deyildir ki, xeyir və şər xalis subyektiv xarakter daşıyır. Əgər çörək bıçağının yaxşı olduğu təsdiq edilirsə, onda, əlbəttə ki, bıçağın müəyyən keyfiyyətləri nəzərdə tutulur. Bu, məhz bıçaq olaraq yaxşıdır. O, çörəyi kəsmək üçün yaxşıdır. Yaxşı olan - bizim bıçaq barədə fikirlərimiz və bıçağı bizim hiss etməyimiz deyildir.

Etiraz etmək olar ki, çörəyin kəsilməsi insan tərəfindən edilir və onun onu necə - yaxşı və ya pis – etməsi insandan asılıdır. Belə cavab vermək olar ki, şeylər çörək kəsmək üçün yararlı olub-olmamasından asılı olmayaraq olduqları kimidirlər.

Amma insan bıçağı xüsusi olaraq ona görə düzəltdir ki, onun köməyi ilə çörəyi kəsə bilsin. Onda şey özlüyündə, çörək bıçağı bir çörək bıçağı olaraq artıq nəzərdə tutulan istifadəçi tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir, burada isə çörəyin yaxşı və pis kəsilməsi mümkündür. Bu şeyin özündə artıq onun əsası qoyulub ki, o, çörək kəsmək üçün yaxşı bir bıçaq olaraq fəaliyyət göstərəcəkdir.

Bu qısa müzakirədən görünür ki, olduqları kimi olan şeylərlə yaxşı və ya pis olan şeylər arasında ciddi fərq qoyma, yəni deskriptiv və normativ arasındakı fərq nə qədər də problematiktir.

Normativ sözü adətən normalar haqqında, yəni standartlar, qaydalar və adətlər barədə mühakimələr kontekstində istifadə olunur. Bu standartlar, qaydalar və adətlər nəyin necə olmalı olduğunu müəyyənləşdirir. İnsanın hər şeyin ölçüsü olması barədə tezis bəs bununla əlaqədar hansı mənanı ifadə edə bilər?

Mümkün cavablardan biri belədir. Qaydalar və adətlər təbiət və ya Tanrı tərəfindən deyil, insanların özləri tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir. İnsani davranışın ölçülərini məhz insanlar müəyyənləşdirirlər. Nə müqəddəs avtoritet, nə hansısa təbii amil hansı etik və siyasi normanın ümumi əhəmiyyətə malik olacağını müəyyənləşdirmir. Bunu insan edir.

Amma, insan kimdir? Bu sözün altında bütün insanları başa düşülür? Axı ayrı-ayrı fərdlər normalara münasibətdə heç də həmişə razılığa gəlmirlər. Onda biz insan haqqında danışdıqda kimi və ya nəyi nəzərdə tuturuq? Cavabın məzmunu, yəqin ki, o vaxta qədər müəyyənləşməyəcək ki, biz fərd və tarixi-sosial icma arasında, insan və təbiət arasında, insani və ilahi olan arasında qarşılıqlı münasibətlər dedikdə nəyin başa düşüldüyünü özümüz üçün aydınlaşdırmayacağıq. Əgər güman etsək ki, insanlar sosial bütövün həqiqətən də üzvi hissələridirlər, təbiətin bir hissəsidirlər və ya insani olan ilahi olan üzərində bərqərar olub, onda insanın normativ məsələlərdə avtoritet olması barədə tezis normaların solumdan, təbiətdən və ya sakral olandan asılı olması haqqında tezisə zidd olmayacaqdır.

Belə bir məsələni də qoymaq olar: hansı insani keyfiyyətlər - ictimai, altruistik və ya eqoistik – insana həqiqətən də xasdır? Onun spontan impulsları və təbii emosiyaları və ya borc hissi və təbiiyə ilə formalaşdırılan keyfiyyətləri onu səciyyələndirirmi? Yoxsa insani mahiyyətin özü normativ məsələlərdə ölçü rolunu oynayan tənqidi rasionallıqdır?

Yuxarıda söylənilənlərdən belə bir nəticə alınır: İnsanın nə və ya kim olduğunu, cəmiyyətlə, təbiətlə və ənənə ilə necə bağlı olduğunu qabaqcadan əsaslı olaraq aydınlaşdırmadan "insanın öz davranışı üçün ölçü olması" barədə danışmaq mənasızdır.

Protaqorun yalnız bir fraqmenti barədə bizim kifayət qədər sərbəst düşüncələrimiz göstərir ki, burada meydana çıxan suallar necə də mürəkkəbdir. Bizim tərəfimizdən istifadə olunan sözlər və onların istifadə üsulları çox vaxt o qədər qeyri-müəyyəndir ki, onların köməyi ilə nəyin barəsində danışıldığını müəyyənləşdirmək üçün anlayışların xüsusi analizi (konseptual analiz) zəruri olur. O, fəlsəfinin mərkəzi suallarından biridir. Sofistlərdə və Sokratda, Lokkda və Maarifçilik filosoflarında və həmçinin müasir mütəfəkkirlərdə müşahidə olunan rasionel aydınlaşdırma və müzakirə meyli bu məsələnin həllinə yönəlmişdir.

Adətlərin və əməllərin normativ əsaslarını aydınlaşdıran diskussiyaların gedişində müxtəlif normalar və qaydalar bir sıra bazis normalarına qədər izlənilir. Bu normalar öz-özlüyündə dəyərli hesab edilir. Məsələn, biz «yolların salınması yaxşıdır» və ya «faydalıdır» ona görə deyirik ki, yol özlüyündə dəyərə malik olan nəşə yaxşı bir şeyə xidmət edir. Əgər məsələ onda olsaydı ki, biz nəyə görə yol salırıq, onda biz daha fundamental dəyəri – bu yolun insanların rifah halını yüksəldəcəyini göstərerdik.

Amma, necə sübut etmək olar ki, nəşə özlüyündə xeyirdir (nemətdir)? İlkin normaları necə əsaslandırmalı? Protaqorun yuxarıda qeyd olunmuş üç müddəası - dini aqnostisizm haqqında, əks fikrin həmişə irəli sürülə bilməsi haqqında və insanın bütün şeylərin ölçüsü olması haqqında müddəalar – ilkin normaların əsaslı olub-olmaması probleminə onun münasibətinin necə olması barədə fikir yürütməyə imkan verir. Görünür, bu mülahizələrdən birincisi göstərir ki, Protaqor bu problemi ilahiyyə – tanrıların iradəsinə, onların arzularına və göstərişlərinə - müraciət etmək yolu ilə həll etməyi mümkün hesab etməmişdir. Bunun səbəbi sadədir - biz tanrılar haqqında müəyyənliklə heç nəyi bilmirik.

Bizim tanrılar haqqında heç nəyi müəyyənliklə bilə bilməyimiz müddəasının lehinə olaraq, Protaqor iki arqument irəli sürür: 1) ilahi varlıq hislərlə qavranılanın hədlərindən kənardadır və 2) insan həyatı

həddindən artıq keçicidir. Birinci arqument ilahinin mövcud olmasına etiraz etmir, onun hissi qavrayışa yatmamasını təsdiq edir. Bu halda qeyri-aşkar surətdə güman olunur ki, hissi qavrayış insani təcrübənin yeganə fundamental formasıdır. Platonçular, məsələn, bunun əleyhinə etiraz edərdilər. İnsan həyatının qısa olması barədə ikinci arqumentdən belə çıxır ki, əgər bizim həyatımız uzun olsaydı, biz ilahi haqqında daha çox şeyi bilə bilərdik. Onda bu arqument həm ilahinin mövcud olmasını, həm də onun haqqında biliklərin bütün həyat boyu bu və ya digər qaydada artmasını qəbul edir.

İstənilən mülahizə üçün ona elə həmin kontekstdə də tamamilə əks olan mülahizənin mövcudluğu barədə tezisi həm də belə şərh etmək olar ki, bu, mövcud normaların müzakirə olunmadan qəbul edilmə praktikasının dolayısı yolla tənqidi idi. Belə olduğu halda yalnız qəbul edilənlərin deyil, həm də alternativ əxlaqi və ya siyasi normaların xeyrinə eyni uğurla arqumentlər gətirmək olar. Qeyd edək ki, oxşar əqli nəticə ənənələrə bəraət qazandırılması kimi də xidmət edə bilər - ənənəvi normalar da istənilən başqa normalar kimi son dərəcə yaxşıdır.

Bunun ardınca qeyd edək ki, əgər aqnostik tezis etik-siyasi normaların ilahi avtoritet üzərində əsaslandırılması əleyhinə bir arqument kimi şərh edilərsə, onda istənilən məsələ üzrə bir-birinə zidd olan fikirlərin mövcudluğu barədə tezisi, görünür ki, etik-siyasi normaların bilavasitə olaraq hakim ənənə üzərində əsaslandırılması əleyhinə bir arqument kimi şərh etmək olar.

İnsanın bütün şeylərin ölçüsü olması barədə tezinin mümkün şərhlərinin birindən belə bir nəticə çıxır ki, normaların ümumi əhəmiyyətə malik olması məsələsində məhz cəmiyyət ali instansiya olur.

Əgər müzakirə olunan mövzu ilə bağlı, bir tərəfdən, lehinə və əleyhinə olan fikirlər, və başqa tərəfdən isə diskussiyaların istinad etdiyi müqəddəm şərtlər bir-birindən fərqləndirilsə, onda demək olar ki, bir-birinə zidd olan fikirlərin mövcudluğu barədə tezis problemlərin rəşional müzakirəsi üçün şərait yaradan müəyyən cəmiyyət daxilində düzgündür. Belə halda cəmiyyəti normativ problemlərin həlli zamanı son instansiya kimi təqdim edən tezis cəmiyyəti müzakirə olunan predmetin bir hissəsi kimi deyil, insani davranış meydanı kimi şərh edir. Belə olduğu təqdirdə ictimai normalar şahmat qaydalarına bənzəyir. Bu qaydaların sayəsində biz bilirik ki, hansı gediş yaxşıdır və ya hansı gediş pisdır. Amma qaydaların özləri müzakirə predmeti deyildir, ən azı o vaxta qədər ki, biz şahmat oynayırıq! Amma ictimai normalar halında isə "meydan" və "məzmun" arasındakı, müqəddəm şərtlər və onların nəticələri

arasında fərqli problematik xarakter daşıyır. Məsələn, cəmiyyətdə elə qruplar mövcud ola bilər ki, onlar yaşadıkları cəmiyyətin əleyhinə çıxış edirlər, şüurlu və ya şüursuz olaraq. Məsələn, məzlum sinif, bütün hər şeylə yanaşı, müqəddəm şərtlərin özlərinin, yəni cəmiyyəti qoruyub saxlayan əsas normaların müzakirəsində maraqlıdır. Belə qruplar hakim "qaydaları" "müzakirə predmetinə" çevirməklə və bununla da cəmiyyəti dəyişməklə yeni "davranış qaydalarını" yaratmağa çalışırlar. Başqa sözlə, "qaydalar" və "məzmun" arasında münasibət mütəhərrikdir və siyasi olaraq mühümdür. Qaydaları öz xeyrinə dəyişdirə bilən kəs bunun sayəsində böyük hakimiyyət əldə edir.

Bu şərhin mənası ondadır ki, dəyərlər və normalar başqa cəmiyyətlər üçün deyil, yalnız onları müəyyənləşdirən cəmiyyətlər üçün ümumi əhəmiyyət kəsb edir. Bu şərh eyni zamanda həm mütləqdir, həm də nisbi. Normaların və dəyərlərin müəyyən sistemi onu qəbul edən cəmiyyətdə mütləq (ümumi əhəmiyyətə malik) olacaqdır, amma digər cəmiyyətlərdə digər normalar və dəyərlər ümumi əhəmiyyət kəsb edəcəkdir. Biz şahmat oynadığımız zaman şahmat qaydalarına əməl etməliyik. Amma biz məsələn preferans oynadığımız zaman isə başqa oyun qaydalarını gözləməliyik. Müəyyən qanunların Afinada ümumi əhəmiyyətə malik olması tamamilə başqa, məsələn, İranda fəaliyyət göstərən əks qanunlara zidd deyildir⁴⁷.

Burada iki əsas nöqtəyi-nəzərin qarşı-qarşıya qoyulması özünü xüsusən hüquqi qanunlara münasibətdə göstərir. Birinciyə uyğun olaraq, o qanunlar ümumi əhəmiyyət kəsb edirlər ki, onlar indiki vaxtda qəbul edilmişlər və ya "pozitiv" hüquqdur. İkinciyə uyğun olaraq isə, ümumi əhəmiyyətə malik olan qanunlar "pozitiv" hüquqdan onunla fərqlənir ki, onlar təbii ümumbəşəri hüquqa istinad edirlər. Müasir diskussiyalarda hüquqi pozitivizm və təbii hüquq konsepsiyası haqqında danışılır.

Bu tezisdən çıxış edərək, pedaqoq tələbələri yaşadıkları cəmiyyətin normalarına və qaydalarına öyrətməlidir. Əgər tələbələr militarist cəmiyyətdə yaşayırlarsa, onda pedaqoq onları burada mövcud olan normalara öyrətməlidir. Əgər onlar ticarət üzərində qurulmuş cəmiyyətdə yaşayırlarsa, o, onları bu cəmiyyətin normalarına öyrətməlidir.

⁴⁷ *Əgər bu tezis qəbul edilsə, onda, başqa amillərlə yanaşı həm də onun nəticələrinin pedaqogika, qanunvericilik və siyasi nəzəriyyə üçün də əhəmiyyətini nəzərdə tutmaq gərəkdir.*

Bu tezisə görə, hüquqi praktika mövcud qanunvericilik üzərində qurulmalıdır. Məhz cəmiyyətdə universal olaraq tətbiq olunan qaydalar mübahisəli məsələlərin həlli üçün əsasdır. Elə buna görə də, uşaqların qurban verilməsi bir cəmiyyətdə cəzalandırılır və digər cəmiyyətdə isə icbaridir. Hüquqi qanunlar onları qəbul edən cəmiyyətlər üçün ümumi əhəmiyyətə malik olmasına baxmayaraq onun şəraiti ilə uyuşur.

Buna uyğun olaraq, hökmdarlar cəmiyyətdə qəbul olunmuş normaların əsasında təbəələrin sədaqət göstərəcəklərinə ümid edirlər. Hökmdarların güc tətbiq etmə hüquqları vardır, bu hüquqlar mövcud cəmiyyətin normalarına əsaslanır. Qanunlarla idarə olunan cəmiyyətdə zorakılığın tətbiqi qanuna uyğun olaraq baş verir. Qanunların gözlənilmədiyi despotik dövlətdə isə onun hökmdarı bu cəmiyyətdə qəbul olunmuş şərtlərə istinad edərək, özbaşına olaraq güc tətbiq etmək "hüququndan" istifadə edir. Bir cəmiyyətin normalarının (qanunlarının, qaydalarının) başqa cəmiyyətin normaları (qanunları, qaydaları) əsasında tənqid edilməsi son dərəcə mənasızdır, bu, şahmat qaydalarının preferans qaydaları əsasında tənqid olunmasına bənzəyir.

Amma, bir cəmiyyətin çərçivəsində baş verən əməlləri bütün cəmiyyətlərə tətbiq olunmalı olan normalar əsasında tənqid etmək, doğrudanmı, mümkün deyildir? (Əgər o zaman alman qanunvericiliyində uyğun qanun (təbii hüquqi konsepsiya və ya nəzəriyyə) mövcud olsaydı, Hitler rejimi yəhudilərin kütləvi surətdə məhv edilməsi ittihamını mahiyyət etibarını ilə təkzib edə bilərdimi?) Sonradan biz görərik ki, Sokrat və Platon təbii hüquq konsepsiyasının müəyyən versiyasından çıxış edərək, sofistlərin ifadə etdikləri "pozitivist" əhəmiyyətləri əleyhinə çıxış edirdilər.

Bütün bunlar belə bir məsələnin qaldırılmasına gətirib çıxarır ki, insan bu və ya digər üsulla universal normalara müraciət edə bilərmə, düzgün və həqiqi olanı, əhəmiyyətdən və baxışlardan asılı olmayaraq ümumiyyətlə dərk etmək iqtidarındadır?

Sofistlər etika ilə bağlı, sosial elmlərlə bağlı və epistemologiya ilə bağlı bir sıra məsələlər irəli sürmüşlər ki, bu məsələlər elə bizim zamanədə də aktualdırlar. Bu, mahiyyət etibarını ilə, bütöv problem sahələridir, bu sahələri onların əsas açar terminləri ilə belə səciyyələndirmək olar: nisbi və mütləq; hüquq və hakimiyət; eqoizm və altruizm; fərd və cəmiyyət; zəka və hisslər.

Sokrat və Platon sofistlərlə mübahisədə aktiv olaraq iştirak edirdilər. Xüsusən, Platonun ideyalar nəzəriyyəsi vahid universal əxlaqi-siyasi nizamın mövcudluğu ilə bağlı suala müsbət cavabın bir əsaslandırılma səyi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Bu mənada ideyalar

haqqında təlim sofistlərin etik-siyasi skeptisizminin əleyhinə yönələn bir kontrarqumentdir.

ZAMAN (b.e.ə.)	DÖVR VƏ PERSONALİYALAR	TƏDQIQAT PREDMETİ	FİLOSOFUN ÜSLUBU
600-450	Naturfəlsəfi Falesdən barışdırıcılara kimi Buraya daxildir Fales (624-546) Anaksimandr (610-546) Anaksimən (585-525) Pifaqor (təx.580-500) Heraklit (təx.500) Parmenid (təx.500) Empedokl (492-432) Anaksaqor (498-428) Demokrit (460-370)	«Xarici» (təbiət)	Təsdiqi
450-400	Antroposentrik Sofistlər Qorgi (483-374) Frasimax (470-410?) Protaqor (481-411) Sokrat (470-399)	Daxili (idrak, əxlaqi normalar)	Skeptik
400-300	Sistemləşdirici Platon (427-347) Aristotel (384-322)	Daxili və xarici	Balanslaşdırıcı

Platon və Aristotel Peloponnes müharibəsindən (431 - 404 b.e.ə.) sonra Afina polisində yaranın siyasi şəraitdə yaşayıb-yaratmışlar. Bu dövr siyasi cəhətdən stabil olmaması, ənənələrin və cəmiyyətin intellektual tənqidi ilə səciyyələndirilirdi.

Sokrat

Həyatı. Sokrat (Socrates) b.e.ə. təxminən 470-ci ildə anadan olmuş və b.e.ə. 399-cu ildə vəfat etmişdir. Onun aktiv fəlsəfi fəaliyyəti naturfəlsəfə dövründə (b.e.ə. 450-400) baş vermişdir. Sokrat sofistlərin müasiri və ilk Afina filosofu idi, bütün həyatını dogma şəhərində yaşamışdı. Onun atası bənnə, anası isə – mamaça idi. Görkəmli və varlı nəsildən olmamasına baxmayaraq, o, heç bir zaman öz maddi vəziyyətini yaxşılaşdırmağa çalışmamışdır. Sokrat Ksantippa ilə evli idi və üç uşağı vardı.

Platonun dialoqlarında təsvir olunan Sokrat dünya mənəviyyətinə böyük təsir göstərmiş insanların sırasına aiddir. Sokratın bir insani şəxsiyyət olaraq fərqli cəhətləri onun yüksək əxlaqı, təvazökar və sadə həyat tərzi, itiağıllılığı, səmimiyyəti və xeyirxah yumoru idi. Lakin Afina vətəndaşları Sokrat onları küçədə və ya bazarda saxladığı zaman, onlarla söhbətə başladığı zaman və onlara çətin suallar verdiyi zaman müəyyən diskomfort hiss edirdilər. Bir sıra amillərin təsiri ilə belə bir fikir formalaşmışdı ki, Sokrat da, sofistlər kimi, gəncləri korlayır və cəmiyyət üçün təhlükəlidir. Bu sonda ona gətirib çıxardı ki, Sokrat andlılar məhkəməsinin qərarı ilə ölümə məhkum edildi, zəhər içdirilərək öldürüldü.

Əsərləri. Sokrat heç nə yazmamışdır. Onun təlimi barədə (əgər ümumiyyətlə onun təlimindən danışmaq mümkündürsə) bizim biliyimiz onun haqqında başqalarının yazdıqlarına əsaslanır. Bu, başlıca olaraq Platondur, Sokrat onun dialoqlarında əsas rolu oynayır. Elə buna görə də, əminliklə təsdiq etmək çətinidir ki, burada söylənilənləri Sokrat həqiqətənmi demişdir və Platonun dialoqlarda Sokratın mülahizələri ilə Platonun mülahizələri arasındakı sərhəd haradan keçir. Bu qeydi nəzərdə tutaraq Platon tərəfindən təsvir olunan Sokratın fəlsəfəsini şərh etməyə səy edək.

Sofistlərdə olduğu kimi, Sokratın da diqqət mərkəzində naturfəlsəfi deyil, epistemoloji və etik-siyasi problematika dururdu. Epistemologiyada onu dialoqun köməyi ilə anlayışların (təriflərin)

analizi maraqlandırır. Etik-siyasi sferada isə onun məqsədi sofistlərin skeptisizmini təkzib etmək idi. Burada onun başlıca tezi belə idi: ümumi dəyərlər və normalar bir ali fəzilət və ədalət olaraq həqiqətən də mövcuddurlar!

Sokrat etikasının əsas prinsipləri sxematik olaraq, yəqin ki, belə ifadə oluna bilər. "Fəzilət" və "bilik" vəhdət təşkil edir. Ədalətin nə olduğunu bilən insan əslində ədalətli hərəkət edəcəkdir. Ədalətin nə olduğunu bilən və ədalətli hərəkət edən insan "xoşbəxt" olacaqdır. Belə ki, düzgün bilik insanın məxsusi olaraq nə olduğunu bilmədir, əxlaq olaraq (ədalətli olaraq) hərəkət etmək əslində özünü insan adına uyğun bir şəkildə aparmaq deməkdir.

Fəziləti ifadə etmək üçün yunan dilində *arete* (arete) sözü var idi. İlk olaraq o, sözün dar mənasında, moralizator saydığı mənada "fəzilət"i, bir sıra əməllərdən özünü saxlamayı nəzərdə tutmurdu: "yaxşı olardı ki, xoşagəlməz vəziyyətlərə düşməyəsən", "yaxşı olardı ki, lazımsız yeri pul xərcləməyəsən" və i.a. Fəzilət bir *arete* olaraq daha çox cəmiyyətdə, digər insanlarla münasibətdə əsl insani potensialın təcəssüm etdirilməsidir. Bu mənada fəzilət qadağa çalarına deyil, pozitiv çalara malik idi. Arete sözünün əsas mənası "səadət" sözünün əsas mənası kimi kamillik ideyası ilə bağlıdır, bu, əxlaq kamillik də ola bilər və ya insan üçün nəzərdə tutulmuş rol və ya funksiyayı yerinə yetirərkən mümkün üsulların ən yaxşısına da aid edilə bilər. Areteyə malik olan kəs öz işini elə yerinə yetirir ki, bu iş elə bu mükəmməlliklə də yerinə yetirilməlidir. Areteyə malik olan müəllim şagirdlərini zəruri qaydada öyrədən müəllimdir. Areteyə malik olan dəmirçi yaxşı alətləri hazırlayan dəmirçidir. İnsan o halda fəzilətlidir ki, o, ona verilmiş qabiliyyətlərə uyğundur, yəni insan olmanın əsl nümunəsini reallaşdırır.

"Fəzilət problemi" bizi yəqin ki, daha çox gənclik illərində məşğul edir, o zaman ki, bizlərdən hər birimiz cəmiyyətdə öz yerimizi, öz həyat tərzimizi, öz mühitimizi, öz işimizi, öz ailəmizi və i.a. tapmalıyıq. Əgər biz bu zamanda səhv etsək, onda bizim həyatımız ümitsiz bir tərzdə şikəst ola bilər. O zaman ki, söhbət "fəzilətli" olmaq barədə gedir, onda bu zaman həyatda öz yerini, öz həyat tərzini və i.a. tapmaq zərurəti nəzərdə tutulur. "Fəzilətli" olmaq tələbi həmçinin o mənayı verir ki, insan müəyyən hərəkətlərdən və əməllərdən çəkinməlidir (yəni o, məhdud mənada "fəzilətli" olmalıdır, "fəzilət" in bu mənasına nisbətən arete daha geniş, daha əhatəli anlayışdır).

Sokratdan ötəri fəzilət "biliyin" (yunanca, episteme) müəyyən ekvivalenti idi. Lakin biliyin onun tərəfindən anlaşılması kifayət qədər mürəkkəbdir. Müasir terminologiyadan istifadə edilsə, Sokratda

biliyin üç xüsusi tipini ayırmaq olar, bu tiplər, bununla belə onun üçün ayrılmaz idilər. Bilik, əvvəla – bizim özümüz barədə və içərisində olduğumuz situasiyalar barədə bilikdir. Sokrat üçün səciyyəvi olan o idi ki, o, oxşar biliyi təcrübəyə müraciət yolu ilə axtarmırdı. O, bu biliyi, başlıca olaraq, insan və cəmiyyət haqqında bizim artıq malik olduğumuz tutqun anlayışların aydınlaşdırılması və analizi (konseptual analiz) vasitəsi ilə əldə etməyə çalışırdı. Onların sırasına ədalət, mərdlik, fəzilət və yaxşı həyat anlayışları aiddir⁴⁸. Amma bu, azdır.

Fəzilət bizim yaşamamalı olduğumuz kimi yaşadığımızı ifadə edir. Burada biz məqsədlər və ya dəyərlər barədə danışıyıq, onlar haqqında biliyi isə eksperimental və ya formal elmlərin köməyi ilə əldə etmək mümkün deyildir. Başqa sözlə, biz fəziləti (yunanca, *to agathon*) anlamalıyıq, normaları başa düşməliyik, yəni normativ anlama nail olmalıyıq. Amma bütün bunlar da hələ ki, kifayət deyildir.

Bilik insanla "bir" olmalıdır, yəni elə bilik olmalıdır, ki, insan həqiqətən də onun tərəfdarıdır, elə olmalıdır, ki, insan onun barəsində onun tərəfdarı olduğunu deyir⁴⁹.

Beləliklə, bilik üçlüyün vəhdətidir: 1) faktual bilik (nə varsa, onun barəsində); 2) normativ bilik (nələrin olmalı olması barədə) və 3) insanın həqiqətən də müdafiə etdiyi bilik.

Bu bölgü müəyyən bir dəqiqləşdirməni tələb edir. Sokrat biliyi anlayışların aydınlaşdırılması yolu ilə özünüdərk kimi nəzərdən keçirirdi. Bu, həm bir insani varlıq olaraq və həm də cəmiyyətin bir üzvü olaraq özünüdərk idi. Bu halda Sokrat belə hesab edirdi ki, konkret insanın artıq malik olduğu bilik aydınlaşdırılmalı və onun öz yerinə yerləşdirilməlidir. Belə halda, özünüdərk biliyin yuxarıda qeyd olunmuş üç aspektinin müəyyən qaydada birləşdirilməsi olacaqdır.

Sokratın bu şərhin çərçivələri daxilində sofistlərə etirazı biliyin yuxarıda qeyd olunmuş aspektlərindən ikincisi ilə bağlıdır. Ümumi nemət xarakterini daşıyan nə isə mövcuddur! Və bu ümumi nemət dərk olunandır.

Sokrata görə, ədalət, mərdlik, xeyir, həqiqət, reallıq və i.a. anlayışların dialoq prosesində analizinin köməyi ilə meydana çıxan anlam möhkəmdir və dəyişməzdir. Biz şeylərin əslində necə olması

⁴⁸ Burada biz sosial elmlərdə iki tədqiqat istiqaməti barədə danışıyıq: empirik yönümlü və nəzəri yönümlü. Sokrat ikiciyə, yəni nəzəri istiqamətə məxsus idi, konseptual analiz yönümlü idi.

⁴⁹ Bu fərq psixoanaliz praktikası ilə təsdiq olunur. Bir qayda olaraq, xəstəyə psixoanalitikin onun barəsində dediklərini təkrar etmək ona az kömək edir, əgər bu, xəstənin həqiqətən hiss etdikləri deyilsə.

barədə həqiqətə anlayışları təhlil edərək nail ola bilərik. Bu, həm mövcud olan şeylər barədə biliklərə, həm də məqsədlər və dəyərlər barədə (nəyin fəzilətli və ədalətli olması və nəyin edilməli olması barədə) biliklərə aiddir.

Biz bilmirik, Sokrat hesab edirdimi ki, insan belə bir nemətə yalnız zəkanın köməyi ilə, anlayışları təhlil edərək tam nail olmaq iqtidarındadır. Bəzən Sokrat deyirdi ki, onunla onun daxili səsi danışır. O, bunu demon (daimon) adlandırdı. Bu addan yunanlar insani həyata və təbiətə təsir göstərə bilən şəxsləndirilməmiş ilahi qüvvəni ifadə etmək üçün istifadə edirdilər. Görünür ki, Sokrat etikanın son əsaslandırılmasını yalnız zəkanın deyil, həm də ilahi müdriqliyin köməyi ilə verməyə çalışmışdır. İlahi müdriqliyə nüfuz etmənin yolu isə intuitiv yoldur. (Platon ideyalar nəzəriyyəsiindən məhz bu yerdə istifadə edir: fəzilət bir ideya olaraq mövcuddur.) Sokrat öz söhbətlərində demək olar ki, heç bir zaman belə bir mülahizədən uzağa getməmişdir ki, o, öz vicdanının tələblərinə əməl edir. Demonun onu nədən ümumi əxlaqa çəkməsi haqqında məsələ əsasən açıq qalmışdır.

Sokrat əxlaqın təbiəti barədə ontoloji suala, mümkündür ki, qəti fəlsəfi cavab verməmişdir, lakin o, əxlaq probleminin epistemoloji fundament üzərində qoyulmasına mühüm təsir göstərmişdir, yəni: xeyir işlər görmək üçün xeyrin nə olduğunu bilmək zəruridir. Sokrata görə, xeyir ümumi anlayışdır. Deməli, xeyir, xoşbəxtlik, nemət və i.a. kimi ümumi anlayışların konseptual analizi düzgün, fəzilətli həyat üçün mühümdür. Axı xeyir əməl törətmək onu nəzərdə tutur ki, biz bunun ümumi etik anlayışları təmsil etdiyini bilirik. Ayrıca götürülmüş istənilən əməl onu bu universal etik anlayışlara aid etmək yolu ilə qiymətləndirilir. Bu anlayışların ümumiliyi həm həqiqi biliyə (xüsusi və təsadüfi biliyə deyil, məhz ümumi biliyə), həm də obyektiv (hamı üçün ümumi əhəmiyyətə malik olan) əxlaqa təminat verir.

İnsanlarla söhbət edərkən Sokrat çalışırdı ki, onları həm öz əməlləri və həyatı situasiyaları barədə düşünməyə və həmçinin də onların öz hərəkətlərini və sözlərini müəyyənləşdirən əsas prinsiplər və görüşlər barədə fikir yürütməyə məcbur etsin. obrazlı şəkildə deyilsə, Sokrat insanları "oyatmağa" çalışmışdır. Belə yanaşma biliyin üçüncü aspektinə uyğun gəlir. Sokrat sanki bir psixiatr kimi, insanlarla söhbət edərkən, yalnız onunla kifayətlənmirdi ki, onlar eşitdiklərini lazım olduğu səviyyədə anlamadan təkrar etsinlər. Sokratın dialoq aparma manerası ilə istiqamətlənən söhbətin məqsədi mamaça sənətinin məqsədinə bənzəyirdi. Sokratın məqsədi onda idi ki, öz müsahibinin qəlbindən indi "şəxsi bilik" adlananı çıxara bilsin.

Sonradan biz görəcəyik ki, ekzistensialistlər də (məsələn, Kyerkeqor) faktiki olaraq buna çalışırlar⁵⁰.

Sokrat üçün ona nail olmaq vacib idi ki, söhbətin gedişində onun müsahibi nəyin barəsində söhbət getdiyini şəxsən dərk etsin. Predmet barədə həqiqətin insan tərəfindən şəxsən dərk edilməsi yolu ilə bu predmet "şəxsən əldə edilmiş" olur.

Şəxsi əminliyin bu anı pedaqoji olaraq çox mühümdür. Pedaqogika nəzərə alınmalıdır ki, elə bilik vardır ki, o, mənimsənilməlidir. Məsələn, ədəbiyyat və ya fəlsəfə barədə söhbət getdiyi zaman qeyd olunmalıdır ki, bu fənlərin məqsədi sadəcə olaraq onlar haqqında nəşə öyrənmək deyildir, burada öyrənilən əsərlər həm də həyati perspektivlərə nüfuz etməyə yardım etməlidir. Pedaqoji ifrat bu fənlərə münasibətdə uğursuzdur. 1) Şagirdə avtoritar yanaşma (bu halda o, bir parça gilə bənzədilir ki, müəllim ona lazımi forma verir. Müəllim nə qədər çox şey göstərsə, son nəticə bir o qədər də yaxşıdır!) çətin ki, elə bir biliyə gətirib çıxara bilsin ki, şagird özünü onunla eyniləşdirə bilsin və özündə refleksiv anlamı formalaşdırma bilsin. 2) Liberal metod şagirdi bitkiyə oxşar bir şəkildə şərh edir. Belə ki, bitkini onun daxili inkişafına müdaxilə etmədən su və qidalı maddələrlə təmin etmək zəruridir. Lakin heç bir insan mədəni ənənənin iki min illik tarixini öz daxilində "yetidirmək" iqtidarında deyildir. Elə buna görə də, Sokratın pedaqogikasına müraciət etməli oluruq. 3) Sokratın pedaqogikasına müəllimin və şagirdin yanaşı mövcud olması və "birgə filosofluq etməsi" xasdır. Onların ikisi də öyrənirlər və birgə müzakirənin gedişində predmetə daha dərinlən nüfuz etmə üsulunu axtarırlar. Diskussiyayı şagirdin nöqtəyi-nəzərindən başlayaraq refleksiv anlama nail olacağımıza ümid etmək olar, bu refleksiv anlamla da o, özünü eyniləşdirə bilər. Bu anlam "zorla qəbul etdirilən" və ya proqramlaşdırılmış anlam deyildir. O, izolyasiya şəraitində, öz-özünə deyil, predmet barəsində birgə dialoqun gedişində yaranır.

Biz bizim müasir terminologiyadan istifadə edərək, deyirik ki, Sokrat elə bir idraka çalışmışdır ki, burada özünü öz müsahibi ilə eyniləşdirə bilər. Lakin bu halda biz *indoktrinasiyanı* nəzərdə tuturuq. İndoktrinasiya termini altında o başa düşülür ki, insan xarici təsir altında müəyyən nöqtəyi-nəzəri həqiqət olaraq qəbul edir və bu zaman onun həqiqi olub-olmamasını şəxsən müəyyənləşdirmək imkanlarına malik olmur. İndoktrinasiyaya üz tutan kəs predmeti qəsdən birtərəfli qaydada təqdim edir və müzakirə predmeti barədə danışılanları tam həqiqət olaraq şərh edir. Bu, onun müsahibini

⁵⁰ *Baxın. Fəsil 22.*

eşitdiyinin həqiqiliyini şəxsən qiymətləndirmək şansından məhrum edir.

Bir insan başqa birisinin təsiri altında düşünürsə ki, şeylər həqiqətən də haqlarında danışılan kimidir, onda mümkündür ki, onların heç biri ağıllı deyildir və ya onlar sadəlövhüdlər. Bu halda söhbət indoktrinasiya barədə getmir, əlbəttə ki, əgər biz indoktrinasiya termini altında bizim özümüzün birtərəfli və yarımçıq hesab etdiyimiz baxışlarımızın başqalarına təlqin olunmasını başa düşürüksə.

Görünür ki, bəziləri belə bir təsəvvürdən istifadə etmişlər ki, o situasiya indoktrinasiya adlanır ki, burada başqasına təsir göstərən kəs güman edir ki, onun tərəfindən söylənilənlər həqiqidir.

Ehtimal ki, çoxlu aralıq mövqelər də mövcud ola bilər. Başqasına nəyisə təlqin edən insan öz dediklərinə bütövlükdə olmasa da qismən əmin ola bilər.

Bu kontekstdə sofistlərin Sokrat tərəfindən tənqidi anlaşılıqdır. Diskussiyada iştirak edənlər artıq hazır olan fikirlərlə burada çıxış edə bilməzlər və opponenti onların nöqtəyi-nəzərini qəbul etməyə məcbur etmək üçün bütün mümkün üsullardan istifadə edə bilməzlər. Diskussiyanın nəticəsində onun bütün iştirakçıları müzakirə predmetinin özü barəsində daha çox şey bilməlidirlər. Bu halda hər bir iştirakçının nöqtəyi-nəzəri həmişə ona uyğun gəlməlidir ki, opponentlər zamanın hər bir anında onu həqiqi olaraq qəbul edirlər. Sokrat inandırmanın uğurlu və uğursuz üsulları arasındakı fərqi də göstərir, bu üsulları ritorikanın köməyi ilə dilə tutma (*persuading, Uberreden*) və zəkanın köməyi ilə inandırma da adlandırmaq olardı⁵¹.

Söhbət, bir tərəfdən, anlamsız təsəvvürdən və ya zəif əsaslandırılmış təsəvvürdən - *doxa* - gedir. Bu situasiyada müsahiblərdən biri digərini bu təsəvvürü qəbul etmək üçün dilə tutmağa səy edir, baxmayaraq ki, digər müsahib (və onun özü) mahiyyətin kifayət qədər əsaslandırılmış anlamına malik deyildir. Burada inandırma vasitəsi olaraq dilə tutma bacarığı - mənfə mənada ritorika - çıxış edir. Bu halda dialoqun iştirakçıları arasındakı münasibətlər monoloq və ya, obrazlı deyilsə, birtərəfli küçə hərəkəti formasını kəsb edir. Burada mətləb opponenti deyilən sözlərlə dilə tutmaq üçün natiqlik sənətinin zərif bir tərzdə tətbiqindədir. Müzakirə olunanın həqiqiliyi bu halda mübahisə predmeti deyildir. Dilə tutmanın parlaq nümunəsi təbliğatdır, onun köməyi ilə bəzən insanları müəyyən fikri qəbul etmək üçün dilə

⁵¹ *Fəlsəfədə dilə tutma və inandırma və i.a. arasındakı fərqi izah etmək üçün adi nümunələrdən istifadə etmə eksperimental təbiətşünaslıqda nəzəriyyənin xeyrinə faktların axtarışından fərqlənir. Oxşar fərqlərin bir situasiyada faydalı olması o deməkdir ki, onlar başqa situasiyada da belə olacaqlar.*

tutmaqla insanlar üzərində faktiki olaraq hakimiyyətə də nail olmaq olar.

Digər tərəfdən, söhbət məqsədi həqiqi biliyin - *episteme* – artırılması olan açıq mübahisədən gedir. Onun iştirakçıları arasındakı münasibətlər dialoq formasına malikdir, burada onun bütün subyektləri müzakirə predmetinin ən yaxşı anlamı naminə əməkdaşlıq edirlər. Dialoq bu predmetin mümkün izahlarının ən yaxşısının tapılmasına xidmət edir. Bu halda problemin müzakirəsi iştirakçılar üçün ümumi dillə ifadə olunan arqumentlərin və kontrarqumentlərin köməyi ilə baş verməlidir.

Göstərilən mənada indoktrinasiyadan danışmaq o situasiyada çətinlikdir ki, başqası tərəfindən təlqin olunan insan başa düşür ki, ona təsir göstərirlər və ya başqalarına təsir göstərən insan bunu onlar üçün aşkar bir tərzdə edir. Görünür, indoktrinasiya vəziyyəti onu nəzərdə tutur ki, təsirə məruz qalan kəs təsirə məruz qaldığını dərk etmir. "Açıq kartlarla" oyun halında da indoktrinasiyadan söhbət gedə bilməz, hətta əgər oyunçulara hədə və ritorika vasitəsi ilə təsir göstərildikdə belə.

"Təsir" sözündən istifadəni də həmçinin dəqiqləşdirmək zəruridir. Nə qədər ki, ölçülüb-biçilmiş və qərəzsiz arqumentlər insanı öz baxışlarını dəyişdirməyə məcbur edir, biz deyə bilmərik ki, o, "təsir altındadır". Daha yaxşı olardı ki, biz onun öyrəndiyini və ya müzakirə olunan predmet barədə daha dərin anlamı əldə etdiyini deyək.

Bu, müzakirə olunan predmetin həqiqi dərkinə nail olmaq üçün bir-birlərini bərabər olaraq tanıyan iki şəxsiyyət arasında birgə axtarış zamanı meydana çıxan ünsiyyətdir. Həqiqi dialoqda zəif və ya sadələvh həmsöhbətini dilə tutmağa çalışsan güclü və ya hiyləgər həmsöhbət yoxdur. Bu, işin mahiyyətindən çıxış edən, bir-birini və özünü inandırmaq istəyən iki adamın birgə səyidir. Burada məqsəd – söhbət predmetinin ən yaxşı bir tərzdə anlaşılmasıdır, həm digər iştirakçı üçün, həm də özü üçün. Belə bir dialoq qarşılıqlı inkişafdır⁵².

Sokrat dialoqun yalnız misilsiz bir ustası idimi, müstəsna dərəcədə inandırmaq qabiliyyətinə malik olan bir insan idimi? Bu suala cavab verərkən etiraf etmək lazımdır ki, Sokrat "inandırmanın"

⁵² *Inandırma ilə dilə tutma arasındakı fərq həqiqi və yalançı avtoriteti bir-birindən mənalı bir tərzdə fərqləndirməyə imkan verir. Həqiqi avtoritetə malik olan insan predmetin həqiqi anlamına malikdir və açıq müzakirə prosesində onu rəşional bir tərzdə başqasına ötürə bilər. (Güman olunur ki, bütün iştirakçılar eyni dərəcədə özünüifadə imkanına malikdirlər). Başqalarını başlıca olaraq ritorik və başqa fəndlərin köməyi ilə dilə tutmağa qabil olan insan yalnız yalançı avtoritetə malikdir.*

söz sənəti və arqumentasiya qaydaları üzərində qurulan ritorik üsullarından da istifadə etmişdir.

Opponentlərin bir-birinə ağıl və idrak baxımından, statusları və sosial vəziyyətləri baxımından bərabər olmadıqları situasiyalarda azad diskussiyalar çox çətindir. Şübhəsidir ki, çox vaxt belə hallar da baş verir. Elə buna görə də, açıq və ağıllı diskussiyalar üçün şərait yaratmaq son dərəcə vacibdir. Burada provokasion suallar, gözlənilməz nümunələr və tipik ritorik üsullar da müəyyən müsbət rol oynaya bilər. Psixoterapiyada xəstə ilə kontaktın olmadığı və ya pozulduğu halda onun psixikasına təsir göstərmək üçün bir sıra medikamentoz və digər təsirli metodlardan istifadə edirlər ki, nəticədə o, könüllü olaraq həkimlə ünsiyyətə daxil olur. Analoji olaraq dialoqda rasional "inandırmanın" mümkün olduğu situasiyanı yaratmaq üçün opponentin "dilə tutulması" ritorik üsulundan da istifadə oluna bilər.

Beləliklə, açıq və rasional diskussiyalar üçün opponentin dilə tutulması və başqa manipulyativ üsullardan istifadə etmə ilə həmin vasitələrdən opponenti susdurmaq və onun üzərində nəzarət etmək üçün istifadə etmə arasındakı fərqi göstərmək zəruridir.

Amma, kim müəyyənləşdirir ki, kimin başqalarını dilə tutmaq hüququ və əsası vardır? Xəstə adətən könüllü olaraq o psixatrin yanına gedir ki, onun professional kompetensiyası şübhə altına alınmışdır. Siyasi həyatda işlər bir qədər başqa cürdür, burada çox vaxt konfliktlər kimin müəllim və kimin şagird olması məsələsi ətrafında yaranır, o məsələ ətrafında ki, kimin öyrətmə üçün kifayət qədər hazırlığı vardır, kimin isə - yoxdur. Bir qayda olaraq, insanlar könüllü olaraq razı olurlar ki, kimsə onları inandırsın və onların bir o qədər anlamadıqları dəlillər əsasında onları manipulyasiya etsin. Elə buna görə də, Sokrat antik Afınada azad və açıq ünsiyyət üçün şərait yaratmağa səy edərkən təbii olaraq güclü müqavimətlə rastlaşdı və ritorikaya üz tutdu⁵³.

⁵³ Sokrat diskussiyalar zamanı ziddiyyətləri və tutqunluqları göstərərək reallığın onun müsahibləri tərəfindən daşınan mənzərəsini "darmadağın edirdi". O, göstərirdi ki, onun həmkarlarının sosial və əxlaqi təsəvvürləri kifayət edəcək dərəcədə əsaslandırılmışdır. Beləliklə, o, özünün bəzi dinləyicilərinə nəzəri tədqiqatın gözəlliyini açıb göstərmişdir. Digərləri bu gözəlliyi inkar etmişlər. Bir tərəfdən, ona görə ki, onlar üçün ağırlı olan mətləblər aşkar edilmişdir. Digər tərəfdən, Afına hökmdarları güman edirdilər ki, hakim təsəvvürlərin dağıdılması dövlət üçün təhlükəlidir. İnsani fikirlər əgər hətta hər cür real əsaslandırmadan məhrum olsalar belə cəmiyyətin fəaliyyəti üçün zəruridir (müasir dillə ifadə olunsaydı, yarımhəqiqət və ya ideologiya cəmiyyət üçün zəruri ola bilər).

Bəziləri tərəfindən Sokratın çoxsözlülüyü və ya onun ifadə üslubunda izafi ritorik forma kimi şərh olunanlar onun belə bir anlamı kimi də izah oluna bilər ki, situasiya çox vaxt həddindən artıq qeyri-dəqiq olduğu üçün açıq və ağıllı diskussiyalarda onu müzakirə etmək mürəkkəbləşir. Nəticədə, danışıq formasından və ritorik vasitələrindən istifadə edərək, Sokrat qarşılıqlı anlaşmanın o ümumi bazasını yaratmağa çalışmışdır ki, təfəkkürün iştirakçılar arasındakı azad dialektik prosesi onun əsasında inkişaf edə bilsin.

Platonun dialoqları da bu mətləbə işarə vurur. Həmin dialoqlarda ünsiyyət situasiyası təsvir edilir, amma elmi əsərlərdə dəqiq gözlənilməli olan məntiqə əməl edilmir. İki və ya daha çox adamın onları maraqlandıran məsələni ağıllı bir tərzdə müzakirə etmələri üçün onların arasında ümumi qarşılıqlı anlaşma yaranmalıdır, bu isə onlara müzakirə olunan predmetin detallarını ən yaxşı bir qaydada başa düşmək imkanını verir. Adi prozaik mətnlə tanış olarkən, oxucu onu heç də həmişə onun yazıldığı nöqteyi-nəzərdən qavramır. Bu mənada mümkündür ki, dialoji forma, oxucu və müəllif arasında qarşılıqlı anlaşma yaratmaq üçün daha böyük imkanlara malikdir.

Bu, o deməkdir ki, diskussiyalar şəklində olan şifahi nitq yazılmış mətndən və şifahi monoloqdan daha üstündür. Bəlkə də elə buna görə də, Sokratın özü heç nə yazmamışdır, yalnız bir çox diskussiyalarda iştirak etmişdir. Platona görə (*Yeddinci məktub* və ya *Fedr*), o, güman etmişdir ki, çətin predmetin yazılı şərhə şübhəli məsələdir.

Bu vaxta qədər bizim diqqət mərkəzimizdə bizim sxemin yalnız birinci tezi idi, yəni:

"Fəzilət" müəyyən mənada "bilikdir" (və müəyyən mənada onu öyrənmək olar)⁵⁴.

Birinci tezis ikincini də izah edir:

"Düzgün bilik zəruri olaraq əxlaqi əməllərə aparıb çıxarır"⁵⁵.

⁵⁴ *Xatırladaq ki, Sokrat xeyir, fəzilət, geniş mənada nemət anlayışlarından o kontekstdə istifadə etmişdir ki, insan əxlaqi potensialın yüksək təcəssümü olan əxlaqi kamilliyə yüksək əxlaqi məqsədlərin ən yaxşı bir qaydada gerçəkləşdirilməsi ilə nail ola bilər. - S. K.*

⁵⁵ *Sokrat koqnitiv rasionalist hesab oluna bilər, belə ki, o, güman edirdi ki, zəka iradə və hisslər qarşısında üstünlüyə malikdir. Məhz zəka ilkin olaraq fəziləti tanıyır, iradə və hisslər isə zəkanın göstərdiyinə nail olmaq üçün istifadə olunur. Belə mövqenin əksliyi volyuntarizmdir, volyuntarizm, zəkaya deyil, iradəyə və hisslərə üstünlük verir. Hər şeydən öncə, biz nəyisə arzu edirik (bunu "nemət" adlandırırıq) və sonra zəka ona nail olmaq üçün*

İkinci tezis o halda anlaşılıqlı olardı ki, bilik deyərkən bizim əqidəməizə çevrilən bilik nəzərdə tutulaydı. Əgər siz düzgün biliyə maliksınızsa, ona uyğun olaraq da fəaliyyət göstərəcəksiniz, yəni əməlinizdə ədalətli olacaqsınız. Belə bir şey ağılatmazdır ki, insan fəzilətin nə olduğunu bilsin və eyni zamanda ona uyğun olaraq fəaliyyət göstərməsin. Əgər siz fəzilət haqqında biliyi şəxsən özünüzdə əldə etməsənizsə, (situasiyanın düzgün idrakı və fəzilətin düzgün anlamı ilə birgə), onda həqiqət məntiqi olaraq ondan ibarət olardı ki, siz əxlaqlı hərəkət edəcəksiniz. Və ya daha dəqiq: sizin ədalətli (əxlaqlı) hərəkətiniz sübut edir ki, bilik həqiqətən də şəxsən sizin tərəfinizdən mənimsənilmişdir.

Üçüncü tezis sözsüz ki, təəccübə səbəb olacaqdır:

"Əxlaqi (ədalətli) əməllər zəruri olaraq xoşbəxtliyə aparıb çıxarırlar".

Amma, qanunlara riayət edən və əxlaqi əməllər törədən Sokrat ölümə məhkum edilmədimi? Məgər bu xoşbəxtlikdirmi? Yəqindir ki, Sokrat xoşbəxtlik (yunanca, *eudaimonia*) anlayışı altında həzzi deyil, nəsə başqa bir şeyi başa düşmüşdür. Sokrat üçün fiziki əzablar və ölüm xoşbəxtliyə mane olmur. Ondən ötəri xoşbəxt olmaq – dünyada özünə sadıq olaraq yaşamaq deməkdir, təmiz vicdana malik olmaq və özünə hörmət etmək deməkdir. Beləliklə, xoşbəxtlik insani bütövlük və həqiqiliklə bağlıdır. Fəziləti təcəssüm etdirən kəs özlüyündə bütöv insandır, "xoşbəxtidir". Xoşbəxtlik, bütövlük və fəzilət bir-biri ilə qarşılıqlı olaraq bağlıdırlar (xoşbəxtliyin və fəzilətin düzgün anlamı və düzgün əməllərlə bağlı olduqları kimi). Bizimlə nə olursa olsun, bu, bizim hansı dərəcədə xoşbəxt olmağımız üçün mühüm deyildir. (Burada Sokrat etikasının bir sıra cizgiləri aşkar olur ki, bunlar da stoisizmi yada salır).

(həmçinin də arzu olunana bəraət qazandırılması, arzu olunanın "rasyonallaşdırılması" üçün) vasitələr tapır.

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

PLATON: İDEAL DÖVLƏT – TƏHSİL VƏ BÜTÜN HAKİMİYYƏT "EKSPERTLƏRƏ"

Platonun dövlət haqqında təlimi siyasi nəzəriyyəyə ilk mühüm tövhədir. Bu təlim Sokratın etikasının və Platonun ideyalar nəzəriyyəsinin bir sintezi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Birincidən bir əsas kimi istifadə edərək Platonun ideyalar nəzəriyyəsinə nəzərdən keçirək və sonra dövlət haqqında təlimə keçək.

***Həyatı.** Platon (Plato) b.e.ə. təxminən 427-ci ildə Afinada anadan olmuş və burada da 347-ci ildə vəfat etmişdir. O, məşəyi itibarı ilə aristokrat idi və onun ana xətti ilə nəslə qanunverici Solona gedib çıxırdı. Ailə ənənəsinə əməl edərək, onu siyasi fəaliyyətə hazırlayırdılar. Lakin tale başqa hökmü verdi. Afina demokratiyası Spartaya məğlub olmuşdu və Afinada hakimiyyət qısa bir müddət on üç tirana keçmişdi. Öz növbəsində, onları yeni demokratik hakimiyyət əvəzləmişdi, o hakimiyyət ki, b.e.ə. 399-cu ildə Sokratı ölümə məhkum etdi. Platon isə Sokratın şagirdi və ardıcılı idi. Mümkündür ki, Platon elə buna görə də, siyasi fəaliyyətdə iştirak etməmək qərarına gəldi, ən azı o zaman Afinada mövcud olan formada. Bunun əvəzinə o, «siyasəti hansı qaydada yenidən qurmaq olar» məsələsi ilə maraqlanmağa başladı. Platon Sokratın sofist relyativizmini nəzəri olaraq təkzib etmə işini də davam etdirdi və bu relyativizm onun tərəfindən ictimai süqutun bir təzahürü olaraq nəzərdən keçirildi. Platon öz qarşısına o prinsiplərin aşkara çıxarılması vəzifəsini qoymuşdu ki, ideal dövlətin zəkavi siyasəti onların üzərində qurula bilsin. Siyasi fəaliyyətdə iştirak etmək əvəzinə o, siyasət nədir və necə olmalıdır barədə tədqiqata girişdi. Lakin Platon prinsiplər məsələlər barəsində düşünərkən, məhz yunan "polis"ini nəzərdə tuturdu.*

Platon özünün siyasət barədə ideyalarını bir neçə dəfə reallaşdırmağa çalışmışdı. Səylərdən biri Siciliyanın Sirakuza şəhərini idarə edən tiran I Dionisinin (b.e.ə. təxminən 430-367) hakimiyyəti zamanı, digəri isə - onun oğlu II Dionisinin (b.e.ə. 367- 344) zamanında göstərilmişdir. Hər iki səy tam uğursuzluğa düşmüşdü və Afinaya qayıtmaq Platona yalnız möcüzə sayəsində nəsib olmuşdu.

Platon Sirakuzadan başqa, cənubi İtaliyaya da səyahət etmiş və burada pifaqorçularla tanış olmuşdu. Onlarla görüş ona, görünür ki, çox ciddi təsir göstərmişdir. Onları Platonla aşağıdakı ümumi baxışlar birləşdirirdi: 1) riyaziyyat bütün şeylərin daxili mahiyyətidir; 2) dünya

dualistikdir və bu da ideyaların həqiqi varlığının və ideyaların bir kölgəsi olan hissi varlığın bölgüsü ilə ifadə olunur; 3) ruh ölməzdir və bir bədəndən başqa bədənə köçürülür. Platon və pifaqorçular həm nəzəri elmə, həm dini mistisizmə və həm də asketik əxlaqa eyni dərəcədə maraq göstərirdilər.

Platon b.e.ə. 388-ci ildə Afinada öz məktəbinin – **Akademiyanın** əsasını qoydu. Bu məktəb yarıtanı Akademiyə adlandırılan kiçik meşənin adını özünə əxz etdi. Akademiya 900 ildən daha uzun bir müddətdə mövcud olmuş və imperator I Yustinianın (483-565) göstərişi ilə 529-cu ildə bağlanmışdır. Bu, Roma imperiyasının süqutu zamanında və demək olar ki, eyni zamanda ilk xristian monastırların yayılması dövründə baş vermişdir. Orta əsr Avropasında mədəni institutlarının başlıca dayağı məhz monastır icmaları idilər, əlbəttə ki, 1100–cü illərə kimi, ilk universitetlərin (Bolonya, Paris) yaradılmasına kimi. Beləliklə, müasir universitetlərə və "müəllim və alim olan akademiklərə" qədər davam edən fasiləsiz ənənə öz başlanğıcını Platonun Akademiyasından götürür.

Afina Akademiyasında yalnız fəlsəfəni deyil, həm də həndəsəni, astronomiyayı, coğrafiyanı, zoologiyayı və botanikanı öyrədirdilər. Lakin mərkəzi yeri siyasi təhsil tuturdu. Burada təlim mühazirələr, diskussiyalar və birgə söhbətlər üzərində qurulmuşdu. Üstəlik, hər gün gimnastik məşğələlər də yerinə yetirilirdi.

Əsərləri. Sokrata qədərki filosofların əsərlərindən bizim günlərə qədər yalnız fraqmentlər gəlib çatmışdır. Platondan isə təxminən 30 kiçik və böyük dialoq və həmçinin bir sıra məktublar saxlanmışdır. Bundan başqa, Platona həsr olunmuş ikinci ədəbiyyat da mövcuddur.

Platon təliminin bərpa olunmasında çətinlik onun saxlanmış əsərlərinin çatışmazlığı ilə bağlı deyildir, daha çox dialoqların yazıldığı manera ilə bağlıdır. Onlarda qəti nəticələr və müddəalar yoxdur və Platonun özü burada son dərəcə nadir hallarda təmsil olunur. Bundan başqa, nəzərə almaq lazımdır ki, Platonun baxışları onun həyatı boyu dəyişikliklərə uğramışdır. Platonun dialoqlarını adətən üç qrupa bölürlər: 1) ilkin, "sokratik" dialoqlar; 2), Platonun yetkin doktrinalarını əks etdirən dialoqlar (buraya *Dövlət* aiddir) və 3) son dialoqlar, buraya *Qanunlar* aiddir.

Platon vermək istədiyi məlumatın ötürülməsində meydana çıxan çətinlikləri aşağıdakı qaydada şərh edir. "... O, (fəlsəfə) başqa bilik sahələri kimi şərh oluna bilmir; amma onun predmeti və həyatı barədə uzun sürən söhbətdən sonra ruhda birdən-birə sanki alov püskürür..." (Yeddinci məktub 341). Platon inanmır ki, öz qəlbinin dərinliklərində olan biliyi fəlsəfəni dadmayan insana verə bilsin.

Fəlsəfi anlama aparən yol uzundur və çətindir. O, çoxlu vaxt və böyük səy tələb edir. Bu yolda digər həqiqət axtarıcıları ilə müzakirə və söhbətlər zəruridir. Amma hətta o zaman da biz həqiqətə biliyin proqramlaşdırılmış təlim prosesində əldə olunmasında olduğu kimi avtomatik olaraq yetişmirik. Həqiqət ruhda işığın çaxmasına bənzəyir.

Platonun təsdiq etdiklərinə ciddi yanaşaraq, onlardan iki nəticə çıxarmaq olar. Bunlardan birincisi bizim fəlsəfi problemləri nəzərdən keçirmə üsulumuzun xarakteristikasına, ikinci isə - biliyin və müdriqliyin əldə olunmasını müşayiət edən əlamətlərə aiddir. Bizim müraciət etdiyimiz pedaqoji sadələşdirmələr əlbəttə ki, son dərəcə qeyri-platonik olacaqdır! Amma onlar, ümid edək ki, müdriqliyə aparən yolun seçilməsi işində bizə yardım göstərəcəklər.

Platona görə, bu yol əzmkarlıq və əmək tələb edir. O, heç bir zaman tədris prosesində olduğu kimi başa çatmır, nə imtahanla, nə də başqa bir hadisə ilə. Bu yol bizim öz həyatımızdır. Başqaları ilə birgə əldə etdiyimiz həqiqət bizimlə birgə addımlamayanlara sadəcə olaraq ötürülə bilməz. Həqiqət bu yolu getməyənlər üçün əlçatmazdır. Deməli, biz deyə bilərik ki, Platon "yolun, həqiqətin və həyatın" vəhdətini təsdiq edir.

Bilik və varlıq

Biz artıq demişdik ki, Sokrat obyektiv biliyi bizim insan və cəmiyyət barədə anlayışlarımızın tənqidi analizi və aydınlaşdırılması yolu ilə əldə edə biləcəyimizə inanırdı. Bu, hər şeydən öncə, nemət, fəzilət, ədalət və idrak anlayışlarıdır. Konseptual analizin köməyi ilə aşkar etmək olar ki, deyək ki, ədalət və fəzilət həqiqətən də mövcuddur. Əgər biz hansısa əməlin yaxşı olduğunu müəyyənləşdirmək istəsəydik, onu nümunə ilə və ya norma ilə, yəni fəzilətlə müqayisə etməli olardıq. Əməl fəzilətə cavab verdiyi ölçüdə yaxşıdır. Biz ümumi və dəyişməz olana fəzilət və ədalət kimi ümumi anlayışlara tərif vermək yolu ilə üz tuturuq. Lakin bundan nə nəticə çıxır? Bizim müraciət etdiyimiz ümumi nədir? O, obyektiv mövcudluğa malikdirmi? Biz onu ətrafımızda müstəqil olaraq mövcud olan bir obyekt kimi göstərə bilərikmi? Və ya o, bir və ya bir neçə insani subyektdən kənarında mövcud olmayan nəsə bir zehni obyektidirmi? Oxşar suallar Sokratın konseptual analizi və ümumi etik normaların mövcud olması barədə mülahizə ilə əlaqədə də yaranır.

Yuxarıda qeyd olunmuşdur ki, ümumi etik-siyasi normaların fəlsəfi olaraq əsaslandırılması məsələsində Sokrat, görünür ki, kifayət

qədər dəqiq mövqə tutmamışdır⁵⁶. Həmçinin deyilmişdir ki, Platona görə, cavabı fəzilətin ideya (yunanca, *eidōs*, *idea*) kimi anlamı verir. İdeyalar nəzəriyyəsi bununla bağlı olaraq "obyektiv" etikanın əsas müdafiə vasitəsi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Platon onun köməyi ilə sofistlərin relyativizminin Sokrat tərəfindən həyata keçirilən tənqidini əhəmiyyətli dərəcədə gücləndirir.

Müəyyən şübhə də mövcuddur ki, Platon əslində "Platonun ideyalar nəzəriyyəsinə" sadıq idimi? Axı bu nəzəriyyənin əleyhinə ciddi arqumentləri onun özü irəli sürmüşdü. Mümkündür ki, Platon "platonik" olmaqdan daha çox "neoplatonik"dir və bir "neoplatonik" olaraq da Avqustinə bənzəyir. Unutmamaq vacibdir ki, Platonun öz mövqeyi də inkişaf etmişdir. Əvvəlcə, anlayışların aydınlaşdırılması və anlaşılması üzərində işləyərək, Platon Sokrata yaxın idi (sokratik dialoqlar). Sonra Platon sübut etməyə çalışdı ki, ideyalar müstəqil mövcudluğa malikdirlər. Bu onu ideyalar nəzəriyyəsinin formulə edilməsinə gətirib çıxardı (məsələn, *Dövlət* dialoqunda). Nəhayət, Platon, anlayışların və ümuminin analizi ilə bağlı problematikanın daxili dinamikası ilə ilhamlanaraq dialektik epistemologiyayı irəli sürdü (*Parmenid* dialoqu).

Platonun əslində nəyi nəzərdə tutması barədə müxtəlif şərhlər mövcuddur. Aristotelə görə, o, ideyalar haqqında təlimin nəzəriyyəçisi idi. Verner Yegerin (Werner Jaeger, 1888-1961) fikrinə görə⁵⁷ isə, o, humanist idi. (*Paideia* adlanan ənənə insani şəxsiyyətin harmonik fiziki və mənəvi təşəkkülü ilə bağlı olan ümumi təhsili və tərbiyəni ön plana çəkir. - S. K.) Neoplatonist ənənəyə uyğun olaraq isə, Platon ifadə oluna bilməyəni öz dialoqlarının strukturunda təqdim etməyə çalışan dialektik-rasional spiritualist idi. Bu və ya digər şərhin fəlsəfi əhəmiyyəti ilə bağlı da həmçinin müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər mövcuddur.

Bundan sonra biz Platonun fəlsəfi baxışlarının inkişafına və platonşünaslığın müxtəlif istiqamətlərinə toxunmayacağıq və ideyalar haqqında təlim problematikasının kifayət qədər sadə təsviri ilə məhdudlaşacağıq.

İdeyalar nəzəriyyəsi naturfəlsəfi təlimlərə oxşar olaraq şərh oluna bilər, naturfəlsəfi təlimlər üçün başlıca məsələ isə ontoloji

⁵⁶ *Baxın. İqtibas 1 Fəsil 1.*

⁵⁷ *Bax. W.Jaeger. Paideia: The Ideals of Greek Culture. 3 Vols. Oxford, 1939-1944. Русский перевод второго тома Вак. В. Йегер. Пαιδεία. Перевод; М. Ботвинника. - М., 1997; W. Jaeger. Dieplatonische Philosophie als Paideia. - In W. Jaeger. Humanistische Reden und Vorträge. - Berlin, 1960. - S. 142-157. - С. К. və В. К.*

məsələ idi: "Real olaraq mövcud olan nədir?" sualına Sokrata qədərki filosofların cavabı müxtəlif elementlərin və ya ilk başlanğıcların mövcudluğu müddəası idi. Pifaqorçular və onlara oxşar digər filosoflar strukturun və ya formanın mövcudluğunu irəli sürürdülər. Platon elə bunu da ideya adlandırdı. Məhz ideyalar ilkin reallıq, yəni substansiya kimi qəbul olunurdu.

İdeyalar haqqında təlimi anlaşıqlı etmək üçün adi həyati situasiyanı nəzərdən keçirək. Tutaq ki, biz belin köməyi ilə xəndək qazırıq və bizim tanışımız bizdən nə etdiyimizi soruşur. Çox yəqin ki, biz cavab veririk ki, "xəndək qazırıq" və ya "bellə torpağı kənara tullayırıq". Bizim nə etdiyimiz barədə sual riyaziyyat dərşində də verilə bilər. Lakin ona cavab vermək daha çətindir. Ona aşkar bir təzddə qanaətləndirici olmayan cavabları da vermək olar, məsələn "qələmlə kağız üzərində yazırıq" və ya "təbaşirlə yazı lövhəsinə yazırıq". Axı bizim ingilis dili və ya rəsmxət dərşlərində nə etməyimiz barədə suala da dəqiqliklə eyni cavabı vermək olar. Bu da aydındır ki, biz riyaziyyatla məşğul olanda və qrammatikanı öyrənəndə "eyni" şeyi etmirik. Bu halların hər birində müxtəlif fənləri öyrənirik. Amma, məsələn, riyaziyyat bir fənn olaraq nədir? Buna belə cavab vermək olar ki, riyaziyyat - "anlayışlar sistemidir". Belə cavab verərək, biz ideyalar haqqında təlimə doğru aparən yola qədəm qoymuş oluruq. O, təsdiq edir ki, hislərlə qavranılan şeylərdən (təbaşir parçası, mürəkkəb, kağız, yazı lövhəsi və i.a.), qeyri də nəşə mövcuddur ki, biz onu hislərimizlə qavraya bilməməyimizə baxmayaraq anlayırıq. Bu «nəşə» - "ideya"dır, məsələn, çevrə ideyası, üçbucaq ideyası və i.a.

Amma bu riyazi ideyaların həqiqətən də mövcudluğu barədə bizim belə bir əminliyimiz haradan qaynaqlanır? Məgər doğru deyildir ki, heç də bu ideyalar deyil, yalnız yazı lövhəsindəki təbaşirin izi mövcuddur? Məgər riyaziyyat dərşi bitdikdən sonra biz lövhəni silərkən riyazi ideyalar da yox olurlarmı? Yoxsa, olurlar? Bu, doğruya oxşamır. Onda, ola bilər ki, riyaziyyat yalnız bizim öz "daxilimizdə" mövcuddur? Amma, mümkündürmü ki, otuz şagird riyaziyyat dərşində predmeti, məsələn Pifaqor teoremini öyrənirlər, baxmayaraq ki, onlardan bəziləri digərlərindən daha sürətlə düşünür? Aşkardır ki, riyaziyyat bizim öz "daxilimizdə" ola bilməz. Riyaziyyat elə olmalıdır ki, biz onun barəsində düşündüyümüz zaman diqqətimizi ona yönəldə bilək.

Riyaziyyatın həqiqəti ümumi əhəmiyyətə malikdir, yəni hamı üçün mühümdür. Onlar həmçinin ayrıca götürülmüş subyektdən də asılı deyillər. Onlar odur ki, biz hamımız "diqqətimizi onlara yönəldirik".

Belə sadə sualların və arqumentlərin köməyi ilə biz Platonun ideyalar təlimini anlamağa yaxınlaşırıq. Çevrə və üçbucaq ideyaları və ya buna bənzər ideyalar intelligibeldir, dərrakənin (*Verstand*) köməyi ilə dərk ediləndir. Qavranılan ayrı-ayrı çevrələr və üçbucaqlar uyğun ideyaların, necə deyirlər, keçici, ötəri təsəvvürləridir. Bu dəyişkən ötəri təsəvvürlərin əksinə olaraq ideyalar dəyişməzdir və ümumidirlər. İdeyalar bizim "daxilimizdə" olan fikirlər deyildir, onlar obyektiv olaraq mövcuddurlar və ümumi əhəmiyyətə malikdirlər.

Cavabı anlamaq üçün, bir daha fəlsəfi sorğu sxemindən istifadə edək: sual - arqument - cavab - nəticə. Platonun cavabının nəticələrindən biri aşağıdakı müddədir. Əgər dünya həqiqətən də "ikiləşmişsə", yəni iki mövcudluq üsuluna (hissi şeylər və ideyalar) malikdirsə, onda ümumi əhəmiyyətə malik olan etika (əxlaq) üçün də şərait yaranır. Belə halda biz "fəzilət - nəşə obyektiv olaraq mövcud olan bir şeydir" müddəasını necə təsdiq etmək olar" sualının cavabını müəyyən qaydada izah edirik. Yəni, o, ideya formasında mövcuddur.

Bu vaxta qədər "nəyi mövcud olan hesab etmək olar?" ontoloji sualı riyaziyyat kontekstində nəzərdən keçirilmişdir. Amma əgər başqa nümunəyə müraciət etsək, onda Platonun ideyalar haqqında təlimi daha anlaşılıqlı olar.

Əgər "nəyin nəcib əməl olduğu" soruşularsa, onda cavab olaraq bir neçə konkret situasiyanı göstərmək çətin deyildir. Məsələn, buz altında qalan insanın xilas edilməsi nəcib əməldir. Amma bu əməl konkret olaraq nədən ibarətdir? Özünü köməyə yetirmədənmi? Buzun üzərinə nərdivanı atmadanmi? Nərdivanın üzəri ilə sürünmədənmi? Biz bu situasiyanı predmetli bir tərzdə təsəvvür etmək və ya görmək iqtidarında deyilik. O, bizim tərəfimizdən hiss olunaraq qavranılan bir şey deyildir. Buna baxmayaraq biz belə bir əməlin nəcib olduğuna əminik. Niyə? Platon bu suala belə cavab verərdi: ona görə ki, biz artıq nəcib əməl ideyasına maliklik və bu da, hərəkətin nəcib olduğunu anlamaqda bizə kömək edir.

Sonra isə soruşmaq olar: "Anlayış nədir?" Gələcəkdə biz görəcəyik ki, bu sual fəlsəfə tarixinin ən mübahisəli məsələlərindəndir (baxın, məsələn, universalialar barədə orta əsr mübahisələri, Fəsil 6). Biz onu belə bir qaydada sadələşdirə bilərik. Pyotrun atı (məkanda və zamanda hissi olaraq qavranılan fenomen) barədə danışıldığı zaman konkret at nəzərdə tutulur ki, onu da göstərmək mümkündür. Digər tərəfdən, biz ümumiyyətlə at barədə danışığımız zaman, demək olar ki, biz "at" anlayışı barədə danışırıq. Hər bir dil bu anlayışı ifadə etmək üçün öz sözlərindən istifadə edir: *at*, *лошадь*, *horse*, *Pferd*, *hest*, *cheval*, *hestur* və i.a. Platon güman etmişdir ki, anlayışlar (məsələn, "at" anlayışı və ya biz *at*, *лошадь*, *horse*, *Pferd*, *hest*, *cheval*,

hestur və i.a. sözlərdən istifadə edərkən "göstərdiyimiz" və ya "nəzərdə tutduğumuz") bu anlayışların altında başa düşülən ayrı-ayrı konkret obyektlərdən asılı olmayaraq mövcuddur. Bizim nümunədə onların sırasına *Equus caballus* bioloji növünün müxtəlif nümayəndələri aiddirlər. Bu qaydada izah olunan anlayışları Platon ideya adlandırır.

Biz *Pepel* ləqəbli at barədə adətən o halda danışırıq ki, nəyin barəsində söhbət getdiyi bizə aydındır, yəni, bu, atlar cinsinin bir nümayəndəsidir və bizə konkret olaraq məlum olan *Pepel*dir. O, elə bir obyektədir ki, biz ona toxuna bilərik və onu göstərə bilərik. "At" isə əksinə olaraq obyekt deyildir, elə bir obyekt deyildir ki, onu tövlədə və ya cıdır meydanında görmək və ya göstərmək mümkün olsun. Əgər biz mənə nəzəriyyəsiindən istifadə etsəydik, ona uyğun olaraq görərdik ki, dil ifadələri yalnız o halda mənaya malikdir ki, mövcud olan nəyisə göstərə bilir⁵⁸ və eyni zamanda bilərdik ki, məsələn, "at məməlidir", demək mənalıdır, onda buradan alınır ki, "at" sözü nəyisə göstərməlidir. Amma bu nəşə hissi olaraq qavranılmır, o, hiss olunmayan nəşə olmalıdır, yəni "at" ideyası olmalıdır. Belə halda "at" ideyası bir mahiyyət olaraq mövcud olmalıdır, hətta əgər biz onu məkanda və zamanda qavraya bilməsək belə.

Oxşar arqumentlər ideyalar haqqında təlimi daha doğrüyabənzər edir. Onlar bizi dünyanın iki hissəyə bölünməsinə aparıb çıxarır. Reallıq bir-birindən prinsiplial olaraq fərqlənən iki üsulla mövcuddur: ideya olaraq və hislərlə qavranılan şey olaraq.

k.s.92Tərc. edilməyib

Bu ontoloji dualizm bir çox hallarda dünyanın Parmenid və pifaqorçular tərəfindən irəli sürülən bölgüsünə uyğun gəlir. Başlıca fərq ondadır ki, Platon tərəfindən irəli sürülən ontoloji dualizm ümumi əhəmiyyətə malik olan etik-siyasi normaların necə mümkün olduğunu müəyyən qaydada izah edir. Fəzilət - etik və siyasi normalar – ideya olaraq mövcuddur.

İdeyalar məkandan və zamandan asılı olmayaraq mövcuddur. Onlar məkan-zaman xassələrinin köməyi ilə təsvir oluna bilməz. Belə ki, yeddi anlayışı rəng termininin köməyi ilə təsvir oluna bilməz. Lakin məkanda və zamanda qavranılan şeylər bu və ya digər tərdə

⁵⁸ Əlbəttə ki, bu, çox mübahisəli tezisdir. Axı, məsələn, "və ya" və "ola bilər" tipli sözlər və söz birləşmələri mənalıdır. Linqvistik mənanın referensial nəzəriyyəsinin tənqidi ilə bağlı baxın: J.Searle. *Speech Acts*. - Cambridge, 1969.

ideyalarla əlaqədə olmalıdırlar. Məhz məkanda qavranılan dairələrin sayəsində biz "dairə" ideyasını xatırlayırıq. Amma əgər ideyalar qavranılan şeylərdən radikalıqla fərqlənən nəsə bir varlıq kimi başa düşülsə, bunun nəticəsində onlar məkanda və zamanda və dəyişiklik proseslərində tapıla bilən xassələrin köməyi ilə təsvir oluna bilməz, belə halda izah etmək çətindir ki, bizim qavrayışın məkan və zaman baxımından dəyişkən obyektləri ideyalara hansı qaydada aid edilə bilər. İdeyalar haqqında təlimin əsas problemlərindən biri budur.

Adi şərhə əsaslanaraq demək olar ki, ideyalar zamanda və məkanda mövcud deyildirlər, onlar yaranmırlar və yox olurlar. Onlar dəyişməzdirlər. Atlar doğulurlar, yaşayırlar və ölürlər. Lakin "at" ideyası həmişə eyni olaraq qalır. Bu, həmçinin o deməkdir ki, elə fəzilət də bir ideya olaraq dəyişməzdir, insanların ona əməl edib-etməməsindən və ya onun barəsində biliyə malik olub-olmamasından asılı olmayaraq. Başqa cür deyilsə, Platon inanırdı ki, o, əxlaqın və siyasətin möhkəm əsasa malik olduğunu göstərmişdir, elə bir əsasa ki, bu, fikirlərin və adətlərin rəngarəngliyindən qətiyyəən asılı deyildir. İdeyalar haqqında təlim onun tərəfindən etik-siyasi normaların və dəyərlərin mütləq və ümumi əhəmiyyətə malik olan təməlinin əsaslandırılması kimi başa düşülürdü. Sonradan biz görəəcəyik ki, mütləq və ümumi əhəmiyyətə malik olan normaların necə mümkün olduğunun digər nəzəri izahları (Kantın mövqeyinə nəzər salın, Fəsil 18) və həmçinin onların müxtəlif modifikasiyaları və təkzibləri (Hyumun mövqeyinə nəzər salın, Fəsil 15) də mövcuddur. Bütövlükdə bu sual fəlsəfi diskussiyaların mərkəzində qalmaqda davam edir (Karnap və Habermas tərəfindən onun müasir həllinə nəzər salın, Fəsil 29 və 30)⁵⁹.

⁵⁹ Platonun "ideyalar aləminə" köklənən əxlaq anlamı əxlaqa aid adi baxışlara müəyyən dərəcədə uyğun gəlir. Əgər fəlsəfi olaraq bihuş olmayan insandan soruşulsa ki, insanları niyə məsələ, Hitlerin yəhudiləri məhv etdiyi kimi məhv etmək olmaz, onda, mümkündür ki, çoxları belə cavab versinlər: "ona görə ki, bu, ədalətsizlikdir" və ya "adam öldürməni qadağan edən müəyyən əxlaqi normalar mövcuddur". Nasist hərbi cinayətkarları ilə bağlı Nürnberq hökmünü çoxları görünür ki, ədalətli hesab edəcəklər, çünki müəyyən əxlaqi normalar mövcuddur ki, onlar hamı üçün, bütün zamanələr və xalqlar üçün doğrudur. Yalnız bəziləri bununla razılığa bilərlər ki, bəşəriyyət əleyhinə cinayətdə günahlandırılanlar mühakimə oluna bilməzlər, çünki etik və siyasi prinsiplər dəyişkən adətlərdən və ənənələrdən, həmçinin ayrı-ayrı ölkələrin qanunvericiliyindən asılıdır. Əgər belə bir amoralizmi təkzib edənlər və Nürnberq hökmünü obyektiv olaraq düzgün hesab edənlər daha dəqiq sözlər seçsəydilər, onda onlar öz mövqelərini Platon anlamına yaxın bir

Adi insanların malik olduqları əxlaqi inamlar müxtəlif fəlsəfi təlimlərinin əsasında şərh oluna bilərlər. Oxucuya xatırladaq ki, Platon zahirən göründüyündən fərqli olaraq hakim baxışlardan bir o qədər də uzaq deyildi. Lakin bu, o demək deyildir ki, hakim baxışlara yaxın olan fəlsəfi təlimlər başqalarından daha çox həqiqidir. Və nəhayət, oxucuya demək istərdik ki, bizim daha anlaşıqlı etmək istədiyimiz təlim - ideyalar haqqında təlim – özlüyündə müxtəlif problemlərlə toqquşur. Dəyişməz ideyalarla dəyişilən şeylər arasındakı, həmçinin də hisslərlə qavranılan dünyanın hadisələri arasındakı münasibətlərin anlaşılması onların sırasına aiddir. Elə buna görə də, ideyalar haqqında təlimin izahı zamanı istifadə olunan arqumentlər onun düzgünlüyünü nümayiş etdirən arqumentlər deyildir. Qeyd edək ki, bu tipli məsələlər elə indi də diskussion xarakter daşımaqda davam edir, riyaziyyatı, dili və normaları necə başa düşmək gərəkdir?

İdeyalar haqqında təlim aşağıdakı münasibətləri nəzərdə tutur:

ideya / hissi şeylər = dəyişməz qalan (etik-siyasi fəzilət) / dəyişilən (adətlərin və fikirlərin müxtəlifliyi) b.k.s.94

Platon belə hesab etmirdi ki, ideyalar dünyası ilə şeylər dünyası eyni dəyərə malikdir. O, ideyaları daha dəyərli hesab edirdi, çünki onlar ideallardır. Bu fikir çoxlarını, o cümlədən Romantizm dövrünün şairlərini ilhamlandırmışdır⁶⁰.

Biz ideyalara can atırıq, ona görə ki, onlar idealdırlar. Platona görə, bizlərin hər birində ideallara doğru ehtiraslı bir meyl vardır⁶¹. Və bu da platonik erosdur - Gözəlliyə, Fəzilətə və Həqiqətə yönələn ehtiraslı istəkdir.

Buna görə də, insanlar üçün hiss orqanları ilə qavranılan dünya ilə ideyalar dünyası arasında daimi və dəfədlməz olan ziddiyyətlər mövcud deyildir. İnsanlar bu iki dünya arasında dinamik gərginlik atmosferində yaşayırlar. Hisslərlə qavranılan dünyada insan dərk edir ki, bəzi hərəkətlər başqalarından daha yaxşıdır. Fəzilət ideyasının qavrayış dünyasındakı bu inikası onun yalnız müvəqqəti və qeyri-mükəmməl anlamına nail olmaq imkanını verir. Biz fəzilət ideyasının daha aydın görünüşünü axtardığımız zaman qavrayış dünyasındakı xeyir və şəri fərqləndirmək üçün daha qabil oluruq, biz bu dünyada nəyi xeyir və nəyi şəh hesab etdiyimizi aydınlaşdırdığımız zaman fəzilət ideyasına daha yaxşı, daha əhəmiyyətli dərəcədə nüfuz edirik.

formada ifadə edərildilər. Etik-siyasi normalar məkandan və zamandan asılı olmayaraq və hisslərlə qavranılan şeylərlə yanaşı mövcuddurlar.

⁶⁰ Baxın. Henrik Weigeland. Napoleon. - In Henrik Weigeland. Poems. - Oslo, 1960. - P. 8.

⁶¹ Baxın. aşağıda Platonun antropologiyası, s. 106-108.

İdrak prosesi, beləliklə, ideyaların (nəzəriyyələrin) seyr olunması ilə hissi dünyada həyati təcrübə (praktika) arasındakı fasiləsiz qarşılıqlı təsir (dialektika) formasında reallaşır. Biz fəzilət ideyası barəsində və fəzilətin bizim həyatımızda nə olduğu barədə öz anlamımızı məhz belə bir tərzdə dərinləşdiririk.

Beləliklə, fəlsəfə eyni zamanda, həm əbədi ideyalarla bağlı olaraq ümumi xarakter daşıyır və həm də konkret həyati situasiyalarla bağlıdır. Fəlsəfə eyni dərəcədə həm idraktır, həm də təhsildir.

Təhsil prosesi (pedaqoji ideya) yuxarı ("işiq") və aşağı ("kölgələr səltənəti") arasında fasiləsiz səyahətdir. Elə buna görə də, çox vaxt söylənilən belə bir fikirlə razılaşmaq düzgün olmazdı ki, guya Platon həqiqəti həqiqətin özünün xatirinə axtarırdı. Həqiqət qismən ideyaların anlamı ilə burada və indi hiss olunan konkret həyati situasiyaların anlamı arasında hərəkətin gedişində dərk olunur. O, qismən belə bir halda da dərk olunur ki, ideyaların kifayət qədər dərin anlamına nail olan insan bu anlamı digər insanlarla bölüşmək üçün onlara müraciət edir. Filosoflar dünyadan üz döndərən zahidlərə oxşamamalı, ideyaları passiv olaraq seyr etməməlidirlər. Onlar, əksinə olaraq, özləri tərəfindən əldə olunan bilikdən cəmiyyəti idarə etmək üçün istifadə etməlidirlər. Bu mənada Platonda "nəzəriyyənin və praktikanın vəhdəti" barədə də danışmaq olar.

Biz ideyalar haqqında təlimi tənqid etmək niyyətində deyilik. Yuxarıda qeyd olunmuşdur ki, onun ilk tənqidçisi məhz Platonun özü idi. Bununla bağlı yalnız iki etirazı qeyd edək. 1) İdeyalar odur ki, biz onları məsələn, "ədalət" və «şər» kimi anlayışların köməyi ilə göstəririk. Lakin ideyalar eyni zamanda ideallardır. Nəticədə, belə bir dilemma yaranır. Şər bir anlayış nümunəsi olaraq özlüyündə uyğun ideyanı nəzərdə tutur, şər ideyası "şər" anlayışının bir göstəricisi olaraq mövcud olmalıdır. Digər tərəfdən, şər ideal deyildir, və deməli, şər ideyası mövcud ola bilməz. 2) Hissi şeylər dəyişdikləri halda ideyalar dəyişməzdirlər. İdeyalar haqqında təlim hissi şeyləri ideyaların inikası kimi şərh edir – bu, Platonun *mağarada dustaqlar* obrazında təsvir olunmuşdur. Mağaranın divarlarındakı kölgələr hərəkət edən şeylərin inikası olduqları kimi, bizim tərəfimizdən qavranılan şeylər də ideyaların inikasıdır. Lakin dəyişilən hissi şeylər dəyişməz ideyaların necə inikası ola bilər? Məgər bu məntiqi problemə aparıb çıxarmırmı? Əgər bu iki amil - ideyalar dünyası və hissi dünya - əksliklər kimi müəyyənləşmişsə, düşünmək olarmı ki, onlar öz aralarında nəşə bir ümumiliyə malikdirlər?

İdeyaların anlamı ilə konkret həyati situasiyaların anlamı arasında qarşılıqlı münasibət barədə yuxarıda söylənilənlərdən

ideyalar aləmi ilə hisslər aləmi arasında Platon tərəfindən qeyd olunan dəfəedilməz fərqi problematik xarakter daşdığı məntiqi olaraq alınır.

Platona görə, ideyalar fikrin səmasında ayrı-ayrı ulduzlar kimi bir-birindən təcrid olunmamışlar. İdeyalar bir-biri ilə bağlıdır. Onlar əlaqəli bir bütövü təşkil edirlər. Platon dövətdə hansı hərəkətin ədalətli olması barədə məsələni müzakirə edir. Söhbət ədalətli kimi qeyd oluna bilən müxtəlif fikirləri və müxtəlif əməlləri üzə çıxarır. Bu müxtəlif fenomenlər və təsəvvürlər, Platona görə, yalnız o zaman "ədalətli" adlandırıla bilər ki, onların hamısı bir ümumi ideyaya - ədalət ideyasına aiddir. Müxtəlif halların "ədalətli" kimi nəzərdən keçirilməsini məhz bu ideya mümkündür. Amma Platon təsdiq edir ki, bu, o deməkdir ki, biz ədalət ideyasını digər ideyalardan təcrid olunmuş şəkildə anlamaq iqtidarında deyilik. Ədalət ideyası yalnız özünü göstərmir. Bir tərəfdən, o, ədaləti müdriklik, mərdlik və mötədillik fəzilətlərinin düzgün harmoniyası kimi qəbul edir. Digər tərəfdən, ədalət burada xeyirxahlıq ideyasından çıxış edir.

Beləliklə, ideyalar öz aralarında bir şəbəkə olaraq bağlıdırlar. Bu səbəbdən də, Platona görə, biz ayrıca ideyanın həqiqi idrakına nail ola bilmərik. İdeyaların dərki onların qarşılıqlı əlaqələrinin dərk olunmasıdır, "totallıqların" dərk olunmasıdır. Lakin əgər biz həqiqi idrak olaraq "hər bir şeyin" dərk olunmasını qəbul etsəydik, bu halda digər bir ifrata varmış olardıq. Bütövün, ideyaların bütün daxili əlaqələrinin belə bir anlamına insan çətin ki nail ola bilsin. Bizə yalnız tam olmayan "totallıqlar" və ya, daha dəqiq deyərsə, ehtimal olunan (*provisional*) "totallıqlar" məlumdur, belə ki, ideyaların dərk olunması fasiləsiz olaraq davam edən hərəkət vasitəsi ilə həyata keçirilir. Onun sanki iki ölçüsü vardır. Onlardan birincisi hadisələr dünyası ilə ideyalar dünyası arasında qarşılıqlı keçidlərlə, ikincisi isə bir ideyadan başqasına fasiləsiz keçidlə bağlıdır. Beləliklə, "totallıq" heç bir zaman statik olaraq verilmiş bir göstərici olmur.

Bu şərhədən çıxış edərək demək olar ki, fəzilət ideyası ("vəhdət ideyası")⁶² başqa ideyalar sırasından seçilir, yəni, fəzilət ideyası ideyaların həqiqi daxili qarşılıqlı əlaqəsidir.

İdeyalar arasındakı bu qarşılıqlı əlaqə, Platona görə, reallığın həqiqi əsasıdır, bizim tərəfimizdən hisslərlə qavranılan bütün ayrıca hadisələrin əsasında yatan bazis strukturudur.

Bu, daimi olaraq öz sərhədlərindən kənara çıxan *holizm* (sistem bütövlüyü, məna sahəsi) və ya dialektika Platon fəlsəfəsinin nüvəsi adlandırıla bilər⁶³.

⁶² *Baxın. Parmenid dialoqu.*

Dövlət dialoqunda Platon ideyalar haqqında təlimi izah etmək üçün üç analogiyadan istifadə etmişdir. Bu, Günəşlə analogiya, ayırıcı xətlə analogiya və artıq xatırlanan mağara dustağı ilə analogiyadır.

Günəşlə analogiyanın məğzi ondadır ki, günəşi fəzilət ideyası ilə müqayisə etmək olar. Yalnız təfəkkür vasitəsi ilə dərk olunan dünya üçün fəzilət ideyası nədirsə, Günəş də hissi dünya üçün odur. Günəş, eləcə də fəzilət ideyası öz dünyasının hökmdarıdır. Günəş işıq saçdığı kimi fəzilət ideyası da həqiqəti doğurur. Göz gündüz işığında gördüyü kimi zəka da həqiqətin işığında başa düşür. Zəka bizi fəzilət ideyası ilə bağlayan insani qabiliyyətdir, necə ki, göz görmə orqanı olaraq bizi Günəşlə əlaqələndirir. Amma göz və ya görmə qabiliyyəti Günəşlə eyniləşdirilmir, eləcə də zəka fəzilət ideyası ilə eyni deyildir. Günəş hər bir şeyi və, o cümlədən, özünü də işıqlandırır və onları bizim üçün görünən edir. Oxşar qaydada, fəzilət ideyası bütün ideyaları və, o cümlədən, özünü də bizim zəka tərəfindən dərk oluna bilən edir. Bundan da daha çox deyilsə, fəzilət ideyası bütün başqa ideyaların yalnız dərk olunma üsulu deyildir, onların həm də mövcud olma üsuludur, eləcə də, Platona görə, Günəşin mövcud olması bizim şeyləri yalnız görmə qabiliyyətimizin şərti deyildir, həm də onların mövcudluq şərtidir.

Ayırıcı xətt analogiyasının isə məğzi ondadır ki, bizim dərk etmək qabiliyyətimiz müxtəlif səviyyələrdə reallaşır. Hər şeydən öncə qeyd edək ki, hissi şeylərin dərk olunması (VS) ilə təfəkkürə yatımlı olanın dərk olunması arasında fərq mövcuddur. Bunun ardınca isə onu qeyd edək ki, hissi şeylərin dərk olunması, bir tərəfdən, kölgələrin, inikasların və ya kopyaların (BD) dərk olunmasına və digər tərəfdən, bu inikasları doğuran mahiyyətlərin dərk olunmasına bölünə bilər (DC). Buna uyğun olaraq, təfəkkürə yatımlı olanın dərk olunması mövcud müqəddəm şərtlərin dərk olunmasına (SE) və ideyalar haqqında hər hansı bir obraza istinad etmədən xalis təfəkkür olaraq reallaşan prototiplərin dərk olunmasına (EA) bölünə bilər.

Bundan başqa, hissini dərk olunma sferasında təxəyyül (BD) və münasibət, mövqe (DC), ideyaların dərk olunma sferasında isə - ardıcıl təfəkkür (SE) və idrak (EA) seçilir.

b.k.s.97 sxem edilməyib

⁶³ *Buradan belə bir nəticə çıxır ki, Platon hadisələrin bir-birindən təcrid olunmuş və ayrılmış şəkildə öyrənilməsinin əleyhinə idi (psixologiyanın, sosiologiyanın, siyasətin, iqtisadiyyatın, etikanın və i.a. indi etdiklərindən fərqli olaraq). Onun üçün həqiqi bilik yalnız fənlərarası tədqiqatların gedişində alına bilərdi.*

Əgər ayırıcı xətt analogiyasından çıxış etsək, onda mağarada dustaqlar analogiyası idrakın səviyyələrinin iyerarxiyasında bizim yuxarıya doğru - təxəyyüldən (gümandan) biliyə, kölgələr dünyasından gün işığında görünən şeylərə doğru və sonradan Günəşin özünü görməyə doğru - hərəkətimizi illüstrasiya edir.

Beləliklə, ideyalar haqqında Platon təliminin yalnız ontologiya deyil, yalnız varlıq nəzəriyyəsi deyil, həm də həmçinin epistemologiya, idrak nəzəriyyəsi olduğu aşkarlanır.

Hiss olunan şeylər və bizim fikirlərimizin əksəriyyəti dəyişkəndir və qeyri-mükəmməldir. Onlar haqqında bilik mükəmməl bilik deyildir. Obyektiv bilik, *episteme*, yalnız dəyişməz və mükəmməl olan ideyalar haqqında mümkündür. Bizim hissi təcrübə və onun dillə təqdimatı yolu ilə biz obyektiv biliyə yaxınlaşa bilərik, çünki ideyalar müəyyən mənada bizim təsəvvürlərin və hissi şeylərin "əsasında" yatır. Məsələn, düzgün əməl ideyası müxtəlif düzgün əməllərin və bizim bu əməllər barədə təsəvvürlərimizin əsasında yatır və onları mümkün edir. Eləcə də, biz öz ətrafımızda qavradığımız müxtəlif qeyri-mükəmməl çevrələr arxasında gizlənən çevrə ideyasını necə "xatırlaya" bilərik, biz ədalətli əməlin müxtəlif linqvistik ifadəçiləri arxasında gizlənən ədalətli əməl ideyasını necə "xatırlaya" bilərik. Deməli, bizim gündəlik dilin konseptual analizi yalnız xalis linqvistik əhəmiyyətə malik deyildir. O, bizi ideyaların dərk olunmasına aparır. Bunun ardınca qeyd edək ki, təsəvvürlərin (konsepsiyanın) və hissi şeylərin ideyalardan ümumi mənşəyə malik olması sayəsində təsəvvürlər və hissi şeylər arasında korrelyasiya aparmaq da mümkündür, belə bir korrelyasiya isə hissi aləmin dərk olunması şərtidir. Hisslərlə qavranılan hadisələr barədə bizim qeyri-mükəmməl biliyimizi ideyalar bu yolla mümkün edirlər.

Platonun idrak nəzəriyyəsini həmçinin ideyalar və hissələr aləminə münasibətdə insanın yerini nəzərdən keçirməklə də illüstrasiya etmək olar.

Platon, demək olar ki, aşağıdakı fəlsəfi məsələni qoyur. Fərdi ruh hissi aləmlə və başqa ruhların icması ilə hansı qaydada əlaqə qura bilər? Dilin və ənənələrin vasitəsi iləmi? Bu sual o zaman yaranır ki, Platon insanın həm ön-mövcudluğa, həm də sonrakı-mövcudluğa malik olduğunu deyir. İnsan ideyalar aləmi ilə hissi qavrayış aləmi arasında olan mövcudatdır. Onun ruhu ideyalar aləminə, fiziki bədəni isə - hissi aləmə məxsusdur. Elə buna görə də, insan, ruhun və bədənin vəhdəti olaraq hər iki aləmə məxsusdur. Lakin insanın həqiqi hissəsi, Platona görə, ruhdur. Ayrıca insanın ruhu onun doğuluşuna qədər də

mövcud idi və onun fiziki ölümündən sonra da mövcud olmaqda davam edir.

Bizim həyat adlandırdığımız şey ruhun fiziki bədəndə təcəssüm olunduğu zaman mövcudluq müddətidir. Ruh, müəyyən mənada, hissi dünyaya salınır (doğuluş adlanan şey), fiziki bədən əldə edir və müəyyən vaxtdan sonra bədəndən azad olaraq bir daha ideyalar dünyasına qayıdır (ölüm adlanan şey). Ruhun hissi dünyada mövcud olduğu vaxt - həyat deyilən şeyin özüdür.

İnsani varlıqların ontoloji statusu belədir. Platonun idrak nəzəriyyəsi demək olar ki, insanın belə bir anlamına əsaslanır. Önmövcudluq zamanı ruh ideyalar dünyasında ömür sürür və ideyaları bilavasitə olaraq görə bilir. Ruh fiziki bədənə malik olarkən (doğuluş zamanı) isə bildiyi hər bir şeyi unudur. Amma həyatın gedişi boyunca ruh öncə bildiklərini xatırlaya bilir. Təhsilin doğuluşdan ölümə kimi istənilən aktı xatırlama prosesindən başqa heç nə deyildir. Təbiətdə qeyri-mükəmməl çevrənin görünüşü öncə mövcud olan çevrə ideyasını oyada bilər. Biz qavranılan dünyada qeyri-mükəmməl və bir müddət keçdikdən sonra yox olan çevrələri gördüyümüz zaman çevrə ideyasını xatırlayırıq. Təlim nəticəsində biz hissi şeylər "arxasında" dayanan ideyaları bir daha kəşf edirik.

Bu xatırlama çox vaxt çətin olur. Dəyişkən, qavranılan şeylərin arxasında gizlənən ideyaları xatırlamağa heç də bütün insanlar qabil deyillər. Çoxları epistemoloji zülmət içərisində azırlar. Onlar həqiqi bilikləri (*episteme*) dərk etmədən, əsaslandırılmamış təsəvvürlərlə və dayaz hissi qavrayışlarla (*doxa*) yaşayırlar. Yalnız azlıq özünün Yer üzərində varlığı zamanı qavranılan fenomenlər "arxasında"ki ideyaları görməyə qabildir. Bu mənada Platon pessimistdir. O, güman edir ki, ideyaların aydın biliyinə nail olmaq üçün xüsusi qabiliyyətlər və əsaslı hazırlıq zəruridir. Həqiqətə yalnız seçmə azlıq yol tapır.

Dövlət və fəzilət ideyası

Sokrat belə hesab edirdi ki, fəzilət müəyyən mənada bilikdir və fəziləti öyrətmək olar. İnsanları onlarla söhbət edərək və onları düşüncəyə sövq edərək fəzilətli etmək olar. İnsanlar bu zaman düzgün hərəkət etməyə başlayırlar və xoşbəxt olurlar. Platon bu tezislə razılaşıır və ona belə bir müddəə əlavə edir ki, düzgün bilik fəzilət ideyası haqqında bilikdir. Amma Platon insanların fəzilət haqqında biliyə nail olmaq qabiliyyətinə malik olmasına Sokratdan daha az inanır.

Biz bu müddəanı ideyalar haqqında təlimin bir nəticəsi kimi nəzərdən keçirə bilərik. İdeyalar çətin başa düşüləndir. İdeyaların dərk olunması güclü zehni qabiliyyətləri, intizamı və uzun müddətli

hazırlığı tələb edir. Yalnız azlıq ideyaların adekvat biliyinə nail olmaq iqtidarındadır. Nəticədə, adamların əksəriyyəti öz səyləri ilə fəzilətli olmaq, əxlaqi və xoşbəxt həyat sürmək iqtidarında deyildir. Elə buna görə də, ideyalar haqqında biliyə malik olan və buna görə də, fəzilətli olan seçmə azlıq adamların qalanlarını da düzgün yola çəkməlidir.

Adamların qabiliyyətləri barədə bu skeptisizmi Platonun Afina demokratiyasının tənəzzülünə göstərdiyi özünəməxsus reaksiya kimi nəzərdən keçirmək düzgün olardı. Onun təzahürləri sırasına ümumilik duyumunun, icma hisslərinin korşılması, ənənələrin sofistlər tərəfindən tənqidi və demokratiya tərəfdarlarının Sokrata elan etdikləri ölüm hökmü aid edilə bilər. Platon antidemokrat oldu və belə bir nəticəyə gəldi ki, xalq özünü idarə etmək iqtidarında deyildir. İnsanlar kifayət qədər fəzilətli və kifayət qədər qabiliyyətli deyillər. İqtidarı "ekspertlər" öz əllərinə almalı və xalqın vəhdətini və sədaqətini təmin etməlidirlər. Bununla da, Platon Afina demokratiyasının əsaslandığı inamdan, xalqın qabiliyyətinə inamdan imtina etdi.

Sadələşdirilmiş şəkildə ifadə olunsa, Platon sağlam şəhər-dövlətin yaradılması üçün aşağıdakı şərti irəli sürmüşdür. Hakimiyyətə xalq və həmçinin də nadan və qəbahətli müstəbidlər deyil, o kəslər sahib olmalıdırlar ki, onlar idarə etməyi bacarırlar. Bu məqsədə nail olmaq üçün vasitə isə - ümumi təhsil sistemidir, hər bir kəs bu sistem daxilində eyni imkanlara malikdir və hər bir kəs polis daxilində öz qabiliyyətlərinə uyğun gələn yeri tapa bilər.

Dövlət dialoqunun böyük hissəsi ideal təhsil sisteminin necə olmalı olmasına həsr olunmuşdur. Bu halda vurğulamaq lazımdır ki, Platon üçün mühüm olan cəhət məhz sistemdir, bütövdür, öyrənilən fənlərlə, şagirdlərin yaşı ilə və ya onların imtahanları ilə bağlı xüsusi detallar deyildir. Onun əsas məqamları belədir. Təhsil xüsusi şəxslərin deyil, cəmiyyətin ixtiyarında olmalıdır. Bütün uşaqlar, mənşəyindən və cinsindən asılı olmayaraq eyni təhsil imkanlarına malik olmalıdırlar. On və iyirmi yaş arasında onların hamısı eyni təhsil alırlar. Mühüm fənlər gimnastika⁶⁴, musiqi və dindir. Gənclər möhkəm və harmonik olaraq inkişaf etmiş bədənə, gözəllik hissinə malik olmalıdırlar. Onlar itaətə, sədaqətə və özünü fəda etmək üçün hazır olmağa öyrədilməlidirlər. 20 yaşında isə ən yaxşıların seçimi baş verir, təlimi ən yaxşılar davam etdirirlər və bu halda riyaziyyata xüsusi diqqət yetirirlər. 30 yaşında bir daha seçim baş verir və bu sınaqdan keçənlər fəlsəfəni daha beş il

⁶⁴ Yunancadan tərcümədə gymnos sözü çılpaq mənasını verir. Gimnaziya ilə müqayisə edin. Bundan da daha çox deyilsə, Platon təhsilin məzmununu konkretləşdirməmişdir. Onun planı müasir məktəb sistemi mənasında anlaşılmalıdır.

öyrənirlər. Bundan sonra onlar on beş il ərzində idarə etmə qabiliyyətlərini mənimsəyərək cəmiyyətin praktik həyatında iştirak edirlər. Onların 50 yaşı tamam olduqdan və onların çiyinləri arxasında 40 illik təhsil, hazırlıq və təcrübə qaldıqdan sonra, bu diqqətlə, səliqə ilə, əsaslı surətdə, incədən-incəyə toplanmış elita dövlətin idarə olunmasını öz əlinə alır. Onun nümayəndələri artıq fəzilət ideyası barədə biliyə, faktual biliyə və praktik təcrübəyə malikdirlər, özü də bütün bunlar onların şəxsi biliyinə çevrilmişdir. Platona görə, indi onlar mütləq olaraq səlahiyyətli və mütləq olaraq fəzilətlidirlər. Məhz bu səlahiyyətli şəxslər bütün hakimiyyətə malik olmalı və cəmiyyətin qalan üzvlərini idarə etməlidirlər.

İlk seçimdən keçə bilməyənlər sənətkarlara, əkinçilərə və tacirlərə çevrilirlər. İkinci seçimdən keçənlər idarəedənlər və döyüşçülərdir. Beləliklə təhsil sistemi üç sosial sinfi törədir. Birinci – bütün hakimiyyətə və səlahiyyətlərə malik olan hökmdarlar sinfindən ibarətdir. İkinci sinfi idarəetmə və hərbi müdafiə ilə bağlı olanlar təşkil edirlər. Üçüncü sinfə cəmiyyət üçün zəruri olan məhsulların istehsalçıları məxsusdurlar⁶⁵.

Müqəddəm şərt olaraq burada insanlar arasındakı fərqlər çıxış edir. Təhsil sistemi müxtəlif tiplərdən olan adamların seçilməsinə və onların cəmiyyətdə uyğun yerlərə yerləşdirilməsinə xidmət edir. Platon metaforik olaraq deyir ki, bəzi insanlar qızıldan, digərləri gümüşdən, qalanları isə dəmirdən və misdən düzəldilmişlər.

Sınıf	Funksiya	Fəzilət
Hökmdarlar (filosoflar)	Hakimiyyət	Müdrilik
İdarə edənlər (mühafizlər)	İdarə etmə (mühafizə)	Mərdlik
İstehsalçılar (sənətkarlar və əkinçilər)	İstehsal	Mötədillik (itaət)

⁶⁵ Amma Platon köləlik institutunu mümkün hesab etdiyi üçün ən aşağı sinif kölələrdir (Baxın. Qanunlar, 776G5- 778a5).

Bunun ardınca Platon göstərilən üç sinfi üç ictimai funksiya və üç fəzilətlə qarşılaşdırır.

Platon bütün adamları eyni dərəcədə yaxşı hesab etmir. Məsələn, siyasi fəaliyyətə heç də hamı qabil deyildir. Lakin o, güman edir ki, ümumi təhsil və tərbiyə sistemi hər bir kişiyyə və hər bir qadına cəmiyyətdə onların qabiliyyətlərinə uyğun gələn yeri təmin edəcəkdir, burada onlar o ictimai funksiyanı yerinə yetirə biləcəklər ki, onun reallaşması üçün ən yaxşı bir qaydada hazırlanmışlar. Müdrikiyə sahib olanlar cəmiyyəti idarə edəcəklər. Mərdlik xüsusiyyətinə malik olanlar cəmiyyəti müdafiə edəcəklər. Mötədillik nümayiş etdirənlərin qayğısı isə cəmiyyət üçün zəruri olan məhsulları istehsal etmək olacaqdır. Hər bir insan ən yaxşı bir tərzdə yerinə yetirə bildiyi işlə məşğuldursa, onda bütün sosial funksiyalar Platona görə ən yaxşı bir qaydada reallaşır və cəmiyyət də ədalətli olur. Ədalət cəmiyyətlə bağlı olan fəzilətdir⁶⁶ və aşağıdakı üç fəzilətin harmoniyasıdır.

1. Müdriklilik

2. Mərdlik

3. Mötədillik (itəət)

Ədalət

Əlavə etmək lazımdır ki, bu ideal cəmiyyətin yalnız nəzəri və əxlaqi tələblərindən çıxış edilərək düşünülməmişdir. Ədalətli cəmiyyət - tələbatların qarşılıqlı ödənilməsi üçün olan cəmiyyətdir.

⁶⁶ Sokrat Polemarxa müraciət edərək onun bu barədə fikrini soruşur ki, Simonidin ədalət barədə söylədiyi sözlərdən hansı düzgündür. Polemarx cavab verir: "Ədalət hər bir kəsə layiq olduğunu vermədir. Mənə ən azı elə gəlir ki, bunu o, gözəl demişdir" (Dövlət 331e).

Müdrüklər düşünülər, mərdlər müdafiə edirlər və mötədillər istehsal edirlər. Müxtəlif insanlar müxtəlif qabiliyyətlərə (fəzilətlərə) malik olduqlarından bu qabiliyyətlərə uyğun olaraq müxtəlif ictimai funksiyaları yerinə yetirirlər. Onlar bir-birini tamamlayırlar. Bununla da, hər kəs təbii tələbatların (yəni o tələbatların ki, Platon bunları şəhər-dövlət üçün təbii hesab edirdi) ödənilməsində iştirak edir. Bu müddədə əmək bölgüsü və siniflər nəzəriyyəsinin rüşeymi vardır. Platon əmək bölgüsünü və sinifləri cəmiyyətə təbiət və ya ali nizam vasitəsi ilə xas olan bir şey kimi nəzərdən keçirmir. O, əmək bölgüsünü və sinfi təbəqələşməni cəmiyyət üzvlərinin ictimai effektivliyi və müxtəlif qabiliyyətlərə malik olması mülahizələrindən çıxış edərək əsaslandırmağa səy edir.

Beləliklə, Platon əmək bölgüsünü effektivlik mülahizələri ilə əsaslandırır. Əgər hər bir kəs özü üçün zəruri olan hər şeyi - qidanı, geyimi, evi və i.a. - özü şəxsən istehsal etsəydi, bu, son dərəcə əlverişsiz olardı. İxtisaslaşma hamı üçün daha yaxşı nəticələri təmin edir. Hər şeydən əlavə, hər bir kəs yalnız bir sənətlə məşğulursa, o, çəkməçi də olsa, bənna da olsa, heykəltəraş da olsa özünü daimi olaraq təkmilləşdirir. Bu, onun qarşısında çoxlu işlərlə məşğul olan adama nisbətən mükəmməlliyin daha yüksək standartlarına nail olmaq imkanlarını açır. İxtisaslaşma kamilliyə aparır. Prinsipcə, kamillik ixtisaslaşma olmadan da yer ala bilərdi, əgər insanlar əlbəttə ki, eyni qabiliyyətlərə malik olsaydılar. Lakin insanlar müxtəlif qabiliyyətlərə və müxtəlif istedadlara malik olduqları üçün, hər bir insanın təbii qabiliyyətlərinə daha yaxşı cavab verən məşğuliyyət növündə ixtisaslaşması faydalıdır (*Dövlət*, 370 a-d).

İxtisaslaşma ticarətlə bağlıdır. Çəkməçi əkinçiyə ayaqqabı satır, əkinçi isə çəkməçiyə – ərzaq məhsullarını. Hər bir professional qrup başqalarından asılıdır. Artıq qeyd olunduğu kimi, Platon əsas olaraq istehsalçılar, müdafiəçilər və hökmdarlar qruplarını ayırır. Onlardan hər biri xüsusi fəaliyyət formaları ilə fərqlənən çoxsaylı professional altqruplardan ibarətdir. Bir-birini qarşılıqlı olaraq tamamlayan ixtisasların oxşar əmək bölgüsü effektivliyi əhəmiyyətli dərəcədə təmin edir. Elə buna görə demək olar ki, bütün ictimaiyyət üçün zəruri olan fəaliyyət növləri eyni dərəcədə vacibdir. İdeal dövlətdə əmək bölgüsü özünə müəyyən bir yer alır, amma burada cəmiyyətin siniflərə iyerarxik bir qaydada bölünməsi bir prinsip olaraq yoxdur.

Platon belə hesab etmişdir ki, bəzi ictimai vəzifələr və ixtisaslar digər ictimai vəzifələrə və ixtisaslara nisbətən daha vacibdir. Təfəkkür idarəetmədən, idarəetmə isə, öz növbəsində, istehsaldan daha mühümdür. Keyfiyyət etibarlı ilə müxtəlif olan fəaliyyət

növlərindən hər biri ayrıca insanın keyfiyyət etibarını ilə müxtəlif olan qabiliyyətlərinə əsaslanır. Yaxşı cəmiyyətdə hər bir insan ən yaxşı yerinə yetirə bildiyi işlə məşğuldur. Bu, fəaliyyətin ictimai olaraq daha vacib növlərinin və ali qabiliyyətlərin daha az və orta əhəmiyyətli olan fəaliyyət növləri ilə uyğunluğunu nəzərdə tutur. Adamların ictimai vəziyyətlərindəki fərqlər onların təbii fərqləri ilə şərtlənir. Beləliklə, cəmiyyətin sinfi quruluşu, Platona görə, həm etik olaraq (əxlaqi olaraq), həm də qabiliyyətlər nöqtəyi-nəzərindən cəmiyyətin ayrıca götürülmüş üzvünə əsaslanır.

Ədalətli dövləti siniflərin və funksiyaların harmonik qarşılıqlı təsiri səciyyələndirir (*Dövlət*, 434 c-d). Əmək bölgüsü və sinfi fərqlər əsas siyasi fəziləti – ədaləti nəzərdə tutur.

Düşünmək olar ki, Platon axtardığını, yəni hakimiyyətin və qabiliyyətin uzlaşdığı ideal cəmiyyəti tapmışdı. Bu cəmiyyət "piramida" formasına malikdir. Hökmdarlar və fəzilət ideyası arasında görünməz bağlar mövcuddur. Bu əlaqə sarsılmazdır, çünki fəzilət ideyası öz bütöv təəcəssümünü hökmdarlarda tapmışdır⁶⁷.

Platon hakimiyyətin və qabiliyyətin qarşılıqlı əlaqə problemini nəzəri olaraq həll etmiş olsa da, özü tərəfindən təklif olunan təhsil və tərbiyə sisteminin ictimai fraqmentasiyasını dəf edə biləcəyinə və eqoistik mənafeləri ram edə biləcəyinə hər halda şübhə edirdi. Platon belə düşünürdü ki, onun müasiri olan Afinada demokratiyanın tənəzzülünün başlıca səbəblərindən biri qeyri-kompetentliklə yanaşı məhz eqoistik mənafeələrdir. Onun tərəfindən təklif olunan əlac - siyasi hakimiyyətə malik olan iki ali sinif üçün xüsusi mülkiyyətin qadağan olunması və ailə institutunun ləğv edilməsi idi. Bu halda o, belə bir qaydada mühakimə yürüdü: Var-dövlət və ailə həyatı ictimai mənafeələrə zidd ola bilən eqoistik mənafeələrin mənbəyidir. Ailə həyatı – xüsusi həyatdır. Var-dövlət paxıllığı və konfliktləri törədir. Bütün bunlar isə cəmiyyəti zəiflədir⁶⁸.

Platon iqtisadiyyata əsasən siyasi tərəfdən baxırdı⁶⁹. Sərvətlərin qeyri-mütənasib paylanması, çox varlılar və çox kasıblar arasında

⁶⁷ *Platon insani davranışın izahı zamanı ümumi əhəmiyyətə malik olan və dəyişməz normalardan (ideyalardan) çıxış etdiyi üçün, təbii hüquqlar haqqında təlim mənasını demək olar ki, ondan götürür (baxın. Fəsil 5). Eyni zamanda bir daha xatırladaq ki, Platon əsasən hansısa bir beynəlxalq ictimaiyyət barədə deyil, antik polis barədə düşünmüşdür. Bu, Aristotelə də aiddir.*

⁶⁸ *Baxın. E. Barker. Greek Political Theory. - London, 1970. - P. 239 ff.*

⁶⁹ *Platon və Aristotel öz siyasi təlimlərində iqtisadiyyata müəyyən əhəmiyyət versələr də, ona marksistlərdən fərqli olaraq siyasətin hərəkətverici qüvvəsi kimi baxmırdılar (baxın. Fəsil 21)*

kəskin differensiasiya cəmiyyətin stabilliyi üçün təhlükəlidir. Siyasətçilər öz iqtisadi mənafeləri ilə ictimai mənafeələrə zidd şəkildə hərəkət edə bilirlər. Platon elə buna görə də, hesab edirdi ki, polislin stabilliyi aşağıdakı amillərlə təmin olunur:

- hökmdarların qabiliyyətli olması (təhsil);
- vətəndaşların cəmiyyətə münasibətdə sadıq olmaları (hökmdarlarda xüsusi mülkiyyətin və ailənin olmaması),
- dövlətin öz-özünü təmin edə bilməsi (əhəlinin sayı və ərazisi arasında balans) və
- hücumda olan müdafiə⁷⁰.

Bunu tez-tez təsdiq edirlər ki, Platon "kommunizm prinsipini" irəli sürür. Bu, terminin ən uğurlu seçimi deyildi. Buna baxmayaraq ki, Platonda "kommunizm" barədə danışmaq olar, lakin o mənada danışmaq olar ki, mülkiyyət müəyyən ölçüyə kimi ümumi, latınca deyildiyi kimi *communis* olmalıdır, "kommunizm" sözü də bu mənadan qaynaqlanır. Məhz bu mənada, məsələn, ilk xristianların "kommunizmi" barədə danışırlar. Amma bu gün "kommunizm" adətən marksizmlə assosiasiya olunur. Marksist kommunizm təsdiq edir ki, siyasi hakimiyyət iqtisadi əsaslara malikdir, istehsal vasitələri üzərində mülkiyyətə əsaslanır. Platon özünün ideal dövlət haqqında təlimində cəmiyyəti belə təsvir etmişdir ki, ali siniflər burada, belə görünür ki, istehsal üçün münasib olan mülkiyyətə (torpaq, istehsal alətləri, gəmilər və i.a.) deyil, istehlak üçün münasib olan mülkiyyətə malikdirlər (ev əşyaları və xidmətçilər).

Tarixin iqtisadi şərhə (bu, onun dialektik-materialist anlamı ilə eyni deyildir) kapitalizmin ilkin inkişafına, yəni İntibahdan sonrakı dövrə müəyyən dərəcədə təbii oluna bilər. (İqtisadçılıq deyəndə biz o təlimi başa düşürük ki, o, tarixi dəyişikliklərin əsas səbəbi olaraq iqtisadi amilləri qəbul edir və tarixi hadisələrə siyasi, sosial və mədəni amillərin müstəqil təsirini inkar edir. Digər tərəfdən, orta əsr, feodalizm dövründə həlledici amil demək olar ki, iqtisadiyyat deyildi, din idi.

Yunanların əksəriyyəti kimi, Platon üçün də *polis* (*polis*, şəhər-dövlət) və *eykos* (*oikos*, ev təsərrüfatı) əsas anlayışlar idilər.

⁷⁰ Platon özünün *Dövlətdə irəli sürdüyü bəzi müddəaları, xüsusən, iki ali sinfin nümayəndələri üçün xüsusi mülkiyyətlə və ailə ilə bağlı müddəaları Qanunlarda bir qədər yumşaldır. Özünə müasir olan həyat tərzini nəzərə alaraq, o, ümumi mülkiyyətin dövlət tərəfindən gerçəkləşmə imkanlarını və həmçinin də cinsi partnyorların dəyişmə praktikasının sonradan valideynlər və uşaqlar arasında bağların qurulacağını görmürdü. Baxmayaraq ki, Platon bunu ən yaxşı həll hesab edirdi.*

Cəmiyyətdə yaxşı həyatın başlıca şərti ümumi təsərrüfatın həyati tsiklə uyğun olaraq və müəyyən hədlər daxilində dayanıqlı və harmonik bir tərzdə aparılması idi. Təsərrüfatın ağılla idarə olunması çox vacib hesab edilirdi⁷¹. Platona görə, polisın daimi əhalisi olmalıdır - *Qanunlarda* o, 5040 sakin (sahib) və yalnız onların özlərini təmin etmələri üçün kifayət olan ərazi barədə danışırdı⁷².

Platona görə iqtisadiyyat polisın çiçəklənmə və süqut etmə amilidir. Məlum tarixi səbəblər ucbatından o, onu tarixin xətti inkişafının bir aspekti olaraq başa düşmür - axı Platonun özü bu inkişafın yalnız başlanğıc mərhələsindədir.

Müasir terminlərdən istifadə edərək demək olar ki, Platon "tarixi-iqtisadi" olaraq deyil, "siyasi-ekoloji" olaraq düşünmüşdür. Platon düşündü ki, istehsalı siyasət idarə etməlidir, bunun əksi olmamalıdır⁷³. Cəmiyyəti stabil vəziyyətdən çıxara bilən heç bir dəyişikliyə (və ya inkişafa) yol verilməməlidir. Əlbəttə ki, inkişaf olmalıdır, bir tərəfdən, məhsulun yetişməsinin bioloji prosesləri şəklində və digər tərəfdən isə, fəzilətli həyatın reallaşması ilə bağlı dəyişikliklər şəklində. Əslində Platonun bütün siyasi fəlsəfəsi əmək bölgüsünün və sinfi fərqlərin mövcud olduğu şəhər-dövlətin stabil və harmonik cəmiyyətində hər bir fərdin (onun başa düşdüyü mənada) fəzilətli həyata hazırlanmasına və insani inkişafına yönəlmişdir⁷⁴.

⁷¹ *Onun işarə olunması üçün ev təsərrüfatı mənasını verən oikos və təlim, zəka mənalarnı verən logos sözlərindən təşkil olunmuş oiko-logi sözündən istifadə olunmuşdur. O ki, qaldı ekologiya sözünə, bu, on doqquzuncu əsrdə yaranan yeni sözdür.*

⁷² *Qanunlar, 737 d-e, 745 s.*

⁷³ *Eksponensial inkişaf ideyası bir yunan olan Platon üçün müvazinəti inkar edən və xaosa doğru aparan absurd bir təkəbbür (hybris) idi.*

⁷⁴ *Platonun dövlətinin terminoloji olaraq kommunistik dövlət kimi xarakteristikası qarışıqlığa gətirib çıxara bilər. Platonun ideal dövlətini həmçinin "faşist" dövləti də ("dövlət fərddən yüksəkdir") adlandırırlar. Lakin belə bir xarakteristika da düzgün deyildir. Həqiqətən də, Yeni dövrdə individualizmin və kollektivizmin müəyyən dərəcədə qarşı-qarşıya qoyulması geniş yayılmışdır. Bunlardan birincisi təsdiq edir ki, fərd hər şeydir, dövlət isə – heç nədir; ikinci isə təsdiq edir ki, dövlət hər şeydir, fərd isə – heç nədir. Lakin yunan polisində ümumiyyətlə ayrıca "fərd" və ya fərddən ayrıca olan ümumiyyətlə "dövlət" barədə söhbət getmirdi. Platon təbii cəmiyyət barədə çox danışırdı, burada insanlar onların üzərinə düşən funksiyaları reallaşdırırlar. Kollektivizmin və individualizmin (həmçinin də liberalizmin və faşizmin) belə bir qaydada qarşı-qarşıya qoyulması Platonun ideal dövlətinə tətbiq oluna bilməz.*

Məgər Platon antidemokrat deyilmi? Axı o, bütün hakimiyyəti əksəriyyəti idarə etməli olan "ekspertlərə" həvalə edir. Bu, düzgündür. Amma həmçinin onu da əlavə etmək zəruridir ki, Platonun ideal dövlətinin "ekspertləri" bizim cəmiyyətdə malik olduğumuz ekspertlərdən fərqlənirlər. Bizim ekspertlər ona görə ekspert adlanırlar ki, onlar müəyyən anlayış və metodoloji müqəddəm şərtlərdən çıxış edərək, reallığın ayrıca qatları haqqında faktiki biliyə malikdirlər. Onlar "fəzilət sahəsində" ekspert deyillər. Onlar, məsələn, «cəmiyyət və insani həyat hansı məqsədlərə yönümlü olmalıdır» sahəsinin bilicisi deyillər. Onlar bizə yalnız onu deyər bilirlər ki, əgər biz bu və ya digər məqsədə nail olmaq üçün səy ediriksə, onda nəyin edilməsi bizdən ötəri zəruridir. Lakin ekspertlər və ya hər hansı başqaları bizə deyər bilməzlər ki, biz öz qarşımıza hansı məqsədləri qoymalıyıq. Elə buna görə də, bizim dəyərlərin şkalasında demokratiya ekspertizadan daha yüksək mövqeni tutur. Ekspertlər bir ekspert olaraq şeylərin necə olmalı olması məsələsində kompetent deyillər.

Buraya onu da əlavə etmək olar ki, qeyri-konstitusion, avtoritar idarəetmə digər cəhətlərlə yanaşı, həm də faşizm üçün xarakterikdir. Bu mənada Platonun ideal dövləti faşizmə yaxındır. O, kiçik elitar qrup tərəfindən konstitusiyasız idarə olunur (avtoritarlıq). Amma Platon *Dövlətdə* hökumətin hüquq subyekti olmamalı olduğunu təsdiq etdiyi zaman ona əsaslanır ki, fəzilət ideyasının anlamı müəyyən və ümumi əhəmiyyətə malik olan elə bir şeydir ki, o, kortəbiiyyət və şıltaqlıq üzərində qurula bilməz. Platon qanunsuz, hökmdarların şəxsi və keçici arzuları ilə idarə olunan dövləti pisləyir. (Sonradan, *Qanunlarda*, Platon öz dövlətini daha az utopik və daha az idealistik təsvirini verdiyi zaman, o, buraya qanunları və konstitusion idarəetməni də daxil edir).

Buna görə də, xalq, sadə insanlar siyasətdə iştirak edir və hansı cəmiyyətdə yaşamaq istədiyi barədə qərar qəbul edir.

Demokratiyaya belə bir qaydada bəraət qazandırılması Platonun ideal dövlətində qeyri-mümkün olardı, çünki "ekspertlər" burada eyni zamanda həm məqsədlər baxımından, həm də dəyərlər baxımından ekspertdirlər. Onlar xeyirxahlıq (nemət) ideyaları barədə ən yaxşı biliklərə malikdirlər ki, bu da onları cəmiyyətin ən fəzilətliləri edir.

Əgər Platonun haqlarında danışdığı "ekspertlər" həqiqətən də mövcud olsaydılar və hər kəs onlardan biri ola bilməseydi, demokratiyanı ideal idarəetmə forması kimi müdafiə etmək nəzəri olaraq asan olmazdı. Belə halda Platonu antidemokratizmdə günahlandırmaq da mübahisəli olardı. Buna etiraz etmək olar ki, "ekspertlər" və xalq arasında Platon tərəfindən qeyd olunan fərq -

"tam kompetensiyaya" malik olanlarla (həm olana həm də olmalı olana münasibətdə) bu kompetensiyadan məhrum olanlar arasındakı fərq – postulat olmaqdan daha çox deyildir. Real problem isə ondadır ki, heç bir kəs hər bir şeyin bilicisi deyildir və heç kəs faktlara, dəyərlərə və ya perspektivlərə münasibətdə tamamilə biliksiz, tamamilə nadan deyildir. Deməli, xalq hakimiyyəti ilə kompetent olanlara məxsus hakimiyyət arasında qarşılıqlı əlaqə problemi əhəmiyyətli dərəcədə mürəkkəbdir.

Amma, təsdiq etmək olar ki, Platon tərəfindən irəli sürülən tələblər normal insani qabiliyyətləri üstələyir. O, adamlardan o şeyi tələb edirdi ki, insanlar buna çətin ki, qabil idilər və ya onlar çətin ki, bunu etmək istəyirdilər. Lakin insanlar əslində nə istəyirlər? Adamları istədiklərini deməyə nə vadar edir, - manipulyasiyanı (siyasətmi) və ya anonim qüvvələrimi? Axı insanların öz arzuları barədə danışdıqları heç də həmişə onların həqiqətən də istədikləri ilə uzlaşmır. Bu, bir sosioloji faktdır. İnsanların "həqiqətən nə istədiklərini" Platon haradan bilir? Məgər o, təsdiq etmirdi ki, insanlar əslində reallaşdırmaq iqtidarında olmadıqlarını, məsələn ailə və xüsusi mülkiyyət olmadan cəmiyyətin xatirinə yaşamağı "real olaraq istəyirlər".

Ehtimal ki, Platon belə cavab verərdi ki, ideal təhsil sistemi, əslində, hər bir kəsi cəmiyyətdə onun əsl yeri ilə təmin edir, yəni hər bir kəs, əslində, nəyə qabildirsə, onu da etməlidir, hamıdan yaxşı bir tərzdə hazırlaşdığını etməlidir. Elə buna görə də, ideal cəmiyyətdə hər bir kəsin məşğuliyyəti onun qabiliyyətlərini üstələməməlidir. Əksinə, hər bir kəs öz "qabiliyyətlərinə uyğun olaraq" və ya özünün daha yaxşı xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq yaşamalıdır. Bizim həqiqətən də "istədiyimiz" - bizim qabiliyyətlərimizi ən yaxşı bir qaydada reallaşdırmaqdır. Bu halda fəzilət ideyası nəyin ən yaxşı olduğunu müəyyənləşdirir. Bizim nə etməli "olduğumuzu" müəyyənləşdirmək üçün bu ideyadan başqa digər bir əsas mövcud deyildir. Nəyin xeyirxahlıq olduğunu insanların heç də təsadüfi və dəyişkən mövqeləri, fikirləri deyil, məhz vahid və dəyişməz olan fəzilət ideyası müəyyənləşdirir. Beləliklə, hər bir kəsin həqiqətən istədiyi odur ki, onu eyni zamanda həm edə bilir və etməlidir. Elə buna görə də, bu nəzəriyyədə şəxsi və ictimai mənafeələr arasında ziddiyyət mövcud deyildir.

Beləliklə, eqoizm, Platona görə, sadəcə olaraq bir əxlaqi səhv deyildir. Eqoizm o faktı ifadə edir ki, insanlar insani varlıq olmanın nə mənə daşdığını prinsipial olaraq başa düşmürlər. Onlar başa düşmürlər ki, şəxsi və ictimai mənafeələr uzlaşırlar; nə cəmiyyət fərdə münasibətdə nəşə zahiri bir şey deyildir, nə də insan həmişə cəmiyyət

daxilində deyildir. Egoist insan ruhi xəstəyə bənzəyir, o ruhi xəstəyə ki, ayaqlarını çəlləyə qoyaraq ağac kimi yetişə biləcəyini hesab edir. O, qətiyyənlə başa düşür ki, insan olmaq nə deməkdir. Bunu başqa sözlə ifadə edərkən. Egoizmi və altruizmi qarşı qarşıya qoyma fərd və cəmiyyət arasında o fərqi nəzərdə tutur ki, Platon ona qarşı etiraz edir. Fərd və cəmiyyət yalnız abstraksiyada özləri üçün kifayət dərəcədə yetərli ola bilərlər. Reallıqda insanlar və cəmiyyət ayrılıqda mövcud deyildir.

Fərdin arzuları və ictimai borc arasında ziddiyyət adlanan şey, Platona görə, bir yanlışlıqdır. Düzgün cəmiyyətdə fərdin arzu etdiyi - cəmiyyətin ondan tələb etdiyidir, yəni, hər bir insan özünün ən yaxşı keyfiyyətlərinin reallaşmasına və əmək bölgüsü vasitəsi ilə öz həqiqi tələbatların ödənilməsinə çalışır ki, bu da peşə öhdəliklərinin ədalətli bölgüsü üzərində qurulmalıdır⁷⁵.

Platona görə, ideal dövlətdə azadlığın çatışmazlığından şikayət edənlər özlərinin şəxsi xoşbəxtliyinin nədən ibarət olduğunu başa düşümlər, onlar başa düşümlər ki, azadlıq onların öz həyatlarının azad bir şəkildə reallaşmasından ibarətdir və bu da yalnız cəmiyyətdə mümkündür. Platonun əsas insani hüquqlara qəsd etdiyini güman edənlər başa düşümlər (Platon, ehtimal ki, belə deyirdi) ki, hüquqlar, deyək ki, dişlərdən və saçlardan fərqli olaraq, insanın cəmiyyətdən asılı olmayaraq malik olduğu bir şey deyildir. Hüquqlar insanların cəmiyyətdə yerinə yetirdikləri rolla və funksiyalarla ayrılmaz olaraq bağlıdır.

Platonun siyasi təlimi avtoritarizm təhlükəsi momentlərini özündə daşıyırmı? Müəyyən dərəcədə - bəli, əgər onu hərfi olaraq və bizim müasir anlamda başa düşsək. Platonun "avtoritar hakimiyyət tərəfdarı" olması hər şeydən əlavə, özünü onun belə bir inamında göstərir ki, bizim "kompetent" olmağımız üçün hansı "dərsləri" öyrənməli olduğumuzu və hansı "imtahanları" verməli olduğumuzu o bilir! Platon adamlara özünün dövlət haqqında təliminin müqəddəm şərtlərini müzakirə etmək imkanını vermir. Onun vətəndaşları bu təlimin başlıca prinsipləri ilə bağlı heç bir rəşional məsələni qarşıya qoymaq imkanına malik deyillər. Azad və tənqidi düşüncələrə burada yol verilmir.

Platonun müdafiəsi məqsədilə onu demək olardı ki, o, öz ideal dövlətini həyatda tamamilə reallaşdırmaq üçün əslində heç bir zaman

⁷⁵ *Platon burada müasir problemi - "ədalətli" sinfi dövlətdə qabiliyyətlərdə və təhsildə fərqlər əsasında reallaşmış sosial-sinfi differensiasiya təhlükəsi problemi - qabaqlayır. Baxın. M. Young: The Rise of the Meritocracy. - London, 1958.*

çalışmamışdır (hətta Sirakuzada belə). Platon üçün bu əsasən ideal, utopiya barədə bir diskurs idi (*Dövlət* 592b). Bundan da daha çox deyilsə, əmin olmaq çətinidir ki, Platon özünün yuxarıda təqdim olunan fəlsəfəsinin müzakirə olunmasını arzulamırdı. Əksinə, Platonun dialoqları onun öz təfəkkürü üzərində refleksiya etmək qabiliyyətlərindən və həvəsindən xəbər verir. Deməli, Platon avtoritarizmin "qəti" tərəfdarı deyildi (bu sözün yuxarıda xatırlanan mənasında).

Platonun ideal dövlətdə qadının yeri ilə bağlı baxışları bioloji və mədəni, xüsusi (*oikos*) və ümumi (*polis*) arasındakı qarşılıqlı əlaqələrə dair onun anlamını aydınlaşdırır.

Platon qadınların və kişilərin geniş anlamda bərabərliyini müəyyənləşdirir (*Dövlət*, 4-cü və 5-ci kitablar). Əgər ona müasir olan yunan cəmiyyətində qadınların vəziyyəti diqqət mərkəzinə gətirilsə, bu hal xüsusi səciyyə almış olar. Belə bir mövqe onunla izah olunur ki, Platon cinslər arasındakı bioloji fərqləri insanın ümumiyyətlə ictimai baxımdan faydalı olan hansı vəzifələri yerinə yetirməyə qabil olması kontekstində şərh etmişdir. Bu kontekstdə cinslər arasındakı bioloji fərqlər insanın ümumiyyətlə yerinə yetirməli olduğu vəzifələrlə müqayisədə əhəmiyyətsizdir. Qadının uşaq doğması faktı cinslərin fərqiə istinad edən əmək bölgüsünə bəraət qazandırmır, belə bir əmək bölgüsü şəraitində qadınlar yalnız ev təsərrüfatı ilə məşğul olurlar, kişilər isə ictimai vəzifələri yerinə yetirirlər (*Dövlət* 454 d-e)⁷⁶.

Bu əsasda Platon cinslərin bərabərliyi ideyasının ilk müdafiəçilərindən biri kimi də nəzərdən keçirilə bilər. Platon öz zamanəsinin adət və ənənələrinin əleyhinə çıxış edərək, oğlanların və qızların təhsildə bərabər imkanlara malik olmasını, hər hansı bir sənətlə məşğul olmaq üçün və qabiliyyətlərinə uyğun olan sosial mövqeləri tutmaq üçün ən yaxşı bir qaydada hazırlaşmaqdan ötrə eyni imkanlara malik olmanın zəruriliyini müdafiə etmişdir. O, həmçinin də sosial ünsiyyətin bərabər imkanlarından, ictimai və siyasi hüquqların hamı üçün bərabərliyindən, mülkiyyət və həmdaş seçimində bərabər hüquqlardan çıxış etmişdir. Amma mülkiyyət və həmdaş seçimində bərabərlik aşağı zümrəyə aid idi. Belə bir hüquq iki yüksək sinfin həm qadınları, həm də kişiləri üçün qadağan olunmuşdu. Əlbəttə ki, bu, heç də o demək deyildir ki, Platon şəxsiyyətin ümumi hüquqları anlayışlarından Yeni dövrdə Lokkun və Millin başa

⁷⁶ Baxın. S. Benhabib und L. Nicholson. *Politische Philosophie und die Frauenfrage*. - In *Handbuch derpolitischen Philosophie*. Hrsb. von I. Fischer und H. Munkler, - Munchen, 1987.

düşükləri mənada istifadə etmişdir (baxın. Fəsil 12 və 17). Platona görə, bu hüquqlar insanın cəmiyyətdə yeri ilə müəyyənlanmış olardı.

Platona görə, insan əsasən mənəvi varlıqdır - zəkali və siyasi varlıqdır. İnsanın bioloji varlığı Platonun görüşlərində ikinci dərəcəli yer tutur. Elə buna görə də, o, bioloji fərqlərə əsaslanan əmək bölgüsünü və iyerarxiyanı dəstəkləmir. Buradan isə təbii bir sual yaranır: qadınlar nə üçün ictimai fəaliyyətlə kişilər kimi uğurla məşğul ola bilmirlər?

Əlbəttə ki, Platonun bərabər hüquqların nəzəriyyəçisi kimi belə bir təsviri kifayət qədər şərtdir. Onun əsərlərində onun zamanəsi üçün səciyyəvi olan fikirlər də vardır ki, burada qadınlar kişilərlə müqayisədə sayğısız bir tərzdə qiymətləndirilir (*Timey* (42) dialoqunda kişilər ali cins kimi şərh olunurlar, *Dövlət* (395, 548b) və *Qanunlar* (781 a-b) dialoqlarında isə qadınlar ictimai təhlükəli cinayətlərin mənbəyi kimi nəzərdən keçirirlər).

Platonun cinslər arasındakı münasibətlərə dair mülahizələrində mövcud olan ikimənəhəliyə əsaslanan bəzi müəlliflər təsdiq edirlər ki, Platon qadınlara və onların cəmiyyətdə yerinə yetirdikləri funksiyalara – uşaq doğmaya və onlara qayğıya - ehtiyatlı münasibət göstərmişdir. Burada yenidən yaratma sferasında başlıca yer təbiətə və şəxsi həyata məxsusdur! Bu sfera rəsonal nəzərdən kənardır. Elə buna görə də, bu sfera nəzəret altına alınmalıdır. İctimai həyat hər şeyi əhatə etməlidir, xüsusi həyat isə faktiki olaraq qadağan olunmalıdır! Elə buna görə də, heç bir xüsusi mülkiyyətə, heç bir monoqam münasibətlərə, valideynlər və onların uşaqları arasında heç bir əlaqəyə yol verilmir. Hər bir şey ümumi olmalıdır və hər bir şey ictimai xarakter daşmalıdır. Bu deyilənlər Platonu feminizmin tərəfdarı kimi nəzərdən keçirməyə imkan vermir. Doğrudur ki, o, kişilərə və qadınlara bərabər hüquqlar vermişdir, amma bu, məhz o səbəbdən baş vermişdir ki, o, qadının ənənəvi fəaliyyət sferasını aradan qaldırmışdır. Əslində, Platon qadınları taxtdan salır, çünki uşaqların və gənclərin tərbiyəsi işini onlara etibar etməkdən qorxur.

Biz Platonun cins probleminə baxışları ətrafında hansı şərhin daha düzgün olduğu barədə bir qərar vermək fikrində deyilik. Ən azı, aşkardır ki, Platon həm ictimai həyatın xüsusi həyat üzərində, həm də zəkannın və təhsilin bioloji təbiət üzərində üstünlüyü mövqeyində dayanır.

Platonun təlimini bizim müasir siyasi ideologiyalarla uzlaşdırmaq çətinidir. Onun ideyalarının kommunistik və faşist ideyaları ilə yaxınlığının müzakirə olunmasının problematik olduğu artıq qeyd olunmuşdur. Lakin onu da qeyd edək ki, onun ideal dövlətinin bir sosialist dövləti olaraq nəzərdən keçirilməsi də qərribə

olardı. Platonu konservator, yəni "mövcud nizamın tərəfdarı" da adlandırmaq olardı. Amma bu, sadə bir formallıq olardı, çünki Platon deyək ki, kapitalizmin və ya zadəganların (*nobilitetin*) mənafeələrini deyil, yunan şəhər-dövlətini "konservləşdirmək" istəyirdi. Lakin Platonu yunan polisinə münasibətdə "konservator" ("qoruyub saxlamaq istəyən") hesab etmək də mübahisəlidir. O, ənənələrə tənqidi yanaşırdı və nəyin saxlanmaya layiq olduğu sualı qarşısında dururdu. O, belə bir statusda radikaldır, yəni "qurulmuş nizamı rəşional tənqid əsasında dəyişdirmək arzusunda olandır". Amma Platonun belə anlamı da xalis formal xarakter daşıyır. Məsələ ondadır ki, "radikalizm" tipi hər bir konkret halda həm qurulmuş nizamdan, həm də rəşionallığın istifadə olunan meyarlarından asılıdır.

Mümkündür ki, Platonu "sağ radikal", yəni zəkani ənənələrdən daha yüksəkdə qoyan (radikal), amma bir çox ənənələrin dövrün və buna görə də, zəkani sınağından keçdiyinə inanan (sağ) adlandırmaq daha düzgün olardı. Amma bu işarə də şübhələrə apara bilər, belə ki, "sağ radikalizm" söz birləşməsi birinci və ikinci dünya müharibələri arasındakı dövrdə Almaniyanın müəyyən siyasi cərəyanlarını ifadə etmək üçün istifadə olunmuşdu.

Qanunlar və Siyasətçi (Politikos) əsərlərində Platon daha çox idealların reallaşması çətinliklərinə diqqət yetirir. O, ideal dövlətin daha bir tipini nəzərdən keçirir ki, burada hər bir kəsə müəyyən xüsusi mülkiyyətə və ailəyə malik olmaq icazəsi verilir. Bu cəmiyyət həmçinin həm də qanunlarla idarə olunur. Özü də, Platonun fikrinə görə, idarəetmənin ən yaxşı forması monarxiyanın (kompetensiya) və demokratiyanın (ictimai nəzarət) birləşdirilməsidir.

Bu modifikasiyalar isə Aristotelə aparıb çıxarır. Aristotel Platonun *Dövlətdə* təqdim etdiyindən fərqli olaraq ideala deyil, reallaşdırıla bilən imkana xüsusi əhəmiyyət vermişdir.

İncəsənətin etik məsuliyyəti

Platonun dialoqları onu bədii ədəbiyyatın klassiki etdi. O, yalnız filosof deyil, həm də şairdir, söz dahisidir. Onun dialoqları incəsənətin bir çox nümayəndələri, o cümlədən şairlər üçün (xüsusən Romantizm dövründə) ilham mənbəyi olmuşdur. O, yalnız məənəvinin, riyazi formaların filosofu kimi deyil, həm də "muzaların"⁷⁷ və bədii yaradıcılığın filosofu kimi nəzərdən keçirilir.

⁷⁷ Muzalar – incəsənəti və elmi təcəssüm etdirən doqquz yunan ilahəsidir: *Klio* (tarix), *Evterpa* (lirik poeziya), *Taliya* (komediya), *Melpomena* (faciə),

Bununla belə Platon özünün siyasi fəlsəfəsində incəsənətə və onun nümayəndələrinə münasibətdə son dərəcə skeptik mövqedə dururdu. İdeal dövlətdə o, incəsənətlə bağlı ciddi senzuranı tətbiq edir və onun bir sıra nümayəndələrinin qovulmasını tələb edirdi, o nümayəndələrinin ki, onlar ideal dövlətin tələblərinə uyğunlaşmaq istəmirlər və ya uyğunlaşa bilmirlər. Bütün bunlar necə birləşdirilə bilər? Platonun incəsənətə aşkar ikili münasibətinin səbəbi nədədir?

Bunun səbəbləri çoxdur. Bizim şərhlərin diskussion xarakter daşması barədə bir daha xatırladaraq, aşağıdakıları qeyd edək.

Hər şeydən öncə vurğulamaq lazımdır ki, Platon Maarifçilik dövründən başlayaraq edildiyi kimi həqiqət, xeyirxahlıq və gözəllik arasında və ya elm, əxlaq və incəsənət arasında kəskin fərqlərin olduğunu göstərməmişdir.

Bizim zəmanədə, məsələn, fransızların *lart pour lart* ifadəsindən istifadə olunur, bu ifadə "*incəsənət incəsənət üçündür*" mənasını verir və incəsənətin əxlaqi və siyasi mülahizələrdən fərqli və müstəqil anlamına işarə vurur. Müasir nöqteyi-nəzərdən, demək olar ki, incəsənət nəyin düzgün və ya uydurulmuş, faydalı və ya dağıdıcı olub-olmaması əsasında deyil, yalnız öz meyarları əsasında qiymətləndirilməlidir. Sənət əsəri hətta əxlaqa və həqiqətə xidmət etməsə belə böyük ola bilər! Amma, həqiqətin, xeyirxahlığın və gözəlliyin belə ciddi tərzdə fərqləndirilməsi Platon üçün tamamilə yolverilməz olardı. Əksinə, o, ideyaların qarşılıqlı əlaqədə olduğunu göstərirdi. Xeyirxahlıq və gözəllik ideyaları qarşılıqlı olaraq əlaqəlidir. Gözəllik xeyirxahlığı, xeyirxahlıq isə gözəlliyi nümayiş etdirir. İncəsənət əxlaqdan ayrılma bilməz. Etika və estetika⁷⁸ ayrılmazdır. Bir tərəfdən, bu, o deməkdir ki, incəsənətin nümayəndələri cəmiyyət üçün mühümdür. Amma, digər tərəfdən isə, bu, o deməkdir ki, Platon özünü incəsənətin əxlaqi neytrallığının tərəfdarı kimi elan edə bilməz.

İdeyalar haqqında təlimdə başqa bir aspekt də vardır ki, Platonun incəsənətə olan münasibətinə təsir göstərir. Bu təlimə görə, məhz ideyalar - həqiqi reallıqdır. Hisslərlə qavranılan dünyanın şeyləri ideyaların müəyyən inikaslardır. Bu, o deməkdir ki, sənətkar, rəssam maralı təsvir edərkən müəyyən mənada surətin surətini çıxarır. Maral ideyası hissi dünyadan öncə mövcud idi, sonra hissi dünyada marallar çoxluğu, və nəhayət, hisslərlə qavranılan marallardan birinin təsviri

Terpsixora (raqs), Erato (məhəbbət poeziyası), Poliqimniya (himn poeziyası), Uraniya (astronomiya) və Kalliopa (epik poeziya).

⁷⁸ *Estetika – yunanca (aisthetikos) duymaq, qavramaq mənasını verən aisthenesthai sözündən törəyir.*

meydana çıxdı. İncəsənət ideyalara münasibətdə ikinci və hətta üçüncü yeri tutur – o, surətin surətini çıxarır! Buna görə də, incəsənət həqiqətin aşkar edilməsi nöqtəyi-nəzərindən bir o qədər də yüksək qiymətləndirilə bilməz.

Surət, kopya, imitasiya ideyası Platonun incəsənəti anlamasında başlıca amildir. Hissi şeylər ideyaların surətləridir, sənət əsərləri isə hissi şeylərin surətləridir. Amma ideyalar həmçinin hissi şeylər və sonradan bu hissi şeylərin surətlərini çıxaran sənət əsərləri üçün həm də ideallardır. Deməli, incəsənət xadimləri ideyaların surətlərini təqdim etməyə çalışmalıdırlar. Platon fəlsəfəsinə görə, həqiqi kopya tələbi qaçılmazdır.

Beləliklə, incəsənətin imitasiya kimi, *mimesis (mimesis)* kimi nəzəriyyəsi yenidən yaratmanın həqiqiliyi tələbi ilə bağlıdır: öncə hissi reallığın və sonra ideal reallığın (əsl reallıq Platon üçün məhz ideal reallıq idi). Amma insanlar özlərinin bütün həyatları boyu davam edən təhsil prosesində, daimi olaraq hissi dünya ilə ideyaların dərki arasında qalırlar. Bu, incəsənət nümayəndələrinə də aiddir. Platona görə, elə bu səbəbdən də, incəsənət xadimləri yalnız hissi şeylərdən deyil, həm bilavasitə olaraq ideyalardan da ilhamlana bilərlər. Belə halda incəsənət ideyaların özünəməxsus bir ötürülmə mühiti olmuş olur. Lakin bu, Platona görə, kifayət qədər şübhə doğurandır, çünki incəsənət nümayəndələri filosofların intellektual hazırlığına malik deyillər. Bunun təsiri ilə də, hətta ideyalarla ilhamlanan sənətkarlar belə özlərinin dərk etdikləri ideyaları olduğu kimi ifadə edə bilmirlər. Onlar daha çox ideyaları təhrif edə bilərlər. Elə buna görə də, ideyalar dünyasının idraki üçün məhz filosoflar cavab verməlidirlər, hətta söhbət bilavasitə olaraq ideyalarla ilhamlanmadan getdikdə belə.

Dövlət dialoqunda incəsənətin müxtəlif nümayəndələrinin özlərini necə aparmasının müfəssəl təsviri verilir. Məsələn, şairlər nə qədər füsunkar olsalar da, həqiqətdən uzaqdırlar, buna görə də, ideyaların biliciləri tərəfindən nəzarət altında saxlanılmalıdırlar: «bizim dövlətdə poeziya yalnız o ölçüdə qəbul olunur ki, onun məzmunu tanrılara yönələn himnlərdən və fəzilətli insanlara müraciətlə deyilən alqışlardan ibarət olmuş olur" (*Dövlət* 607a). "Keyfiyyət üzərində belə bir nəzarət" yalnız söz sənəti ilə bağlı olan incəsənət növlərinə aid edilmir. O, həmçinin Platona görə, ruha birbaşa təsir göstərən incəsənət növlərinə - musiqiyə və nəğməyə də tətbiq oluna bilər. Platon elə buna görə də, musiqini də qadağan edir. Bu, həm nəzarətsiz ehtirasları coşduran musiqiyə, həm də ruhu sakitləşdirən və zərifləşdirən musiqiyə aiddir. Amma musiqi də digər incəsənət növləri kimi ruhun tərbiyəsi prosesinin bir hissəsi və əxlaqın möhkəmləndirilmə vasitəsi olmalıdır. O da, poeziya kimi ideyaların və

ədalətin bizim fikirlərimizlə və emosiyalarımızla vulqarlaşdırılmasına və təhrif edilməsinə deyil, onların dərk olunmasına yardım etməlidir. Platon bölünmənin və differensiasiyanın deyil, bütövlüyün və dialektik inteqrasiyanın xüsusi istedadına malik olan filosof idi. Vəhdət və razılıq ayrılmadan daha üstündür. Bu mənada o, "holist" idi, bütövlüyün tərəfdarı idi. O, müxtəlif sahələri və vəzifələri fərqləndirmədiyindən bu sahələrin təklif edə biləcəyi yaradıcılıq azadlığı üçün də yer tapmaq iqtidarında deyildi.

DÖRDÜNCÜ FƏSİL

ARİSTOTEL: POLİTİYA - SİYASƏT İCMADA AĞILLI HƏYAT KİMİ

Həyatı. *Aristotel (Aristotle, b.e.ə. 384-322) İoniyanın Makedoniya sahillərində yerləşən Stagir adlı bir polisində anadan olmuşdur. Onun atası Makedoniya hökmdarının sarayında həkim idi. Mümkündür ki, atasının sənəti Aristotelin biologiyaya maraq göstərməsində müəyyən rol oynamışdır. İstənilən halda, o, Aristotelin təfəkkür tərzinə güclü təsir göstərmişdir, (Platonun təfəkkür tərzinə riyaziyyatın göstərdiyi təsirə oxşar olaraq) və onun bütün empirik müxtəlifliyi təsnif etmək meylini şərtləndirmişdir.*

Aristotel 17-18 yaşlarında ikən Afinaya gəlmiş və Akademiyanın tələbəsi olmuşdur. O, ömrünün 20 ilini, 347-ci ildən Platonun ölümünə qədərki dövrü burada keçirmişdir. Aristotel bir filosof olaraq Platonun ciddi təsirinə məruz qalmışdır, baxmayaraq ki, o, tədricən Platon fəlsəfəsindən uzaqlaşmış və öz fəlsəfəsini inkişaf etdirmişdir, o fəlsəfəni ki, bir çox aspektləri nöqtəyi-nəzərindən Platonun baxışlarına zidd idi. Bu, Platonun həm ideyalar haqqında təliminə, həm də onun siyasi nəzəriyyəsinə aiddir. Əgər Platon müəyyən mənada "yuxarıya" - ideal ideyalara baxırdısa, Aristotel "ətrafındakı" çoxsaylı xüsusi hadisələrə diqqət yetirirdi. Əgər Platon əbədi və mükəmməl ideal dövlət haqqında təlimi inkişaf etdirməyə çalışırdısa, Aristotel, öz işini dövlətin mövcud formalarının öyrənilməsindən başlayaraq, onlar arasında reallaşdırılması mümkün olan ən yaxşı dövlətin tapılmasına çalışırdı. Amma Platonun və Aristotelin təlimləri arasında bu fərqlər onlarda ümumi olanın üzərinə kölgə salmamalıdır.

Platonun ölümündən sonra Aristotel bir neçə səyahəti həyata keçirmişdir. Bu zaman, o, həmçinin sualtı dünyanın belə həyatını öyrənmişdir (Lesbos adası ətrafında). Təsviri biologiyanın nümayəndəsi olaraq, o, eksperiment aparmağı deyil, müşahidə etməyi və təsnif etməyi öyrəndi. Eksperiment isə öz çiçəklənməsinin başlanğıcını məlum olduğu kimi Renessans dövründən götürür.

Aristotel üç ildən daha artıq bir müddət ərzində Makedoniya taxt-tacının varisi olan, sonradan Makedoniyalı İsgəndər kimi tanınan Aleksandrın müəllimi oldu. Lakin onların bir-birinə dərin təsir göstərmələri kifayət qədər şübhəlidir. Aristotelin siyasi maraqlarının mərkəzində həmişə polis dururdu və o, İsgəndərin yunanları və farsları birləşdirə biləcək imperiya yaratmaq barədə ideyasını bölüşmürdü.

İsgəndər hakimiyyətə gəldikdən sonra Aristotel Afinaya köçdü və öz məktəbini – Likeyi - yaratdı (b.e.ə. 335-ci ildə)⁷⁹. Likey, 860 ildən daha çox bir müddət ərzində, yəni indinin demək olar ki, istənilən müasir universitetdən daha uzun bir müddət ərzində mövcud olmuşdu. Aristotel Likeydə kitabxana və ilk təbii tarix muzeyi yaratmışdı, bu muzeydə bütün Yunanıstandan gətirilmiş heyvanlar vardı. Likeydə ən müxtəlif tədqiqatlar aparılırdı. Çox zaman onların təşkili üçün qruplar yaradılırdı. Məsələn, Aristotel öz gənc dinləyicilərinin köməyi ilə yunan polislərində mövcud olan 158 müxtəlif idarəetmə formalarının təsvirini sistemləşdirmişdir. Lakin, təəssüf ki, bu nəhəng əsərdən yalnız Afinanın konstitusion inkişaf tarixinə həsr olunmuş bir hissə saxlanılmışdır. Analoji olaraq böyük məcmuələrin və elmi sorğu kitablarının hazırlanması və nəşri üzrə də iş aparılmışdır. Likeydə oxunan kurslar müxtəlif bilik sahələrinə - fəlsəfəyə, tarixə, mülki hüquqa, təbiətşünaslığa (biologiyaya), ritorikaya, ədəbiyyata və poeziya sənətinə - aid idi. Aristotelin saxlanılmış əsərlərinin elə əksəriyyəti də, yəqin ki, onun mühazirələrindən qeydlərdir.

323-cü ildə İsgəndərin ölümündən sonra afinalılar Aristotelin də Makedoniyadan olmasını xatırladılar. O, şəhəri tərk etməyə məcbur oldu və bir il sonra, 62 yaşında ikən vəfat etdi.

Əsərləri. *Onun bir çox əsərlərinin itirilməsinə baxmayaraq, onların bir çoxu da saxlanılmışdır. Aristotelin əsərləri əsasən onun şagirdləri tərəfindən yazıya alınmışdır. Orta əsrlərin sonunda (1200-cü ildən sonra) Aristotelin əsərləri Avropanın müxtəlif təhsil mərkəzlərində tədris olunmaq üçün bir material olaraq qaydaya salınmış və sistemləşdirilmişdir. Lakin Aristotelin özü axtaran filosof idi, istənilən suala cavab verə bilən qapalı və bitkin təfəkkür sistemini yaradan bir insan deyildi.*

Onun ən mühüm əsərləri Metafizika, Fizika, məntiqi və epistemoloji tədqiqatların yığımından ibarət olan Orqanon, etikanın, siyasi nəzəriyyənin müxtəlif təsvirləri, poeziya və ritorika barədə əsərlər idi. Aristotelin əsərləri ilk yunan filosofları haqqında məlumatların mənbəyi kimi də maraq kəsb edir.

İdeya və ya substansiya - Platon və Aristotel

Platon və Aristotel güman edirdilər ki, insan yalnız cəmiyyət içərisində ləyaqətli həyat sürə bilər. Bu halda cəmiyyət termini altında isə onlar yunan şəhər-dövlətini başa düşürdülər. Lakin rəasionalist və

⁷⁹ Lusee və ya litseylə - fransız ümumtəhsil məktəbi ilə müqayisə edin.

həm də idealist olan Platonla tənqidi rasionalist olan Aristotel arasındakı fərq özünü onların cəmiyyətə baxışlarında göstərir. Platon ona müasir olan cəmiyyəti zəkanın tələbləri nöqtəyi-nəzərindən tənqiddə məruz qoyur və cəmiyyəti ideal tələblərə uyğunlaşdırma vəzifələri baxımından da siyasəti nəzərdən keçirir. Aristotel isə, əksinə olaraq, dövlətin artıq mövcud olan formalarından çıxış edir və zəkani klassifikasiya vasitəsi kimi, təsnifat vasitəsi kimi, gerçəklikdə mövcud olanın qiymətləndirilmə vasitəsi kimi nəzərdən keçirir. Başqa sözlə, Platon mövcud olan nizamla müqayisədə keyfiyyət etibarı ilə nəşə yeni olana meyilli olduğu halda, Aristotel artıq mövcud olanların içərisində ən yaxşısını axtarır. Aristotelin mövqeyi o mənada daha realistikdir ki, o, öz zəmanəsinin şəhər-dövlətlərində mövcud olan siyasi şəraitə daha artıq bir dərəcədə cavab verir.

Platonun və Aristotelin oxşar xarakteristikası, əlbəttə ki, şərtidir. Lakin bu xarakteristika onların xalis siyasi və fəlsəfi nəzəriyyələrində müəyyən fərqlərin fiksasiya olunmasına yardım edir. Buna diqqət yetirərkən o barədə də unutmamaq olmaz ki, onlar bir çox ümumi əlamətlərə də malik idilər. Platonizm və aristotelizm arasında keçidi səciyyələndirən əlaqə, varislik isə onun sayəsində mövcuddur ki, Aristotel Platona etiraz edir, yəni Aristotel, Platon təlimi əleyhinə əsaslandırılmış arqumentləri irəli sürərkən yeni dünyagörüşü elə həmin anda təklif etmir. Əgər belə bir sual qoyulsa ki, onlardan hansının mövqeyi daha düzgün idi, onda demək olar ki, Aristotel Platonun sanki tənqidi davamı idi. Məsələn, Aristotel (eləcə də Platon!) ideyalar haqqında Platona aid edilən təlimi tənqid edir.

Bu halda Aristotel təxminən belə arqumentlərdən istifadə edir. Əgər yaşıl ideyası bütün yaşıl şeylərin malik olduğu ümumdirsə, onda demək olar ki, yaşıl ideyasının özü yaşıldır. Amma bu halda yaşıl ideyası özünə eyni zamanda özünü də ehtiva edir. Biz soruşa bilərik, nəşə bir üçüncü mövcuddurmu ki, həm yaşıl ideyası üçün, həm də ayrıca yaşıl şeylər üçün ümumi olmuş olsun. Üçüncüyə münasibətdə də eyni sualı vermək olar və i.a. "Üçüncü insan haqqında" adlanan arqumentin məğzi məhz bundadır. Əgər desək ki, yaşıl ideyası yaşıl deyildir, onda belə mülahizəyə mənə vermək çətindir ki, o, bütün yaşıl şeylərin malik olduğu ümumidir.

Platonun özü də ideyalar haqqında təlimin əleyhinə oxşar arqumentləri irəli sürmüşdür (*Parmenid*, 130a-136a). Bu, o deməkdir ki, həm Platon və həm də Aristotel ideyalar haqqında təlimi təkzib edirlər? Onlar öz tənqidlərindən eynimi nəticəni çıxarmışlar? İdeyaları, Aristotel, görünür ki, hissi şeylərin oxşar xassələrinin induksiya yolu ilə ümumiləşdirilməsi nəticəsində alınan ümumi anlayışlar kimi nəzərdən keçirmişdir. Məsələn, yaşıl ideyası

bütün yaşıl şeylər üçün səciyyəvi olan xassəyə münasibətdə ümumi anlayışdır. Bununla belə, ideyalar ağıldan asılı olmayaraq nəsə bir fəvqəlhissi reallıqda mövcuddurlar. İdeyaların belə anlamından çıxış edərək və ya "üçüncü insan haqqında" arqumentə oxşar kontrarqumentlərə istinad edərək, Aristotel belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, ideyalar şeylərdən heç bir müstəqilliyə, heç bir müstəqil mövcudluğa malik ola bilməz. İdeyalar yalnız şeylər"dədir" və təfəkkür vasitəsi ilə dərk olunur.

İdeyalar və şeylərin ideyalara aid edilmə üsulu barədə məsələlərə istinad edərək Platon *Parmeniddə* ideyalar haqqında təlimin adı versiyasını tənqid edir. Gənc (!) Sokratdan soruşurlar ki, vahid və çox ideyaları mövcuddurmu (həm də riyazi anlayışlar üçün). O, şərtsiz cavab verir ki, "hə". Bəs gözəllik və xeyirxahlıq üçün və həmçinin onlara uyğun gələn anlayışlar üçün ideyalar mövcuddurmu? Cavab yenə də "hə"dir. Bəs insanlar üçün, od və su üçün? "Bəli", amma Sokrat burada daha az əmindir. Bəs saçlar və çirk üçün? Onların da həmçinin öz ideyaları mövcuddurmu? (Mümkündür ki, burada "gənc insanın başında olan saç" deyil, "xörəkdə olan tük", yəni nəsə neqativ olan bir şey nəzərdə tutulmuşdur). Sokrata görə, bu şeylər üçün ideya ola bilməz. Başqa sözlə, nəyin ideyalara malik olması və nəyin isə malik olmaması kifayət qədər qeyri-müəyyən olaraq qalır. Görünür ki, burada dəqiq meyarlar yoxdur. Bununla belə, əhəmiyyətli hadisələr, görünür ki, ideyalara malikdirlər, faydasız şeylər isə yox. Oxşar nəticəni Parmenid belə şərh edir ki, gənc Sokrat adı təsəvvürlərin təsiri altındadır və hələ ki, müstəqil fikirləşmə qabiliyyətinə malik deyildir.

Növbəti məsələ - aidiyyat problemi adlanan məsələdir. Əgər ideyalar və şeylər məkanda yer tuturlarsa və aidiyyat məkan kateqoriyaları ilə düşünülürsə, ideyaya aid olan hər bir şey ideyanın bir hissəsini özünə ehtiva edir və ya ideya özünün bir hissəsini hər bir şeyə "verir", beləliklə, biz absurd nəticələrə gəlib çıxırıq.

Birinci halda şey ideyaya deyil, onun yalnız bir hissəsinə aiddir. İkinci halda ideyaların eyniyyəti, yəqin ki, alt-ideyaların çoxluğunda itirilir, onlardan hər biri isə ayrıca şeylərə aiddir.

Sonra, Platon ideyaları bizim ideallar və anlayışlar kimi nəzərdə tutaraq onlar arasındakı qarşılıqlı əlaqə problemlərini nəzərdən keçirir.

Platon ideyalar əleyhinə kontrarqumentlər irəli sürdükdən sonra bu konsepsiyadan imtina edirmi? *Parmeniddə* o, vahid anlayışının dialektik tədqiqini davam etdirir və bu tədqiq başqasına münasibətdə, özünə münasibətdə və çoxluğa münasibətdə iki

alternativ hipotezdən (vahid mövcuddur və vahid mövcud deyildir) çıxış edilərək aparılır.

Dialogun bu hissəsinin şərhı platonşünaslığın əsas problemləri sırasına aiddir. Norveç tədqiqatçısı Egil A. Vüller (Egil A. Wyller, 1925) güman edir ki, dialogun bu hissəsində Platon öz fəlsəfəsinin ən vacib hissəsini - dialektik təfəkkür üslubunu - ifadə edir. Bu üslub öncə fikrin sərhədlərinə aparır, onların arxasında isə ifadəyə yatımlı olmayan əzəli başlanğıc (alm. *Urgrund*) aşkar edilir, həmin bu başlanğıc bizim müzakirə edə biləcəyimizin və ifadə edə biləcəyimizin sərhədləri xaricindədir. Təfəkkür sonra əks istiqamətdə, işığın əzəli başlanğıcdan hərəkətinə oxşar olaraq, prinsiplər haqqında təlimin və idrak nəzəriyyəsinin vasitəsi ilə "aşağıya doğru" hərəkət edir, ideyalar burada onların müxtəlif səviyyələrdəki qarşılıqlı əlaqələri vasitəsi ilə ifadə olunur və bu, o vaxta qədər davam edir ki, ideyalar da işıq kimi hislərlə qavranılan dünyanın müxtəlifliyinə və xaosuna səpələnərək yox olur. Bu, o deməkdir ki, dialektik təfəkkürü inkişaf etdirən Platon "neoplatonik mistik"dir. Bu şərhə görə, ideyalar haqqında təlimin ənənəvi anlamı həqiqətin «tısbağa» mövqeyindən görünüşünü xatırladır. Işıq və əzəli başlanğıc "aşağıdan", hissi dünya və şeylər tərəfindən tutulan yerdən görünür və "yuxarı" abstraktlaşma yolu ilə dərk olunurlar. Bu halda ideyalar haqqında təlimin əleyhinə yönələn arqumentləri barışdırma bilən yuxarı işıq xatırlanmışdır. Analitik yanaşmadan xilas olarkən, biz "qartal" mövqeyində olmuş oluruq, burada biz ən yüksəkdə duran ilkin başlanğıcdan "aşağıya", hissi dünyaya ideyalar dünyası vasitəsi ilə baxırıq. Beləliklə, ideyalar dünyası hipostazlaşdırılmış ümumi anlayışların yığılı deyədir, əzəli başlanğıcdan aşağıya, hissi dünyaya axıb gələn nurdur. Dünyanın ideyalar haqqında təlimin adı şərhində güman olunan idealist ikiləşməsi emanasiyanın bizim neoplatonist fəlsəfədə və teologiyada tapdığımız dinamik nəzəriyyənin xeyrinə dəf olunur⁸⁰.

Başlanğıcda deyilmişdi ki, Platon və Aristotel ideyalar haqqında təlimin əleyhinə eyni tipli arqumentləri irəli sürmüşlər. Bunun ardınca qeyd edək ki, biz göstərməyə çalışdıq, ki, "eyni arqument" onlardan hər biri üçün müxtəlif məna kəsb edirdi, çünki müxtəlif kontekstlərə (ya Platon, ya da Aristotelin fəlsəfəsinə) istinad edirdi. Elə buna görə də, bu arqumenti kontekstdən və ya onun

⁸⁰ *Neoplatonik Plotinlə və İntibah dövrünün filosofu olan, "neqativ" teologiya adlanan nəzəriyyəni müdafiə edən Nikolay Kuzalı ilə müqayisə edin. Gizli Tanrı, Dem absconditus, "görünən" ola bilməz, çünki o, "görən" gözün bir hissəsidir. Николай Кузанский. О сокрытом Боге. - Николай Кузанский. Сочинения. В двух томах. - М., 1979. Т. 1. - С. 283-288.*

məxsus olduğu totallıqdan kənarında müzakirə etmək problematiktir. Bundan da daha çox deyilsə, bu eyni arqumentdən iki və ya daha çox müxtəlif kontekstlərdə danışmaq daha çox problematiktir.

Burada biz ayrıca aspektlərlə (arqumentlərlə, anlayışlarla) onların məxsus olduqları fəlsəfi təlim arasında daxili əlaqə barədə məsələyə toxunuruq. Ayrıca aspektlərlə onların məxsus olduqları fəlsəfi təlim arasında daxili qarşılıqlı əlaqə xüsusi arqumentlərin və ya tezislərin təcrid olunmasını, eyniləşdirilməsini və müqayisəsini problematik edir. Elə buna görə də, fəlsəfə tarixində müxtəlif sistemlərin müqayisəsi müəyyən mənada o qədər də etibarlı deyildir. Bu da təcrid olunmuş mövzuların bütün sxematik təsvirlərinə tətbiq oluna bilər. Elə buna görə də, hər bir sistemə müəyyən qədər nüfuz etmə, onun müqəddəm şərtlərinin dərinliklərinə varma və xüsusən də ilk mənbələrin oxunması fəlsəfənin öyrənilməsinin ən düzgün metodudur.

Platon, ənənəvi şərhə uyğun olaraq, belə hesab edir ki, ideyalar odur ki, onlar həqiqətən də mövcuddurlar, Aristotel isə təsdiq edir ki, müstəqil olaraq mövcud olanlar ayrı-ayrı şeylərdir və ya - Aristotelin öz terminologiyasında - substansiyalardır⁸¹. Eyfel qülləsi, qonşunun iti və bu karandaş ayrıca şeylərin nümunələridir və ya Aristotelin anladığı mənada substansiyalardır. Bütün bunlar müstəqil olaraq mövcuddurlar. Eyni zamanda Eyfel qülləsinin hündürlüyü, itin qara rəngi və karandaşın altı tilli kəsiyi isə xassələrdir və bu xassələr qüllədən, itdən və karandaşdan asılı olmayaraq mövcud deyillər. Substansiyalar xassələrə malikdirlər və xassələr substansiyaların xassələri kimi mövcuddurlar. Xassələr substansiyadan kənarında hansısa müstəqil mövcudluğa malik deyillər.

Biz müxtəlif sarı predmetlərə baxa bilərik və «sarı» xassəsi barədə danışa bilərik. Bu, başqa obyektlər və onların xassələri üçün də mümkündür. Amma, Aristotələ görə, bu, "sarı" xassəsini müstəqil olaraq mövcud olan ideyaya çevirmir. "Sarı" xassəsi yalnız sarı şeylərdə mövcuddur, çünki sarı şeylər mövcuddurlar.

Uyğun olaraq, biz bizə məlum olan atlara baxa bilərik və onlar barədə bir at olaraq danışa bilərik. O zaman ki, biz ayrıca atlardan bütün fərdi və təsadüfi xassələri ayıraraq tullayıırıq, belə olduğu halda biz bütün atlar üçün xarakterik olanı saxlamış oluruq. Bu halda onların ala və ya qara olması, kök və ya ariq olması, sözbəxan və ya tərs

⁸¹ "Substantia" – yunan sözü olan "ousia"nın latın ekvivalentidir. Sonradan biz görəəcəyik ki, substansiya termini Dekart və Spinoza kimi başqa filosofların da təlimlərində mühüm rol oynamışdır. Amma onlar ona tamamilə başqa mənə vermişlər.

olması bir o qədər də mühüm deyildir. Bizim atın nə olduğunu düşündüyümüz zaman bütün bu xassələr qeyri-mühümdür. Lakin digər xassələr də vardır ki, at onlarsız at ola bilməz, məsələn, məməli olmaq və dırnaqlara malik olmaq xassələri. Belə xassələr mühüm adlanırlar - onlar substansiyaların verilmiş növünü- səciyyələndirəni ifadə edirlər. Mühüm və qeyri-mühüm xassələrin arasındakı fərqlərin köməyi ilə biz növ anlayışını irəli sürə bilərik. Məsələn, "at" növü atların malik olduqları mühüm xassələrdən ibarətdir.

Aristotel təsdiq edir ki, substansiya odur ki, o, həqiqətən də mövcuddur. Amma xassələr və növlər nisbi mövcudluğa malikdirlər, çünki onlar substansiyalarda və ya substansiyalarla (ayrıca şeylərlə) mövcuddurlar. Burada illüstrasiya olaraq belə bir sxem təqdim oluna bilər.

Qəhvəyi qapı / Qəhvəyi = ayrıca şey / xassələr və növlər = müstəqil mövcud olma / nisbi mövcud olma b.k.s.120

Bu mənada Aristotel ideyaları şeylərə «yükleyir», xassələri və növləri isə ayrıca şeylərdə mövcud olma ilə əlaqələndirir.

İlk baxışda Aristotel tərəfindən irəli sürülən fərq sadə və anlaşılıqlı görünür. Amma o zaman ki, biz ona daha yaxından baxırıq, o, tez bir zamanda mürəkkəbləşir. Əgər müstəqil olaraq mövcud olan ayrıca obyektə nisbi mövcudluğa malik olan bütün xassələr uzaqlaşdırılsa, belə halda onda nə qalmış olar?

Platon və Aristotel arasındakı münasibəti sxematik olaraq belə xarakterizə etmək olar.

Həm Platon, həm də Aristotel güman edirlər ki, konseptual sözlər (məsələn, "qırmızı", "dəyirmi" və i.a. kimi xassələrin adları və "at", "insan" və i.a. kimi növlərin adları) nəyinsə mövcud olduğunu göstərir. Amma Platon belə hesab edir ki, bu "nəsə" "ideyalardır", onlar hissi fenomenlər "arxasında" mövcuddurlar. Biz deyirik ki, bu stuldur və bu stul göydür, amma bunu görmək üçün, biz artıq "stul" ideyasına və "göy" ideyasına malik olmalıyıq. Məhz ideya bizə imkan verir ki, fenomenlərdə onların nə olduqlarını görək, məsələn, bir "stul" olaraq, "göy" olaraq. Əksinə, Aristotel təsdiq edir ki, bu "nəsə" - hissələrlə qavranılan hadisələrdə mövcud olan "formadır". Lakin bunu həddindən artıq hərfi mənada başa düşmək lazım deyildir. Aristotelin fikrinə görə, biz universalı və ya formanı yalnız zəkanın köməyi ilə dərk edə bilərik. Konkret at üçün nəyin unikal olduğundan abstraktlaşaraq, biz «at» ümumi formanı qavramaq iqtidarında oluruq. Lakin biz hissi olaraq konkret atı qavrayırıq, amma «at» forması isə konkret atda həqiqətən də mövcud olsa da, biz hissindən və xüsusidən yalnız mücərrədləşə bilərik.

Platona görə hissi təcrübə idrakin qeyri-mükəmməl formasıdır. Həqiqi idrak isə ideyaların dərk olunmasıdır. Və bu dərk olunma ideyalar dünyasının hissi dünyanın arxasında olmasını nəzərdə tutur.

Aristotel üçün hissi təcrübə, empiriklik daha çox müsbət mənaya malikdir. Mövcud olan və yeganə olaraq mövcud olan, hər şeydən öncə, - ayrı-ayrı şeylərdir (substansiyalardır). Amma biz təfəkkürün köməyi ilə bu şeylərdəki ümumi formaları ayıra bilmək iqtidarındayıq. Abstraktlaşmanın köməyi ilə biz şeylərdəki ümumi formaları dərk edirik. Başqa sözlə, hissi təcrübə və təfəkkür Platon üçün olduğundan fərqli olaraq Aristotel üçün daha artıq bir dərəcədə eyni hüquqludur⁸².

Demək olar ki, Aristotel müxtəlif nəzəri elmləri adi təcrübədən müxtəlif abstraktlaşma səviyyələri olaraq şərh etmişdir. Gündəlik həyatda biz maddi şeylərin bilavasitə hissi təcrübəsinə maliklik. Fizika ayrıca maddi şeylərin müxtəlif qeyri-mühüm xassələrindən abstraksiya olunur. Onun obyekt burada və indi mövcud olan konkret daş deyildir, bir fiziki obyekt kimi mövcud olan, müəyyən ağırlığa və hərəkətə malik olan daşdır. Riyaziyyat abstraktlaşmanın növbəti dərəcəsidir – bu, şeylərin maddi xassələrindən abstraktlaşmadır, burada şeylər yalnız həndəsi formalar və ya ədədlər kimi çıxış edirlər. Nəhayət, abstraktlaşmanın sonrakı gedişində biz metafizikaya gəlib çıxırıq, metafizika isə bütövlükdə universal prinsipləri və xassələri tədqiq edir.

Aristotel sanki hissi təcrübədən abstraktlaşma vasitəsi ilə "yuxarıya doğru" hərəkət edir. Platon isə əksinə, müəyyən mənada "yuxarıdan" başlayaraq, "aşağıya doğru", hisslərlə qavranılan dünyaya doğru hərəkət edir. Amma bu eniş ideyaların reallaşmasıdır. Biz, Platona görə, ideyalardan başlaya bilmərik. Bu müqəddəm şərt yalnız şeylərdə ideyaların varlığını dərk etmə vasitəsi ilə, yəni onların enişlə predmetləşməsi vasitəsilə dialektik olaraq "yuxarıya" çevrilir. Müəyyən və etibarlı olan - artıq əldə edilmiş ideyaların məhz dialektik dərkidir. Biz riyaziyyat, fizika və humanitar elmlər vasitəsi ilə "aşağıya", daha dəyişkən obyektlərə enirik, onların dərk olunması isə getdikcə daha etibarsız və qeyri-müəyyən olur. Heç kəs idraki müstəsna dərəcədə ideyalar dünyasından başlamır. Bizim hamımız ideyaların dərk yolunda bütün həyat boyu davam edən söylərimizdə "yuxarı" və "aşağı" arasında səyahət etməliyik.

⁸² Aristotel üçün idrak hissi təcrübədən başlanır. Amma, onun haqqında, məsələn, müxtəlif atların hissi qavranılması haqqında düşünərək, insan bütün ayrıca atlarda mövcud olan "at" formasını dərk edə bilər. Fəlsəfi idrak formalar haqqında düşüncənin nəticəsində mümkün olur.

Platonizm və aristotelizm arasında fərqlərin nəzərdən keçirilməsinə biz daha, universalialar haqqında mübahisəni şərh etdiyimiz zaman qayıdacağıq (Fəsil 6).

***Ontologiya və epistemologiya –
forma və materiya;
dörd səbəb***

Mövcudatın fundamental formaları haqqında fəlsəfi təlimlər, məsələn ideyalar haqqında təlim və ya substansiyalar və xassələr haqqında təlimlər ontologiyaya məxsusdur. İdrakın fundamental formaları haqqında təlimlər isə epistemologiyaya (idrak nəzəriyyəsinə) aiddir.

Aristotel üçün idraki prosesdə birinci addım ayrıca şeylərin bizim hisslərimiz tərəfindən qavrayışından ibarətdir. Növbəti addım təsadüfdən mühüm və ümumi olanın abstraktlaşma yolu ilə dərk olunmasıdır. Bunun ardınca qeyd edək ki, mühüm və ümumi olan tərifdə ifadə olunur, məsələn, "at"ın bir növ kimi tərifində. Əgər biz növün mühüm xassələrin tərifinə malikiksə, onda biz daha yüksək səviyyənin idrakına malikik, belə ki, indi onun obyektə dəyişməzdir və mühümdür. Deməli, Aristotel biliyin əldə edilməsini bir proses kimi nəzərdən keçirmişdir, bu proses hissi təcrübədən başlanır və abstraktlaşma prosesi kimi mahiyyətin dərk olunması ilə tamamlanır, bu isə mühüm və ümumi olanın aşkar edilməsinə aparıb çıxarır.

Aristotel məhz ayrı-ayrı şeylərin, substansiyanın müstəqil mövcudluğa malik olmasını təsdiq etsə də (onun ontologiyasının tezi), amma o, həmçinin belə hesab edir ki, bizim axtarmalı olduğumuz bilik mühüm və ümumi xassələr haqqındakı bilikdir (onun epistemologiyasının tezi).

Ayrıcanın idrakından ümumi və mühüm olanın idrakına keçiddən (özünəməxsus bir induksiya) sonra məntiqi olaraq ümumi əhəmiyyətə malik olan nəticələr (deduksiya) formasında mahiyyətin idrakı baş verir, bu isə digər həqiqi müddələrin əldə edilməsinə imkan yaradır. Əgər biz atın məməli olduğunu və Pepelin at olduğunu biliriksə, onda biz belə bir nəticə çıxara bilərik ki, Pepel məməlidir. Sillogistikanın ümumi əhəmiyyətə malik olan və zəruri olan nəticələr barədə təlim kimi işlənilmə xidməti Aristotelə məxsusdur.

1500-1600 illərdə yeni eksperimental elmin meydana çıxması ilə bağlı olaraq Aristotelin idrak nəzəriyyəsi əsaslı təhqidə məruz qaldı, çünki Aristotelin idrak nəzəriyyəsi ümuminin mahiyyətə tərif verməyə aparan induktiv formulirovkalarının və onlardan alınan deduktiv nəticələrin əhəmiyyətini vurğulayırdı. Lakin Aristotel belə

hesab etmirdi ki, bütün idrak ya ayrıca şeylərin hissi qavrayışının, ya da mahiyyətlərin induktiv dərkinin nəticəsidir. O, həmçinin bu iki idraki formanın hər ikisindən fərqli olan praktik müdrikləklə (*praksis* haqqında paraqrafa nəzər salın) və nə sübut, nə də təkzib olunmayanın bazis prinsiplərin (məsələn, ziddiyyət prinsipi kimi) dərki ilə bağlı da əməliyyat aparmışdır. Aşağıda biz idrakın bu iki spesifik formasını da təhlil edəcəyik, indi isə Aristotelin səy göstərdiyinə səy göstərək - mahiyyətin dərkinə nəzərdən keçirək.

Mahiyyətin dərək olunması yalnız müəyyən növə tərif vermənin statik biliyi deyildir. Hadisəni anlamaq üçün səbəbləri bilmək gərəkdir, həmin o səbəbləri ki, hadisəni indi olduğu kimi edirlər. Aristotel "səbəb" anlayışını (lat. - *causa*) indi başa düşüldüyündən də geniş mənada başa düşür. Aristotelin ontologiyasında bütün şeylərin fundamental xassələri və şeyləri indi olduqları kimi edən fundamental səbəblər nəzərdən keçirilir. Onun açar sözləri aşağıdakılardır:

1. *Substansiya*
2. *Forma / materiya*
3. *Dörd "səbəb"*
4. *həqiqi / potensial; dəyişiklik*
5. *Teologiya*

Hər bir ayrıca şey (substansiya) forma və materiyadan təşəkkül tapmışdır. Gil parçası müəyyən formaya malikdir və gil öz-özlüyündə materiyadır. Dulusçu bu gil parçasından fincan düzəldə bilər. Nəticədə, həmin bu (müəyyən formalı və materialı) gil parçası ayrılıqda daha zərif formaya malik olan yeni bir şey olacaqdır.

Gili fincana çevirmə - müəyyən formanın müəyyən materialla, gillə birləşməsidir. Forma bizə fincanın hansı növ şey olduğundan xəbər verir. Material odur ki, fincan nədən hazırlanmışdır. Amma fincan özü tərəfindən yaradılan nəsə bir şey deyildir. Onu duluzçu hazırlamışdır. Dulusçu onu hazırlamağa başlayarkən, fincanın öz təyinatına (məsələn, suyun saxlanması) uyğun gəlməkdən ötrə necə görünməli olması barədə müəyyən ideyaya malik idi. Dulusçu fincanı müəyyən çiy materialı emal edərək düzəltmişdir.

Aristotelin dörd səbəb haqqında təlimini bu sadə nümunədə illüstrasiya etmək mümkündür. Gil fincan dörd "səbəblə" və ya prinsiplə müəyyənləşir.1) Tamamlanmış fincan haqqında təsəvvür məqsəddir, fincanın yaradılması prosesi bu məqsədə nail olmaya yönəldilmişdir. Bu təsəvvür son səbəbdir (*causa finalis*). Teleoloji prinsip dəyişikliyin yaradıcı prosesinin məqsədyönlülüyündən ibarətdir.2) Dulusçunun çiy materialı məruz qoyduğu səy

hərəkətverici qüvvə və ya prosesin mənbəyidir. O, hərəkətverici səbəbdir (*causa efficiens*). Səbəbiyyət prinsipinin mənası ondadır ki, bu proses xarici mexaniki qüvvə ilə şərtlənmişdir. 3) Fincanın hazırladığı material onun maddi səbəbi (*causa materialis*) və ya maddi prinsipidir. Bu səbəb materiyyaya uyğun gəlir. 4) Nəhayət, bizim sərəncamımızda fincanın və gilin zamanın hər bir anında kəsb etdiyi konkret formalar vardır. Bu formalar onların malik olduqları xassələrdir. Formal səbəb və ya formal prinsip (*causa formalis*) də yuxarıda xatırlanan formalara uyğun gəlir.

Bu prinsiplərdən və ya səbəblərdən hər biri fəlsəfi diskussiyaların predmeti olmuşdur və olaraq da qalır. Formal prinsipin (səbəbin), necə başa düşülməsi məsələsi antik dövrdə Platon ideyaları barədə, Orta əsrlərdə universalizmalar barədə, bizim günlərdə isə nominalizm və realizm barədə mübahisələrin tərkib hissəsi olmuşdur.

Hərəkətverici və son səbəb arasındakı münasibətlərin nəzərdən keçirilməsi zamanı isə diskussiyalar xüsusən kəskin olmuşdur. İntibah zamanında çoxları teleoloji prinsiplərdən imtina etmişlər (causa finalis). Bizim günlərdə izahın kauzal və teleoloji sxemləri barədə sosial və humanitar elmlərdə baş alıb gedən mübahisələr ara vermir.

Digər problem sahəsi materiya anlayışı bağlıdır. Bir tərəfdən, materiya anlayışı altında materialı başa düşmək olar, məsələn gili, daşı və ya ağacı. Eyni material, məsələn, ağac parçası müxtəlif şeylər üçün – məsələn, stulun ayağı və ya çəkicin sapı üçün – materiya ola bilər. O, xarratın niyyətindən asılı olaraq müxtəlif formaları kəsb edə bilər. Biz həmçinin təsəvvür edə bilərik ki, stulun iki ayağı dəqiqliklə eynidir. Onlar eyni formaya malikdirlər. Formalar və ya xassələr ümumdür. İynələrin kütləvi istehsalı zamanı onların hamısı eyni kimi görünür. Onların hamısı eyni xassələrə - formaya, ölçüyə, rəngə və i.a. malikdir. Bununla belə onlar müxtəlif iynələrdir, eyni iynə deyildir, ona görə ki, hər bir iynə öz "materiyasına" malikdir. Məhz bu mənsubiyyət onları eyni deyil, müxtəlif şeylər edir. Bu, ona gətirib çıxarır ki, iynələr məkanda müxtəlif yerləri tuturlar - məsələn, bir-biri ilə yanaşıdırlar və bir neçə iynə heç bir zaman məkanda eyni yeri tutmur. Bu mənada materiya - "fərdiləşdirəndir", yəni hər hansı bir şeyi ayrıca şey edəndir. Materiya bu mənada (materia secunda) fərdiləşmə prinsipi kimi nəzərdən keçirilir.

Amma hər hansı bir formanı kəsb edincəyə qədər materiya necə idi? Biz formaya malik olmayan hər hansı bir şey barədə danışa və ya düşünə bilərikmi? Materiya bu mənada (materia prima) son dərəcə problematik anlayışdır.

Buna əlavə olaraq, Aristoteldən gələn ənənələrdə materiya adətən qadın başlanğıcı ilə, forma, formalaşdırıcı isə kişi başlanğıcı ilə əlaqələndirilir. Oxşar anlam çox zaman adi süürdə qeyri-aşkar bir şəkildə mövcuddur, məsələn, ana torpaq passiv material kimi nəzərdən keçirilir, torpaq o zaman məhsuldar olur ki, əkinçi onu sumlayır və toxum səpir.

Biz dörd səbəbi və ya prinsipi sənətkar işinin nümunəsində illüstrasiya etdik. Bu, tamamilə Aristotel ruhundadır, onun düşüncələri çox zaman müxtəlif sənətlər üçün səciyyəvi olan yaradıcı proseslərin analizinə əsaslanırdı. Aristotel eyni zamanda bundan biologiyada çıxış nöqtəsi olaraq istifadə etmişdir⁸³.

Dörd səbəb istənilən şeyə xasdır. O zaman ki, canlı orqanizmlər (məsələn qızılqüllər və pişiklər) özlərini öz inkişaflarının nəticəsi kimi yaradırlar, son səbəb və hərəkətverici səbəb demək olar ki, müəyyən mənada şeylərin öz daxilindədir. Onlar məqsədə və hərəkətverici qüvvəyə məsələn duluzçu tərəfindən olduğu kimi xarici təsir nəticəsində deyil, özlüyündə malikdirlər. Burada biz təbiət və insani fəaliyyət (mədəniyyət) arasındakı fərqlə rastlaşırıq. Təbii şeylər, insan tərəfindən yaradılmışların əksinə olaraq dörd səbəbə və ya prinsipə, özlüyündə malikdirlər.

Amma, heç də bütün təbii şeylər belə deyillər. Cansız şeylər, məsələn, daş və su inkişafı xarakterizə olunmur. Onlara münasibətdə son səbəb barədə danışmaq kifayət qədər problematiktir.

Amma, Aristotelin "təbii" və "məcburi" adlanan hərəkətlər barədə təlimi son səbəbləri qeyri-üzvi təbiətlə əlaqələndirməyə imkan verir. Hər şeydən öncə qeyd etmək lazımdır ki, Aristotel dəyişikliklərin dörd tipini irəli sürmüşdür. 1) Substansial dəyişikliklər substansiyaların (şeylərin) yaranması və yox olması ilə əlaqədardır. Nümunə üçün atın doğuluşunu və ölümünü götürmək olar. 2) Keyfiyyət dəyişiklikləri substansiyanın (şeyin) xassələrinin dəyişiklikləri ilə bağlıdır. Nümunə üçün yarpağın yaşılardan sarıya çevrilməsini götürmək olar. 3) Kəmiyyət dəyişiklikləri onunla bağlıdır ki, substansiyalar (şeylər) daha böyük (və ya daha kiçik) ölçülü xassələrə malik olmağa başlayırlar. Deyək ki, pişik daha ağır və daha kök və ya daha yüngül və daha arıq olur. 4) Məkan dəyişiklikləri substansiyanın (şeyin) məkanda öz yerini dəyişməsi ilə bağlıdır. Onlar o zaman baş verirlər ki, məsələn daş yerə düşür və ya ox hədəfə yönəldilir.

⁸³ Yunan polisində sənətlərin və kənd təsərrüfatının aparıcı mövqeyi ilə müqayisə edin.

Təbii və məcburi hərəkətlər haqqında təlim dəyişikliklərin sonuncu tipinə aiddir. O, belə bir gümandan çıxış edir ki, hər bir şey dörd elementdən ibarətdir: oddan, havadan, sudan və torpaqdan. Bunlardan ilk ikisi "yuxarıya" qalxmağa (od havaya nisbətən daha çox səy göstərir), qalan ikisi isə "aşağıya etməyə" (torpaq sudan daha çox səy göstərir) çalışırlar. Müxtəlif şeylər elementlərin qeyri-münasib miqdarından təşəkkül tapmışlar. Deməli, özlərində daha çox torpağı daşıyan şeylər təbii olaraq "aşağıya" üz tuturlar. İçərilərində havanın üstünlük təşkil etdiyi şeylər içərilərində torpağın üstünlük təşkil etdiyi şeylərə nisbətən təbii olaraq yuxarıda olacaqlar. İçərilərində odun üstünlük təşkil etdiyi şeylər yuxarıya üz tutacaqlar, onların altında isə içərilərində havanın üstünlük təşkil etdiyi şeylər yerləşəcəkdir. Bu, o deməkdir, ki, məsələn, ayrıca şeylərin yerə düşməsi onların "öz təbii yerinə meyl" ilə izah olunur, bu meyl isə onlarda dörd elementin münasibəti ilə müəyyənləşir. Beləliklə, düşmə hərəkəti son səbəbin köməyi ilə izah olunur.

Dörd səbəbdən istifadə edərək, demək olar ki, şeyin təbii yeri onun son səbəbidir, şeyin ağırlığı onun hərəkətverici səbəbidir, onun təbii yerinə aparıcı yol formal səbəbdir və şeyin hazırlandığı material onun maddi səbəbidir.

O zaman ki, biz oxu horizontal istiqamətdə buraxırıq, o, öncə horizontal olaraq hərəkət edir, sonra tədricən aşağı enməyə başlayır və bucaq altında yerə düşür. Ox yaydan buraxıldığı zaman birbaşa olaraq yerə düşür. Oxa onun "təbii" hərəkətindən, yəni birbaşa yerə düşmədən fərqli bir hərəkət, yəni müəyyən istiqamətdə hərəkət verilmişdir. Yaydan buraxılmış ox o istiqamətdə hərəkət etməyə "məcburdur" ki, onun ondan başqa bir seçimi yoxdur. Aristotelin "məcburi" hərəkət barədə təliminin məğzi elə bundadır.

Oxşar hadisələri İntibahdan başlayaraq başqa cür izah edirlər, bu izah zamanı son təbii səbəblər haqqında təsəvvürlə yanaşı, həm də "təbii" və "məcburi" hərəkət anlayışlarını da rədd edirlər (Qaliley).

Aristotel astronomiyada dünyanın yuxarı və aşağı sferalarını fərqləndirmişdir. "Təbii" və "məcburi" hərəkətlər haqqında təlim dünyanın Yerə yaxın olan hissəsinə ("ayaltı dünya"ya) tətbiq olunmuşdur. Ulduzlar və planetlər yuxarı sferaya məxsusdurlar, hərəkət burada mükəmməl çevrələr üzrə və daimi sürətlə həyata keçirilir. Aristotelin astronomiyası üç fundamental hipotezdən çıxış edir. 1) dünya yuxarı və aşağı sferalara bölünmüşdür, bunlardan da hər birinə hərəkətin spesifik qanunları xasdır. 2) Yuxarı sferada hərəkət dairəvidir. 3) Göy cisimləri çevrələr üzrə daimi sürətlə hərəkət edirlər. Bundan da daha çox deyilsə, dünya bir son olaraq başa düşülürdü. Bütün bu müddəalar dünyanın Ptolemey (akme 127-145-ci illər)

(baxın. Fəsilələr 5-6) mənzərəsi adlanan sistemə daxil olmuşdur, bu sistem isə Yeni dövrə qədər, Kopernik, Kepler və başqaları tərəfindən tənqidi olaraq nəzərdən keçirilincəyə qədər aparıcı mövqə tutmuşdur. Yeni mexanika (Qaliley, Nyuton) Yer üzərində hərəkətlə bağlı Aristotel anlamını təkzib etdiyi kimi, yeni astronomiya (Kopernik, Kepler, Nyuton) da göstərilən üç müddəanı təkzib etmişdir. Yeni baxışlara görə, bütün dünya eyni qanunlara tabedir. Göy cisimləri sonsuz kainatda dəyişkən sürətlə elliptik orbitlər üzrə hərəkət edir.

Aristotel tərəfindən formanın və materiyanın fərqləndirilməsi aktualın və potensialın qarşı-qarşıya qoyulması ilə sıx bağlıdır. Toxum burada və indi (aktual olaraq) yalnız toxumdur, amma o, məsələn, ağac olmaq təbii qabiliyyətini (potensialını) özündə daşıyır. Toxumun özündə daşdığı qabiliyyətlər reallaşır. Potensial olan aktuallaşır.

Aristotel bu (bioloji) baxışı hər bir şey üçün ümumiləşdirir. Bütün ayrı-ayrı şeylər onlara xas olan potensial və aktual vəziyyətlər arasında gərginlik halındadırlar. Hər bir şey öz potensialını aktuallaşdırmağa çalışır. Burada Aristotel miletlilərdən və atomistlərdən fərqli olaraq, dəyişikliyin bioloji izahını təklif edir. Dəyişiklik potensiallığın aktuallaşmasıdır.

Dəyişikliklərin izahı zamanı yoxluğun problematik anlayışından qaçmaq Aristotelə müəyyən mənada nəsib olur. Dəyişiklik varlıq və yoxluq arasında tərəddüd kimi nəzərdən keçirilmir. Törətmə heç nədən (*ex nihilo*) yaratma deyildir. Bioloji inkişaf və sənətkar fəaliyyəti ilə bağlı olan dəyişikliklər mövcud qabiliyyətlərin reallaşmasını özünə ehtiva edir. Mümkün varlıq bir potensial olaraq mövcuddur.

Aktualın və potensialın qarşılıqlı münasibətləri haqqında təlimdən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, Platon üçün olduğu kimi Aristotel üçün də həqiqi olan hazırda mövcud olanla eyni deyildir. (Bu, "gerçəyin "pozitiv", yəni hazırda mövcud olan kimi" pozitivist anlamına ziddir). Aristotel üçün həqiqi olan odur ki, aktuallaşmağa çalışır. İstisnayı xalis aktualıq təşkil edir, xalis aktualıq - potensiallıqsız və aktuallaşma olmadan da gerçəkdir. Həqiqi olmaq - aktuallaşmaya qabil olmaq deməkdir. Bunun təsiri ilə, həqiqi dərin dinamik gərginliyə malik olur. Elə buna görə də, gerçəkliyin tədqiqi – mövcud faktların registrasiyasına və sintezinə aid edilə bilməz. O, həmçinin əsas dinamik aktuallaşma prosesinin axtarılmasını da özündə ehtiva etməlidir. Bunun sayəsində fəlsəfə hazırda faktiki olaraq mövcud olanı əslində həqiqi olanın dərk olunması nöqtəyindən nəzərdən tənqidi etməyə qabil olur.

Beləliklə, dünya, Aristotelə görə iyerarxik olaraq qurulmuşdur.

Xalis aktuallıq

İnsan

b.k.s.127

Heyvan

Bitki

Qeyri-canlı şeylər (daşlar, torpaq)

Xalis potensiallıq (xalis materiya)

Qeyri-canlı şeylər (daşlar, torpaq və i.a.) aşağıda yerləşir. Bitkilər mövcud olmanın daha yüksək formasına malikdirlər. Onlar reproduktiv və vegetativ ruha (ruh yunanca, *psyche* = həyati prinsip) malikdirlər - onlar çoxalır və qidalanırlar. Heyvanlar yuxarı səviyyədədirlər, onlar çoxalma və qidalanma qabiliyyətləri ilə yanaşı hiss edən ruha (onlar hiss edirlər) və "hərəkətverici" ruha (onlar yerlərini dəyişirlər: qaçır, üzür, uçur) da malikdirlər. Ən yuxarıda insan dayanır, insan vegetativ, reproduktiv, hiss edən və "hərəkətverici" ruhdan başqa zəka qabiliyyətinə də malikdir. Zəka sözün geniş mənasında yalnız insana xas olan "ruh"dur (*psyche logike, psyche noetike*). İnsan zəkali heyvandır (canlıdır)⁸⁴. Lakin zəka insani formadır, bu, elə bir formadır ki, insanın heyvani formalarını (çoxalma, qidalanma, hiss etmə, hərəkət qabiliyyətini) elə dəyişir ki, onlar spesifik insani forma üçün, yəni zəka (yunanca, *nous*) üçün material olurlar. İnsanda onun heyvani formaları zəka tərəfindən sanki nəcibləşdirilir⁸⁵.

⁸⁴ *Bitkilərdə, heyvanlarda və insanlarda qidalanmanın və artımın, hissini, yerdəyişmənin və zəkanın həyati prinsiplərinə əsaslanan Aristotel fərqləndirilməsini istehsalçıların, müdafiə edənlərin və fikirləşənlərin Platon tərəfindən verilmiş fərqləndirilmə ilə müqayisə edin.*

⁸⁵ *Biz bəzi hadisələrin "həddindən artıq qiymətləndirilməsi" və "lazımı qədər qiymətləndirilməməsi" barədə danışa bilərik. İnsani xassələrin heyvanlara aid edilməsi heyvanların həddindən artıq qiymətləndirilməsi demək olardı. Bu, bizim nağıllarda və təmsillərdə etdiklərimizdir, burada, məsələn, tülkü və ayı bir-biri ilə danışır. Nitq qabiliyyəti rəşional həyati prinsiplə bağlıdır ki, bu prinsip də heyvanlar deyil, insanlar malikdirlər. Elə buna görə də, bizim nağıllarda və təmsillərdə danışdıqlarımız həqiqi deyildir. Amma əgər insana yalnız heyvani xassələr aid edilsə, bu insanların lazımı qədər qiymətləndirilməməsi demək olardı. İnsanların belə bir xarakteristikası müəyyən ölçüdə düzgündür, çünki insanlar heyvanların bütün həyati prinsiplərinə malikdirlər, amma belə bir xarakteristika müəyyən mənada kifayət deyildir. Animizm, yəni mənəvi xassələrin, məsələn, daşlara və ağaclara şamil edilməsi bizim zəmanədə həddindən artıq qiymətləndirmənin o qədər də çox yayılmış forması deyildir. Amma, digər tərəfdən, adamların müstəsna dərəcədə insani həyati prinsiplərdən "aşağı olan" olan həyati*

Bu sırada insan maddi mövcudluğa malik olan sonuncu məxluqatdır. Aristotel özünün iyerarxik olaraq qurduğu dünyasında ən yuxarı pilləni ilk prinsip (ilk forma) olan Tanrı üçün ayırır, Tanrı hər cür potensiallıqdan və deməli, həm də hərəkətdən məhrum olan xalis aktualıqdır. Tanrı öz özü ilə də sükunət vəziyyətindədir. Beləliklə, Aristotelin metafizikası teologiya ilə, ali varlıq haqqında təlimlə tamamlanır. O, şəxsləndirilməmiş Tanrıdır. Aristotel ali varlığı "hərəkətsiz hərəkətverən" olaraq başa düşür, o, sükunət vəziyyətindədir (heç bir potensiallığı olmayan xalis aktualıqdır) və bunun sayəsində də qalan hər bir şeyin son məqsədidir (yunanca, *telos*). Hərəkətsiz hərəkətverən qalan hər bir şeyi hərəkətə gətirir (hər bir şeyi ona xas olan üsulla və müəyyən zaman ərzində). Bu, iyerarxik olaraq anlaşılan dünyanın aşağısında xalis materiya (potensiallıq) yer alır, xalis materiya mahiyyətin "xaricində duran"dır ki, onu da biz təəvvür edə bilmirik, belə ki, o, aktuallığa (aktual xassələrə) malik deyildir.

Aristotelin iyerarxik dünyasında hər bir şey ona xas olan imkanları (potensiallığı) ən yaxşı bir qaydada reallaşdırmağa çalışır. Hər bir şeyin məqsədi (*telos*) elə bundadır. Hər bir şey "ali"nin təşnəsidir. Bu mənada şeyin potensiallığının aktuallaşması teleolojidir. Bu yanğı və dəyişikliklər vasitəsi ilə bu reallaşma hər bir şeyə xasdır. Amma hər bir növ dünyada öz yerinə malikdir (Darvinlə müqayisə edin, Fəsil 23).

Bu dünyagörüş böyük bir təsirə malik olmuşdur və digər amillərlə yanaşı bəzi xristian filosofları tərəfindən qəbul edilmişdir (məsələn, XIII əsrdə Foma Akvinalı tərəfindən).

Aristotel və ekologiya

Xarakterik bir haldır ki, Aristotel üçün çıxış nöqtəsi olaraq çox zaman Demokritdə olduğu kimi ölü təbiət deyil, canlı təbiət xidmət edir. Bununla əlaqədar olaraq izahın iki modeli arasında seçim barədə danışmaq olar. Onlardan biri anlayışlarını canlı orqanizmlərin tədqiqindən, digəri isə cansız təbiətin tədqiqindən götürür. Demokrit hər bir şeyi mexaniki, qeyri-üzvi anlayışların və qanunların köməyi ilə izah etməyə çalışır: "bilyard daşları" modeli. Son nəticədə o, bioloji

prinsiplər planında nəzərdən keçirilməsi ("naturalist reduksiya") adamların lazımınca qiymətləndirilməməsinin o qədər də nadir forması deyildir ("insanlar mahiyyət etibarilə yalnız fizioloji orqanizm olmaqdan heç də artıq deyillər"). Lakin insanların düzgün qiymətləndirilməsi nədədir? Bu, mürəkkəb diskussion problem olmuşdur və olmaqda da qalır.

(və sosial) fenomenlərin izahı problemi ilə rastlaşır. Aristotel isə hər bir şeyi bioloji, orqanik kateqoriyaların vasitəsi ilə izah etməyə səy edir: "orqanik" model. Elə buna görə də, o, daşlar və hava da daxil olmaqla bütün şeylər haqqında deyir ki, onlar öz "təbii yerlərinə" malikdirlər və öz təbii məqsədlərini "axtarırlar"⁸⁶.

Görünür, demək olar ki, Aristotel üçün çıxış nöqtəsi olaraq əməl anlayışı, Demokrit üçün isə hadisə anlayışı ön plana çıxır. Hadisə təbiətdə baş verən elə bir vəqədir ki, onu biz müşahidələrin köməyi ilə və onun mexaniki səbəbiyyət qanunlarının üzə çıxarılması məqsədi ilə öyrənirik. Əməl - sosial fenomendir, o, onu düşünərək yerinə yetirən şəxsi, yəni nə etdiyini bu və ya digər dərəcədə dərk edən şəxsi nəzərdə tutur. Aristotelin səbəbiyyət nəzəriyyəsi "məqsədyönlü" əməllərin anlaşılması üçün xüsusən yararlıdır. Amma təbii hadisələr Aristotelin bu nəzəriyyəsinin kontekstinə pis yatmıdır. Lakin Demokrit kimi filosoflar hadisələrdən başlayır və əməllə, niyyətlə, subyektlə və intersubektivliklə bağlı olan sosial hadisələrin izahı zamanı çətinliklərlə qarşılaşırlar. Elə buna görə də, İntibah dövründən sonra öz işini hadisələrdən (onlar təbii-elmi planda başa düşülür) başlayan mütəfəkkirlər reallığın sosial tərəfinin izahı zamanı mütəmadi olaraq problemlərlə qarşılaşmışlar. On doqquzuncu əsrdə sosial elmlərin formalaşmasından (Kont, Marks, Mill və Tokvil) sonra onların əsas problemləri daimi olaraq əməllərin və hadisələrin qarşı-qarşıya qoyulmasından yaranan kolliziyalar sahəsində olmuşdur.

Aristotel üçün təbiətin fəlsəfəsi⁸⁷ müəyyən mənada bizim hislərlə qavradığımız təbiətin təsviridir. O, hiss olunan təbiətə aid olan ümumi anlayışlarla, yəni torpaq, su, hava və od, "yuxarı" və "aşağı" və i.a. kimi bazis elementləri ilə mühakimə yürüdüür⁸⁸. Başqa sözlə,

⁸⁶ Bu, onun ifadə üsuludur ki, bizim konseptual terminlər bitkilərin və heyvanların təsviri üçün yaxşıdır, amma cansız şeylərin təsviri üçün isə bir o qədər də uğurlu deyildir. Beləliklə, Aristotel və Demokrit təbiətin monist fəlsəfəsinin iki alternativini təmsil edirlər. (Öz tərəfindən, Dekart orqanikin və qeyri-orqanikin qarşı-qarşıya qoyulması ilə uzlaşmayan bir fərq üzərində qurulan dualist fəlsəfəni təklif etdi.

⁸⁷ Təbiətin bu fəlsəfəsi "fizika", yəni physis və ya təbiət haqqında təlim adlandırılırdı. Belə ki, Aristotelin ilk fəlsəfəyə həsr olunmuş əsərləri təbiətin fəlsəfəsi üzrə əsərlərdən (fizikadan) sonra yerləşdirilmişdi və ilk fəlsəfə metafizika (meta ta physica – yəni fizikadan ("fiziki" əsərlərdən, fizikadan sonra gələn)) adlandırılmışdı.

⁸⁸ Aristotelin təbiət fəlsəfəsi demək olar ki, təbiətin anlaşılmasına olan insani maraqdan doğmuşdur, bu isə Yeni dövr alimlərinin mövqeyinə əks idi, Yeni dövr alimləri bunun əksinə olaraq təbiət üzərində hökmranlıqdan maraqlı

Aristotel üçün təbiətin fəlsəfəsi fizika ilə deyil, ekologiya ilə müəyyənləşir. O, güman edir ki, həyatın öz təbii funksiyalarına və məhdudiyətlərinə malik olan müxtəlif formaları və müxtəlif həyati prinsiplər mövcuddur ki, heç bir məxluqat onlara heç bir zərər yetirmədən onları poza bilməz.

Təbiətin fəlsəfəsinin və təbiət haqqında elmin idrak və hökmranlıq maraqları əsasında fərqləndirilməsi, şübhəsiz ki, mühümdür. O, eyni zamanda belə bir problemi də aşkar bir şəkildə göstərir. Hər şeydən əlavə, ayrıca alimin şəxsi marağını kollektiv fəaliyyətin bir nəticəsi olaraq meydana çıxan elmi tədqiqatın arxasında gizlənən ictimai mənafeəndə fərqləndirmək olar. Belə güman etmək qəribə olardı ki, Nyuton təbiət üzərində hakimiyyətə sahib olmaqda şəxsən maraqlı idi. Belə bir maraq çətin ki, onun hərəkətverici qüvvəsi ola bilsin və öz etdiyinə bəraət qazandırmaq üçün onun belə bir marağa istinad etməsi də az ehtimallıdır. Bu mənada təbiət üzərində hökmranlıq marağı ictimai qüvvələrə aiddir. O, bizim zamanədə əhəmiyyətli dərəcədə güclənmişdir və mümkündür ki, o, əvvəllər əhəmiyyətli dərəcədə zəif idi.

Əgər dünyaya Demokrit ruhunda, mexaniki dünyaənlam baxımından nəzər salınsa, onda həyatın ali formalarının məhvinə gətirə bilən ekoloji böhran müəyyən mənada şeylərin fundamental nizamının pozulması olmayacaqdır. Yalnız kəmiyyət xassələrinə malik olan maddi hissəciklər ekoloji sarsıntılardan sonra da boşluqda öz mexaniki hərəkətlərini davam etdirəcəklər. Bu mənada təbiətin anlaşılması üçün Demokrit tərəfindən istifadə olunan kateqoriyalar ekoloji olaraq neytraldır və deməli, praktik nöqtəyi-nəzərdən də qeyri-adekvatdır.

Ekoloji məqam mexaniki atomizmə insani dəyərlər və keyfiyyətin qavrayışı kimi subyektiv kateqoriyaların əlavə olunması yolu ilə də ifadə oluna bilməz⁸⁹. Səbəb ondadır ki, ekosistemdə baş verən ekoloji böhran Yerdəki destruktiv dəyişiklikləri nəzərdə tutur,

idilər. Sonuncu məqsədə nail olmaq üçün hipotetik-deduktiv metod və abstrakt riyazi anlayışlar daha effektiv oldu. (Müqayisə edin. Fəsil 7).

⁸⁹ *Təbiətin mexaniki anlamı insanı hisslərlə qavranılan dünyanın keyfiyyət tərəfi ilə yalnız yanlış bir qaydada bağlanmışdır. O, eyni zamanda insanın təbiət üzərində hökmranlıq imkanını da irəli sürür. Düşünən varlıqla (res cogitans) və məkani varlıq (res extensa) arasında Dekart tərəfindən göstərilən fərq cəmiyyətin belə bir anlamı ilə müəyyən paralel malikdir ki, bütün mövcudat gəlirini hesablayan subyektə və çiy materiala bölünmüşdür. Sonuncunun qismində heyvanlar, daşlar və insani varlıqlar çıxış edirlər – onların hamısı özünün intellekti sayəsində onlardan istifadə edən və onları öz nəzarəti altında saxlaya bilən subyekt üçün obyektəldir.*

həttə əgər insan mövcud olmasa belə. (Məgər təbabətdə xəstə və sağlam arasındakı fərq canlı varlığın özündə deyilmi, fizikaya isə belə fərq məlum deyildir).

Buna görə də, təbiətin elə bir fəlsəfəsi zəruridir ki, onun kateqoriyaları daha çox ekoloji məqamı anlamaq üçün yararlı olsun. İnsan ekoloji proseslərdə iştirak etdiyi üçün bu fəlsəfə həm insan üçün, həm də təbiət üçün yer ayrımalıdır.

İlk yunan filosofları təbiəti bir bütöv, *physis* kimi nəzərdən keçirirdilər, insan burada təbii olaraq verilmiş qarşılıqlı əlaqələrin tərkib hissəsi idi. Beləliklə, yunan naturfilosofları üçün təbiətin ekoloji fəlsəfəsi fiziologiya (physiology), təbiətdə bir bütöv olaraq qarşılıqlı əlaqələr haqqında təlim idi. *Physis* funksional totallıqdır, burada hər bir şey məqsədinə uyğun olaraq öz funksiyasını yerinə yetirir. Təbii funksiyalar sərhədlərindən kənara çıxma nizamsızlığa, xaosa apara bilən təkəbbürdür (*hybris*). Şeyə onun təbii məkanında təbii olaraq xas olan atributların harmonik reallaşması həm təbiətdə, həm də cəmiyyətdə düzgündür. Təbii son sərhədlər daxilində həyatın müxtəlif formaları ilə mühit arasındakı düzgün qarşılıqlı təsir məhdud və harmonik bütöv olaraq kosmosu, kainatı təşkil edir.

Xatırlatmaq olar ki, bu gün suda, havada və torpaqda çirklənmə baş verir, enerji mənbəyi olaraq isə son nəticədə Günəş çıxış edir. Məhz od, hava, su və torpaq Aristotel və bir çox digər yunan naturfilosofları üçün bazis elementləri idi. Aristotel üçün hər bir şey öz təbii məkanına malik idi. Çirklənmə "öz yerinə" uyğunsuzluq deməkdir, bu zaman şeylər o mühitdədirlər ki, burada olmamalıdırlar. Bu mənada Demokritin "atomistik" kainatında çirklənmə mövcud deyildir.

Aristotel, Demokritin əksinə olaraq, cüt anlayışlardan, məsələn, yuxarı və aşağı, quru və nəm, isti və soyuq anlayışlarından istifadə etmişdir. Səhra, tundra və rütubətli meşə arasındakı fərqlər ekoloji olaraq vacibdir. Amma mexaniki dünyaaanlamada onlar bu kontekstdə çıxış etmir. Bu, canlı və cansız arasındakı, canlı varlıqlara xas olan müxtəlif həyatı prinsiplər arasındakı fərqlərə də aiddir. Bu, bitkilər üçün - qidalanma, inkişaf və çoxalma qabiliyyəti, heyvanlar üçün – əlavə olaraq həm də hərəkət və hiss etmə qabiliyyəti, insanlar üçün isə, bütün bunlardan başqa, həm də təfəkkür qabiliyyətidir.

Beləliklə, ekologiya, yəqin ki, təbiətin Qaliley və Nyuton ruhunda anlaşılan mexaniki-atomistik mənzərəsi hədlərindən kənarda qalır. Amma o, təbiətin Aristoteldə və başqa yunan filosoflarında aşkar edilə bilən fəlsəfəsinə yaxındır. Bizim zəmanədə Aristotələ və ona yaxın filosoflara müraciət iki məqsədi nəzərdə tutur. Bunlardan birincisi – təbiətin və təbiətə münasibətdə bizim tutmalı olduğumuz

mövqenin daha yaxşı anlaşılması üçün kateqoriyaların tapılmasıdır (yəni, özünü üzvi bütövün daxilində sonlu məxluqat kimi dərk etmədir). İkincisi isə – ekoloji olaraq əsaslandırılmış siyasi perspektivin axtarışıdır. O, artmaqda olan böyük istehsal və istehlak cəmiyyətinin deyil, məsələn, "eko-siyasi", lokal, özünü qoruyub saxlaya bilən və özünü idarə edə bilən cəmiyyətin, polisın, ideali ilə bağlı ola bilər⁹⁰.

"Praksis" – ağıllı əməllərdir

Görək, göstərilən ontoloji və epistemoloji görüşlər insanın və cəmiyyətin Aristotel tərəfindən anlaşılmasında hansı qaydada ifadə olunmuşdur. Bundan daha öncə isə idrakin müxtəlif formalarının (deməli, həm də elmi fənlərin) Aristotel tərəfindən verilən təsnifatına nəzər salaq.

Dialektik Platon biliyin müxtəlif formaları və onların problem sahələri arasındakı əlaqələrlə o qədər məşğuldur ki, ideyalar haqqında təlimlə dövlət haqqında təlim, etika, estetika və i.a. arasında kəskin sərhəd qoymurdu. Analitik Aristotel isə müxtəlif elmi fənləri fərqləndirməyə səy edir. O, nəzəri, praktik və poetik fənlər arasındakı fərqi göstərir (nəzəriyyə - *theoria*, praksis - *praxis* və poyezis - *poiesis*), bu fənlər biliklə (epistema- epistema), praktik müdrikləklə (*phronesis- fronezis*), incəsənət və ya texniki bacarıqla (*techn- texne*) bağlıdır:

Nəzəri fənlərin məqsədi həqiqətin dərk edilməsidir. Aristotel üç nəzəri fənni xatırladır: naturfəlsəfəni, riyaziyyatı və metafizikanı. Naturfəlsəfə hissələrlə qavranılan və dəyişkən şeylərin idrak yollarını axtarır. Riyaziyyat dəyişməz, kəmiyyət təsvirinə yatkın olan xassələri dərk etməyə çalışır. Nəhayət, metafizika dəyişməz formaları o ölçüdə dərk etməyə səy edir ki, onlar bu ölçüdə müstəqil mövcudluğa malikdirlər. Naturfəlsəfədən riyaziyyat vasitəsi ilə metafizikaya keçid zamanı abstraksiya səviyyəsinin yüksəlişi baş verir. (Aristotel

⁹⁰ *Ekoloji müvazinət situasinyaında Aristotelin təbiət fəlsəfəsi, görünür ki, ətraf mühitlə harmoniya ideyasına yaxşı cavab verir. Lakin müasir situasiya insanın ekoloji sistemlərə intensiv müdaxiləsi ilə səciyyələnilir. Elə buna görə də, bu fəlsəfəyə insani əməyin bir tarixi proses olaraq fəlsəfəsi əlavə edilməlidir, insanlar və təbiət burada bir-birlərinə qarşılıqlı olaraq təsir göstərirlər və son nəticədə bir-birlərinə zərər verirlər. Bununla əlaqədar Hegel və Marks özlərinin təbiəti antimexanist, dialektik anlamları ilə maraq kəsb edirlər, onlar belə hesab edirdilər ki, tarixi sıçrayışlar insanın əmək fəaliyyətinin təbii hadisələrə müdaxiləsi ilə şərtlənir.*

naturfəlsəfə barədə deyil, "fizika", barədə danışır. Lakin biz müasir təbiətşünaslığın və Aristotel "fizika"sının fərqləndirilməsi üçün burada "naturfəlsəfə" barədə danışacağıq. Onun məqsədi təbii hadisələr üzərində nəzarət deyildir, təbiətin fundamental xüsusiyyətlərinin anlaşılmasıdır.

Praktik fənlərin məqsədi etik kompetensiyanın əldə edilməsinə əsaslanan müdrikliyin, zəkali əməllərin təmin olunmasıdır. O, (fronezis) yalnız şəxsi təcrübənin köməyi ilə, təcrübəli insanlarla, sosial situasiyanı fərqləndirə bilənlərlə və bu situasiyalara necə münasibət göstərmək lazım olduğunu bilənlərlə ünsiyyətin gedişində əldə oluna bilər. Etik kompetensiya – hissi təcrübədən fərqli bir təcrübə növüdür. O, elə bir təcrübədir ki, onu hər bir kəs ictimai həyatı qiymətləndirmək qabiliyyətini formalaşdırmaqdan ötrü şəxsən əldə etməlidir. Elə buna görə də, biz "gizli şəxsi bilik" barədə o mənada danışa bilərik ki, bu "bilik" subyektin şəxsi təcrübəsindən ayrılmazdır. (Son zamanlar oxşar problemlər həm bir hermenevtik ənənə olaraq, həm də sonrakı Vitgenşteynin əsərlərinə əsaslanan ənənə çərçivəsində müzakirə olunur.)

Maraqlıdır ki, Aristotel siyasəti və etikanı "praktik" fənlərə aid edir. Siyasətə münasibətdə bu, o deməkdir ki, o, özünü siyasətin müstəsna dərəcədə hakimiyyət uğrunda mübarizə kimi anlamından uzaq tutur (Makiavellidən başlayaraq inkişaf edən real siyasət (realpolitik) konsepsiyası ilə müqayisə edin.). Siyasət açıq və mövhumatdan azad olan bir qarşılıqlı təsir forması olmalıdır. İnsanlar bu qarşılıqlı təsirin gedişatında bir-birini qarşılıqlı olaraq formalaşdırır və maarifləndirirlər və həmçinin ədalətli və daha yaxşı qərarlara nail olmaq üçün çalışırlar. Arend (Hannah Arendt, 1906-1975), Habermas (Jurgen Habermas, 1929) və digərləri bu müddəanı müasir siyasətin mənalandırılmasına tətbiq edirlər.

Etikaya münasibətdə isə bu, o deməkdir ki, Aristotel etik kompetensiyanın əldə edilmə zərurətini və əhəmiyyətini vurğulayır. Sonradan biz görəəcəyik ki, bir sıra tədqiqatçılar etikanı universal etik prinsiplərin (Kantın qəti imperativinə oxşar olaraq) əsaslandırılması problematikasına aid edirlər. Eyni zamanda digərlər etikanı faydanın və vəzifələrin ədalətli bölgüsü nöqtəyi-nəzərindən şərh edirlər (məsələn utilitarizminin Bentama bənzər tərəfdarlarına oxşar olaraq). Aristotelin "praksis" anlayışı göstərir ki, o, da həmçinin bir etik olaraq etik mühakimə qabiliyyətinin formalaşdırma zərurətini nəzərdə tutur, bu qabiliyyət isə normaların nəzəri əsaslandırılması (və ya tənqidi) yolu ilə əldə edilə bilməz. Bu, fərdin başqaları ilə bir cəmiyyətdə tərbiyə olunmasını nəzərdə tutur.

Poetik fənlərin məqsədi – əvvəllər mövcud olmayanın yaradılmasıdır. Bu fənlər yaradıcıdır (poetikdir). Yeninin doğuluşu bədii yaradıcılığın gedişində baş verə bilər. Elə buna görə də, bu fənlərə poeziya və ritorika aiddir. Amma bu, texniki istehsalın gedişində də baş verə bilər. Aristotel burada sənətkarlığın müxtəlif növlərini nəzərdə tutur.

Nəhayət, qeyd etmək lazımdır ki, "məntiqin atası" hesab edilən Aristotel məntiqi başqaları ilə yanaşı duran ayrıca bir fənn kimi deyil, bütün fənlərin tərkib hissəsi kimi, aləti (yunanca, organon) kimi nəzərdə keçirmişdir. Aristotel həmçinin demək olar ki, dili də tədqiqat obyektinə çevirmiş, dilin daxili strukturunu nəzərdən keçirmiş və düzgün məntiqi nəticələri (sillogizmləri, sübutları) tapmışdı. Nə qədər ki, dil bütün akademik fənlərin tərkib hissəsidir, düzgün məntiqi nəticələrin tədqiqi bütün fənlər üçün ümumi olanın öyrənilməsidir.

Digər amillərlə yanaşı onu da qeyd etmək lazımdır ki, Aristotel inanırdı ki, məntiqi olaraq düzgün olan bütün nəticələr sübut oluna bilməyən prinsipləri, məsələn ziddiyyət prinsipini nəzərdə tutur: "mümkün deyildir ki, eyni bir şey eyni bir şeyə eyni bir mənada xas olsun və xas olmasın". Bu prinsip, Aristotelə görə, sübut oluna bilməyən, amma dilin istənilən rəşional istifadəsi üçün məcburi olan ilk prinsipdir⁹¹.

Yuxarıda söylənilənləri nəzərə alaraq, diqqətimizi insanın və cəmiyyətin Aristotel tərəfindən anlaşılmasına yönəldək.

Uşaq da eyni ilə buğda toxumu kimi reallaşdırıla biləcəyi potensial imkanları öz daxilində daşıyır. Amma insanlar bitkilər kimi "bitmirlər". Onlar zəkali varlıq kimi yaşayırlar və toxumdan fərqli olaraq özləri özlərinin ən yaxşı qabiliyyətlərini təcəssüm etdirməyə də bilirlər. Elə buna görə də, insanlar onları reallaşdırmağa və müxtəlif həyati situasiyalarda yardım almağa çalışaraq etika və siyasət kimi praktik fənləri işləyib hazırlayırlar.

Ümumiyyətlə, Aristotelə görə, insani qabiliyyətlərin ən yaxşılıarı unikal insani "ruh", zəka ilə bağlıdır. "Rəşional" həyat bütün

⁹¹*Dil tədqiqat predmeti olduğu zaman onu bir obyekt kimi, yəni tədqiqatçıdan ayrı bir şey kimi başa düşmək ənənəsi yaranır. Dilin tədqiqi zamanı Platon müəyyən mənada özünün istifadə etdiyi dil haqqında mühakimə yürütmüşdür. Elə buna görə də, onda dilin demək olar ki, bir subyekt kimi və həm də bir obyekt kimi dialektikası mövcuddur. Amma Platon öz düşüncələrində özünə rəva bilməzdi ki, birinci prinsiplərə və ya deduksiya qaydalarına baş qoşsun, o çalışardı ki, onların üzərində və onlar arxasında dayananlar barədə düşünsün.*

insanların universal məqsədidir. Lakin hər bir ayrıca insan üçün onun məqsədi onun qabiliyyətlərinin yaşadığı cəmiyyətdə reallaşmasından, onun cəmiyyətdə stilinin (onun etosunun - ethos) və yerinin, öz qabiliyyətlərini ən yaxşı bir qaydada reallaşdırma biləcəyi yerin tapılmasından ibarətdir. Fəzilət (arete) də elə budur.

Biz tanrılardan fərqli olaraq hər şeyi bilmirik, bitkilərdən və heyvanlardan fərqli olaraq isə tamamilə nadan da deyilik, biz səhv də edə bilərik. "Mümkündür ki, mən mənə xas olan müəyyən qabiliyyətə malik olmuşam, amma onu aktuallaşdırmamışam". Bu hal nə tanrılar, nə də heyvanlar üçün səciyyəvi deyildir. Bu, yalnız insan həyatının daim təkrarlanan faciəvi tərəflərindən biridir.

Aristotel birgə mövcudluğun formalarını təsvir edir, o, belə hesab edir ki, insanlar ən yaxşı insani qabiliyyətlərini reallaşdırmaqdan ötrə bu formalar daxilində həyat sürməlidirlər. Tamamilə kamil olmaq üçün, insan ardıcıl olaraq ailə ilə, yaşayış məskəni (ailələr icması) ilə və şəhər-dövlətlə bağlı olan sosiallaşma mərhələlərindən gəlib keçməlidir. Yalnız bundan sonra insan əslində nə olduğunu aşkara çıxara bilər. İnsanın təbiəti - onun qabiliyyətləri (potensiallığı) – sosiallaşmanın üç mərhələsində ardıcıl olaraq aşkar olunur (aktuallaşır).

İnsan təbiəti *b. K.s.136*

Polis

Yaşayış məskəni

Ailə

Doğuluş

Bu yolda onun sadə tələbatlarından (valideynlərin evi) başlayaraq mürəkkəbədək (polis) bir çox ehtiyacları ödənilir və həmçinin insan təbiətin reallaşmasının artmaqda olan dərəcəsi aşkar olur. Başqa sözlə, o, ibtidai və heyvani həyatda özünü aşkara çıxarmır. İnsan təbiəti insan mədəni olduğu zaman aşkara çıxır.

Qeyd etmək lazımdır ki, insan Aristotel üçün - hər şeydən öncə kişi cinsinin nümayəndəsidir. Biz tezliklə görəyik ki, Aristotelə görə, qadınlar əsasən ailə və onun lokal ətrafı ilə bağlıdırlar, burada onlar öz qabiliyyətlərini ən yaxşı bir qaydada reallaşdırma bilirlər. Bundan da daha çox deyərsə, o, həqiqətən azad və müstəqil insanla (insanla - bu sözün daha yaxşı mənasında) təbiətən kölə olan insan arasında fərqi diqqətə çatdırır. Qullar polisdə kölə vəziyyətində yaşayırlar, ağır fiziki əməklə məşğul olmaq məcburiyyətindədirlər. Aristotel üçün belə bir həyat kişi cinsinin nümayəndəsi olan azad yunanların polisində yaşadıkları həyata nisbətən daha az dəyərlidir. Aristotel güman edirdi ki, kölə vəziyyətinə düşən insanlar təbiətən

kölə olanlardır. Qulun kölə vəziyyətində olma təyinatı ilə onun şəxsi keyfiyyətləri arasında uyğunluq mövcuddur. Bu nöqteyi-nəzərdən, kölə azad yunan kişilərindən aşağıdır. Beləliklə, Aristotel qulları, həm də qadınları azad yunan kişilərindən aşağıda təsvir edir. Onların hər ikisi ictimai həyatda və şəhər meydanında (agora) deyil, ev təsərrüfatında (oikos) olduqları zaman öz yerlərindədirlər. Qadınlar və kölələr öz təbiətləri etibarlı ilə, öz şəxsi keyfiyyətləri etibarlı ilə şəhər-dövlətin ictimai həyatında iştirak edən azad kişilərə nisbətən çox aşağı səviyyədədirlər. Buna görə də, insan öz təbiətini polisdə reallaşdırır, deyərkən, yadda saxlamaq gərəkdir ki, bu, Aristotelə görə, qadınlara və kölələrə aid deyildir.

Beləliklə, icma, cəmiyyət insana münasibətdə nəsə zahiri bir şey deyildir. İcma insan tərəfindən özünün ən yaxşı insani qabiliyyətlərini reallaşdırmaq üçün zəruri şərtidir. Başqa sözlə, bazis anlayışı olaraq cəmiyyətdən və ya dövlətdən təcrid olunmuş ayrıca fərd anlayışı deyil, insan-icmada (zoon politikon) anlayışı çıxış edir. Müstəqil, özü üçün kafi ola bilən fərd ola bilməz, müstəqil, özü üçün kafi yalnız polis ola bilər. Aristotel eyni zamanda güman etmişdir ki, Platon insanı icmanın bir hissəsi kimi anlamaqda həddindən artıq uzağa getmişdir. "Məgər bəs dövlət öz təbiəti etibarlı ilə, - Aristotel belə yazırdı, - bir insan çoxluğu deyilmi"?! Bununla da, biz nə nəzəriyyədə, nə də siyasi praktikada insanı aradan qaldırmamalıyıq, insanın və cəmiyyətin təbii olduğundan daha çox eyniləşdirilməsini tələb etməməliyik.

Biz yuxarıda qeyd etmişik ki, həyatın unikal insani prinsipi geniş mənada zəkadır. İnsan məhz öz zəkasının reallaşması məqsədi ilə icmada yaşmalıdır. Zəkanın qanəedici təcəssümü isə yaxşı şəhər-dövləti nəzərdə tutur. (Loqos və polis qarşılıqlı olaraq əlaqəlidirlər).

İnsani təbiət "qeyri-rasional" qaydada ömür sürən, özünün unikal insani "ruhunu" icmada digərləri ilə birgə istifadə etməyən insanlar tərəfindən aşkar olunmur. Onu yalnız o insanlar aşkar edirlər ki, zəkalı sosial icmada (ailədə, insan məskənində, polisdə) yaşayırlar. Başqa sözlə, Aristotel kiniklərin, onun müasiri olan hippilərin nöqteyi-nəzərini təkzib edir. Xatırladaq ki, kiniklər Aristoteldən fərqli olaraq belə güman edirdilər ki, "təbii qaydada" yaşamaq primitiv və heyvani həyat sürmək deməkdir.

Qeyd edək ki, Aristotelin yaxşı həyat anlayımının özündə bir qeyri-müəyyənlik vardır. Bu, nəzəri fəaliyyət çərçivəsində olan həyatdır (nəzəriyyə), yoxsa, zəkavi siyasi icmada mövcud olan həyatdır (praksis)? O ki, qaldı zəkalı siyasi icma ilə zəruri məsuldar əmək (poyezis) arasındakı münasibətlərə, aydındır ki, Aristotel birincini insani varlıqlar üçün daha yaxşı və özündə-məqsəd hesab

edir. Lakin fiziki əmək həтта istirahət xatirinə edildikdə belə yaxşı həyat demək deyildir və hər hansı bir dəyəərə malik deyildir. Fiziki əməklə məşğul olan insanlar, onların kölə olub-olmamasından asılı olmayaraq insani həyatı ən yaxşı bir qaydada reallaşıra bilmirlər. Aristotelin zamanında sinfi fərqlər fiziki əməklə məşğul olan insanlar ilə intellektual və siyasi fəaliyyətlə məşğul olan insanlar arasındakı fərq formasını kəsb etmişdi. Aristotel güman edirdi ki, insanın formalaşması prosesi, "humanizasiya" əməklə deyil, məhz intellektual və siyasi fəaliyyətlə bağlıdır.

Bu nöqteyi-nəzər, digər amillərlə yanaşı, Hegelin və Marksın baxışlarından da fərqlənir, Hegel və Marks təsdiq edirdilər ki, tarixi aspektdə "humanistləşdirmə" amili məhz əməkdir, insanı məhz əmək formalaşdırır. "Ağa" yalnız bir katalizator olaraq zəruridir. Tarixi yaradan ağa deyildir, "quldur, kölədir", həməən o qul, kölə ki, əmək vasitəsi ilə bilik və idrak əldə edir, insanın özü də əmək prosesində formalaşır. Əlbəttə ki, bu nöqteyi-nəzərləri bir-biri ilə uzlaşdırmaq kifayət qədər çətindir, belə ki, Aristotel o tarixin başlanğıcında yaşamışdır ki, Hegel və Marks ona artıq öz keçmişlərində malik idilər və onu mənalandıra bilirdilər. (Bundan sonra biz görəcəyik ki, Hegel və Marks ictimai inkişafın gedişində insanın ilk dəfə özü olması ideyasını necə mənimsəmişlər. Lakin onlar inkişafı hər şeydən öncə hər hansı bir ayrıca fərdlə bağlı olan bir proses kimi deyil, bir tarixi proses kimi, yəni bir çox nəsillərin həyatı boyu reallaşan bir proses kimi nəzərdən keçirmişlər).

Aristotelin və Platonun insana və cəmiyyəttə baxışlarındakı fərq qadınların rolunu nəzərdən keçirərkən xüsusən aşkar şəkil almış olur. Platon həyatın xüsusi və ictimai sferaları arasında kəskin sərhəd qoyduğu və birincini dövləti ümumi mülkiyyəttə və ümumi uşaqlara malik böyük bir ailəyə çevirmək yolu ilə ləğv etməyə meyilli olduğu halda, Aristotel güman edir ki, ailə və dövlət müxtəlif funksiyaları yerinə yetirirlər. Ailə qidalanma, əhalinin yenidən istehsalı və uşaqların tərbiyəsi kimi əsas tələbatların ödənilməsi üçün şəraiti təmin edir. Dövlət isə kişi cinsindən olan vətəndaşların intellektual və siyasi özünü-təsdiqini mümkün edir. Xüsusidən ictimaiyyə keçidlər varisliyin pozitiv məqamları ilə bağlıdır. Ailədə, xüsusi sahədə sosiallaşmadan sonra insan məskəninə və nəhayət, ictimai sahədə, polisdə sosiallaşma baş verir. Deməli, göz qarşısında olan - şəxsi və ictimainin qarşı-qarşıya qoyulması deyildir, onların daxili əlaqəsidir. Elə buna görə də, Platonun nöqteyi-nəzərindən ailə olmamalıdır, ləğv edilməlidir. Əksinə, Aristotelin nöqteyi-nəzərindən isə o, sosiallaşmanın və ünsiyyətin əsas institutudur.

Aristotel, biologinin və mədəninin Platon tərəfindən müəyyənləşdirilmiş kəskin fərqləndirilməsi ilə də razılaşmır. Aristotela görə, insan mənəvi yaraşıqdır, eyni zamanda, həyatın bütün cəngəllik prinsiplərinə də malikdir.

Aristotel Platonla müqayisədə öz zəmanəsinin hakim baxışlarına daha yaxın idi. O, o cümlədən, kişilərin qadınlar üzərində üstünlüyü barədə fikirləri də bölüşür. Aristotel bu mövqeyə yalnız qoşulmaqla kifəyətəlmir, həm də onun əsaslandırılması üçün bioloji arqumentlərdən də istifadə edir. Belə ki, Aristotel hesab edir ki, kişinin toxumu uşağı forma ilə təmin edir, qadın isə onun materiyası üçün maddədir. Aristotelin forma və materiya anlayışlarından belə bir qeyri-adi tərzdə istifadə etməsi onun zəmanəsində ata spermasından, həm də ananın yumurta-hüceyrəsindən genetik xassələrin necə verilməsi barədə təsəvvürlərin olmaması ucbatından mümkün olmuşdu. Uzun müddət inanırdılar ki, kişi spermatozoidləri özlüyündə kiçik insani orqanizmlərdir! Amma antik dövrdə çoxalmanın alternativ nəzəriyyələri də irələ sürülürdü. Bir zaman Platon da belə bir konsepsiyadan çıxış edirdi ki, mayalanma prosesinə kişilər və qadınlar eyni tövhəni verirlər⁹².

Aristotel həmçinin güman etmişdir ki, qadınların bədəni kişilərin bədəninə nisbətən daha aşağı temperatura malikdir və öz zəmanəsinin baxışlarına sadıq qalaraq, düşünmüşdür ki, daha isti varlıqlar daha soyuq varlıqlardan üstüdürlər. Beləliklə, qadın kişidən daha aşağıdadır!

Aristotelin etik görüşləri bir sıra məqamlarda Platonun etik görüşlərindən fərqlənir.

Biz artıq qeyd etmişik ki, Aristotel Platonun şeylərdən müstəqil mövcudluğa malik olan ideyalar haqqında təlimini tənqid etmişdir. Bu tənqid həmçinin xeyirxahlıq ideyasına da tətbiq oluna bilər. Xeyirxahlıq Aristotel üçün insan həyatının bir məqsədi olaraq insandan müstəqil olan bir şey deyildir. Xeyirxahlıq insanların yaşadıkları həyat tərzidir.

Aristotel üçün xeyirxahlıq elə bir xoşbəxtlikdir (və ya səadətdir, yunanca eudaimonia) ki, insan buna nail olmaq üçün sosiallaşmanın bütün üç mərhələsindən ardıcıl olaraq keçməlidir. Bu halda onun ən yaxşı keyfiyyətləri reallaşır, nəticədə isə insan cəmiyyətdə öz yerini tutur və fəzilətli olur.

⁹² *Müqayisə edin. A. Dickason. Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Platos Views of Women. In Women and Philosophy. Ed. By C. Gould and M. Wartofsky. - New York, 1976. P. 45-53.*

Aristotel düşünmüşdür ki, nəzəri fəaliyyətlə məşğul olma xüsusən o insanların xoşbəxtlik əldə etməsinə kömək edir ki, onlar yaxşı nəzəri qabiliyyətlərə malikdirlər. Amma müxtəlif insanlar müxtəlif qabiliyyətlərə və imkanlara malikdirlər. Deməli, yaxşı həyat hamı üçün eyni deyildir. Bundan da daha çox deyilsə, Aristotel güman etmişdir ki, əgər biz güclü fiziki əzab (ağrı) hiss ediriksə, xoşbəxt ola bilmərik. Burada Aristotelin mövqeyi Platonun (Sokratın) nöqtəyi-nəzərindən fərqlənir, Platon hesab edirdi ki, nə həzz, nə də ağrı xoşbəxtlik üçün mühüm deyildir.

Ekzistensialistlər çox zaman həyatın qəhrəmanı anlamı mövqeyində dururlar: "ya – ya da", yəni "tamamilə və bütövlükdə olmalısansa, elə də ol, bir az burada və bir az orada olma" (Henrik İbsen, Henrik İbsen, 1828-1906). Başqa cür deyilsə, müəyyən bir qabiliyyətdə konsentrasiya olmaq və onu orada ən yaxşı bir qaydada reallaşdırmaq çox zaman başqa qabiliyyətlərin boğulması hesabına baş verir. Məsələn, təhsildə və karyerada konsentrasiya bəzən şəxsi həyatdan və siyasətdən, şəxsi həyatda konsentrasiya isə - karyeradan və ictimai həyatdan imtina nəzərdə tutur. Aristotel üçün bir yunan olaraq belə bir anlam xalis vəhşilikdir. Onun üçün yaxşı həyat - harmonik olan həyatdır. Burada hər bir insana verilən intellektual, fiziki, siyasi, şəxsi və yaradıcı qabiliyyətlər balanslaşdırılmış şəkildə reallaşır. Aristotel həmçinin "mötədilliyi", yəni bütün yaxşı qabiliyyətlərin harmonik bir tərzdə reallaşdırılmasını da bəyənir. Belə ki, mərdlik o zaman fəzilətə çevrilir ki, qorxaqlıq və ağılsız cəsarət arasında qızıl orta olur⁹³.

Aristotel belə hesab edir ki, dostluq (yunanca, philid) o fəzilətlər sırasına daxildir ki, onlardan yalnız son növbədə imtina etmək olar. Dostluq adamların bir-birinə qarşı aşkar rəğbəti deməkdir. Məsələn, biz pulu onun tərəfindən qarşılığı nəzərə almadan sevə bilərik. Biz həmçinin insanı tanımadan və bizim ona münasibətimizi onun bilib-bilməməsindən asılı olmayaraq sevə bilərik. Başqa sözlə, dostluq qarşılıqlı tanımanı və qarşılıqlı etirafı nəzərdə tutur. O, öz inkişafı üçün və ünsiyyət üçün vaxt tələb edir. Dostlar arasındakı ünsiyyət dostluğun eyni zamanda həm məqsədi, həm də müqəddəm şərtidir. Dostluq özlüyündə məqsəddir. O, əgər hər hansı başqa bir məqsəd üçün vasitə olaraq istifadə olunursa, onun mahiyyəti təhrif olunmuş olur.

⁹³ Bu, tipik yunan fikridir. Hətta idealist Platon belə vurğulayır ki, təhsil gimnastikadan və musiqidən başlamalı və praktik vəzifələrdə tamamlanmalıdır. Bütün qabiliyyətlər harmonik olaraq inkişaf etdirilməlidir.

Dostluq münasibətlərin inkişafı - bu sferada fəzilətin əldə edilməsi – əməllərin qiymətləndirilməsi üçün istifadə oluna bilən düzgün normaların mənimsənilməsindən fərqli bir şey deməkdir. Söhbət burada insanın qabiliyyətlərinin inkişaf etdirilməsi barədə, alternativ əməllər arasında düzgün seçim mövqeyi və təcrübəsi barədə gedir. Söhbət burada əxlaqi hisslərə sahib olma barədə gedir. Normalar və dəyərlər barədə nəzəri bilik bu praktik müdrikliklə eyni deyildir. Praktik müdriklik etik kompetensiyaya əsaslanır, etik kompetensiya isə təcrübəli insanların rəhbərliyi altında şəxsi təcrübə yolu ilə formalaşır. Bunun sayəsində də bizim rastlaşdığımız müxtəlif (çox zaman ikimənəli) situasiyaların zəkali bir tərzdə qiymətləndirilməsi üçün zəruri olan mühakimə qabiliyyəti yaranır. Yalnız belə bir zehni praktika yolu ilə ayrıca halda nəyin zəkali olduğunu anlamaq olar. Qızıl orta adlanan prinsip oxşar qaydada əldə olunmuş əxlaqi mühakimə qabiliyyətini nəzərdə tutur, belə bir qabiliyyət konkret situasiyalarda nəyin zəkali olduğunu, nəyin isə olmadığını fərqləndirmək imkanı verir.

Platon kimi, Aristotel də ədalət anlayışına xüsusi əhəmiyyət verir. O, iki növ ədaləti bir-birindən fərqləndirir: mövcud hüquq üzərində bərqərar olan ədalət və bərabərlik prinsipi üzərində bərqərar olan ədalət.

Mövcud hüquq üzərində bərqərar olan ədalət verilmiş cəmiyyətin hüquq haqqında ifadə etdiyi və həmçinin də ifadə etmədiyi, gizli təsəvvürləri özündə ehtiva edir. O, həm mövcud qanunları və hüquqi ənənəni (pozitiv hüququ), həm də nəyə hüquqi olaraq icazə verildiyi barədə ənənəvi baxışları əhatə edir.

Bərabərlik prinsipi üzərində bərqərar olan ədalət belə bir ideyanı nəzərdə tutur ki, oxşar hallar eyni qaydada şərh olunmalıdır. Bu tələb ziddiyyətsizliyin rəşional şərtidir. Əgər oxşar hallar eyni qaydada nəzərdən keçirilmirsə, onda insan öz-özünün ziddinə getmiş olur və deməli, qeyri-rasional və ədalətsiz olur. (Ədalətin belə bir anlamı "təbii hüquq" konsepsiyasını xatırladır ki, burada da söhbət ümumi əhəmiyyətə malik olan və hüquqi praktikanın xaricində qalan prinsiplər barədə gedir).

Aristotel bərabərlik prinsipi üzərində bərqərar olan ədaləti iki növə ayırır. Onları şərti olaraq mübadilə ədaləti və bölgü ədaləti adlandırmaq olar.

Mübadilə ədaləti iqtisadi səviyyədə, məsələn, bazarda malların alınması halında mövcuddur. Bu halda, ədalətli ticarət halında hər bir kəs verdiyinin müqabilində də alır. (Bərabər və deməli, ədalətli bazar mübadilə dəyəri ideyası ilə müqayisə edin.).

Hüquqi səviyyədə söhbət bir adamın başqasına vurduğu zərərin ödənilməsi barədə gedə bilər. Ədalətli ödənilmə pozulmuş hüququ bərpa edir. Cəza o zaman ədalətli olacaqdır ki, keyfiyyət aspektində deyil, kəmiyyət aspektində götürülən "eyniyə görə eyni" prinsipinə uyğun olaraq verilmişdir. Beləliklə, Aristotel "gözə görə göz, dişə görə diş" prinsipinin tərəfdarı deyildi.

Nizama salınmış cəmiyyətdə yalnız iqtisadi mənfəət və hüquqi qaydalar mövcud deyildir. O, həmçinin hüquqların və vəzifələrin, nemətlərin və vəzifələrin bölgü nizamını da nəzərdə tutur. Nə və kimə bölüşdürülməlidir? Vergilər və biyar, maddi imtiyazlar və qanunvericilik hakimiyyəti, hüquqi səs və hərbi mükəlləfiyyət bölüşdürülə bilərlər. Amma əgər bu şeylər bərabər bölüşdürülsə, bu, ədalətli olarmı? Nəyə münasibətdə bərabər? "və ya" hamıya tələbatlarına uyğun olarqmı? Hakimiyyətə, var-dövlətə və ya fəzilətə münasibətdə bərabərlikmi? Və ya hamıya bərabər hissəmi verilməlidir ("bir insan - bir səs")? Aristotel həm bərabərləşdirici ("hər bir insana bərabər hissə"), həm də iyerarxi ("xüsusi funksiyaların və rolların bərabərliyi") bölgü terminləri ilə düşürür.

Beləliklə, biz əxlaqın və hüququn Aristotel anlamının mərkəzi məqamlarını qısaca olaraq nəzərdən keçirdik və göstərdik ki, onun insanla bağlı baxışları cəmiyyətlə bağlı baxışları ilə əlaqədardır: insan ictimai yaratıqdır, siyasi varlıqdır (zoon politikon). İndi Aristotelin dövlət haqqında təlimində və ya onun politikasında (polis, şəhər-dövlət haqqında təlimində) dayanaq.

Aristotel poetik və praktik fənləri bir-birindən ayırır və sonunculara etikanı (əxlaq haqqında təlimi) və politikanı ("dövlət" haqqında təlimi) aid edir.

Aristotel üçün praksis demək olar ki, "məqsədini öztündə daşıyan davranışdır", poyezis isə - "məqsədi özündən fərqli olan davranışdır" (burada məqsəd, hər şeydən öncə, əməllərin bu tərzindən törəyən nəşə yeni bir şeydir)⁹⁴. Məsələn, əgər uşaqlar oyun prosesində praksiyə sanki reallaşıdırlarsa, qocalar evində onun sakinlərinin

⁹⁴ *Poyezis, beləliklə, yeninin yaranması ilə bağlıdır. Poeziya, deməli, poyezisdir, praksis deyildir. Belə ki, biz Aristotelin estetikasını deyil, siyasi nəzəriyyəsini nəzərdən keçiririk və biz elə buna görə də bu məqam üzərində dayanmayacağıq. Yalnız onu xatırladaq ki, Aristotel poeziyanı "poetik", yaradıcı hadisə kimi anlamaqla yeniyə keyfiyyət etibarını ilə xüsusi bir əhəmiyyət verməmişdir. Poeziya, onun üçün mimesisdir, mövcud olanı həqiqi kopyasıdır, surətidir. Digər tərəfdən, əsl poeziya Platon üçün hissi dünyaya nəşə yeni bir şey gətirir, belə ki, şair ideyalardan ilhamlanır və bizi onlara qarşı həssas edir. (Qavranılan dünyanı yalnız təqlid edən şair, Platona görə, kifayət qədər yaxşı şair deyildir. Baxın. Dövlət dialogu).*

səslərin əldə etmək üçün bir fincan kofe içən siyasətçi sanki poyezisi reallaşdırır. Dostları fayda xatirinə əldə etmək istəyənlər özlüyündə məqsəd olmalı olanı, yəni dostluğu korlayır, dostluqdan nəsə başqa bir şeyə nail olmaq üçün istifadə edir. Bu nöqteyi-nəzərdən, bizim məşğul olduğumuz çox şey praksisin və poyezisin müxtəlif dərəcələrinin və miqdarının birləşdirilməsidir.

Siyasətin və etikanın Aristotel tərəfindən poyezis kimi deyil, praksis kimi verilmiş xarakteristikasından belə çıxır ki, siyasət və etika onun üçün əslində məqsədini özündə daşıyan əməllərin obrazlarıdır. Bu məqsəd - insanların problemləri birgə müzakirə etdikləri zaman meydana çıxan rəşional sosial qarşılıqlı təsirdir. Bu halda cəmiyyət coğrafi və əhali baxımından o qədər də böyük deyildir ki, burada yaşayan insanlar bir-birlərini tanıyırlar və ictimai problemləri birlikdə müzakirə etmək iqtidarında olurlar. Onun mürəkkəbliyi o hədləri aşmır ki, onların daxilində hər bir kəs bu və ya digər əməli törətdiyi zaman nə etdiyini bilir. Başqa cür deyilsə, burada əməllər müxtəlif əməllərin birləşdiyi və insanın onların necə uzlaşdığını və haraya aparıb çıxardığını görə bilmə qabiliyyətini itirdiyi mürəkkəb və anlamsız cəmiyyətdə olduğu kimi yox olurlar. Eyni zamanda aydındır ki, hətta Aristotelin zamanında da, polis şəraitində mövcud olan siyasət də heç də həmişə xalis praksis ola bilməmişdir. Meydana çıxan problemləri həll etməyə çalışarkən polisin vətəndaşları onların müzakirəsi zamanı o əməlləri bəyənəməyə məcbur idilər ki, onların reallaşması prosesində şeylər və insanlar özlərinə münasibətdə zahiri olan məqsədlərə nail olmaq üçün bu və ya digər dərəcədə vasitə olaraq istifadə olunmuşlar. Bunlar, o əməllər idilər ki, poyezis anlayışı altında şərh oluna bilərdi.

Praksisin və poyezisin fərqləri işığında demək olar ki, siyasətin anlamı cəmiyyət formalarının dəyişiklikləri ilə birgə dəyişilmişdir. Bu, əsasən aşağıdakı qaydada baş vermişdir.

Polisdən ellinistik imperiyaya keçidlə eyni zamanda müəyyən "depolisizasiya" və siyasi indifferentlik yarandı, bu da nəhəng despotiya daxilində insanın hüquqi və siyasi hüquqsuzluğu ilə izah olunur. Lakin İntibahdan sonra, milli kralların (mütləq monarxlar, suverenlər) feodal aristokratiyasını dəyişdirdikləri zaman siyasəti bir manipulyasiya kimi şərh edən nöqteyi-nəzərlər yarandı (Makiavelli). Bu siyasət Realpolitik və ya real siyasət adı altında məşhurdur. Aristotelin terminologiyasında o, poyezis kimi xarakterizə oluna bilər. Bundan sonra, industrializasiya ölçüsünə uyğun olaraq cəmiyyətin və ictimai əlaqələrin getdikcə daha çox mürəkkəbləşməsi baş vermişdir. Belə ki, Amerikada qızıl mədənlərinin kəşf edilməsi Londonda işsizliyə səbəb ola bilərdi. Cəmiyyət öz üzvləri üçün bilavasitə olaraq

şəffaf olmaqdan qalırdı. Bizim nə etdiyimizi və bizim əməllərin, etdiyimizin nəticəsində nəyin yarandığını izah etmək üçün mütəxəssislər lazım gəldi. Empirik sosiologiya inkişaf etdi (Kont). Amma tədrisən, bürokratiyanın və manipulyasiya dərəcəsinin artımı (Veber), əks reaksiyanı yaratdı, bu reaksiyanın gedişində isə insan, digər amillərlə yanaşı, praksis üçün, zəkali əməllərdən ötəri özlüyündə əhəmiyyətli olan daha vacib yer tapmağa çalışır.

Beləliklə, praksisin və poyezisin Aristotel tərəfindən fərqləndirilməsi yenə də, antik polisdən tamamilə fərqli olan cəmiyyətdə də aktuallaşdı.

Aristotel polis haqqında biliyə istinad edərək, siyasəti və etikani geniş mənada rasionel və açıq qarşılıqlı təsir kimi, praksis kimi, ritorikani və poeziyanı isə poyezis kimi, yəni adamlara təsir (və yeninin yaradılma) üsulu kimi şərh edə bildi. Aristotelin dövlət haqqında təlimi (siyasət), beləliklə, Makiavellinin ruhunca olan Realpolitik momentlərindən və ya Kontun ruhunca olan empirik sosiologiyadan özünə heç nəyi ehtiva etmədi. Aristotel üçün siyasət bir fənn olaraq özündə hər şeydən öncə aşağıdakıları birləşdirir: 1) müxtəlif şəhər-dövlətlər haqqında informasiyanın toplanması və onun klassifikasiyası (siyasi sistemlərin klassifikasiyası); 2) vətəndaşlar üçün ən yaxşı həyatı təmin edən qayda və üsullarının üzə çıxarılması (normativ siyasi elm və ədalət haqqında təlim). Aristoteldən buraya həm də empirik sosiologiyanın və manipulyasiya siyasətinin daxil edilməsini tələb etmək anaxronizm olardı.

Biz artıq Aristotelin ədalət barədə təliminə toxunmuşduq, buna görə də, siyasi sistem klassifikasiyasına və normativ siyasi elmə aid olan yalnız bir neçə söz deyək. Aristotel 158 yunan polisi barədə məlumatların toplanmasına rəhbərlik etmiş və alınmış materialın aşağıdakı qaydada təsnifatını vermişdir:

Qərar qəbul edən şəxslərin sayı	Bir	Bir neçə	çox
Qanuna uyğun bir şəkildə idarəetmə	Monarxiya	Aristokratiya	Mötədil demokrat iya
Qanunla məhdudlaşmaya n idarəetmə	Tiraniya		Qatı demokrat iya

son c-də 1(94) qoy haşiyə kimi bunları yaz:

Demo-kratiya = xalqın idarəetməsi, pluto-kratiya = varlıqların idarəetməsi, oliqarxiya = qüdrətli insanların kiçik qrupunun idarəetməsi, monarxiya = təkbaşına idarəetmə.

Aristotel sonra dövlətin ən yaxşı formalarını müəyyənləşdirməyə səy edir. O, siyasi stabilliyin də, digər amillərlə yanaşı, mühüm olduğunu vurğulayır: xalqın rəyini nəzərə almaq zəruridir, başqa halda dövlət qeyri-stabil vəziyyətə düşə bilər. Dövlət qanunun əsasında idarə olunmalıdır, əks halda təhlükəli ola bilər, korrupsiyaya uğrayar və hökmdarların özbaşnalığına və şiltaqlığına məruz qalmış olar. Beləliklə, dövlət qanunun əsasında idarə olunmalı və adamlara öz fikrinə deyə bilmə imkanını verməlidir.

Platonun əksinə olaraq Aristotel güman edir ki, xalq əsaslandırılmış və zəkali nöqteyi-nəzərləri söyləyə bilər. Platon üçün əhəmiyyət kəsb edən biliklərə yalnız "ekspertlər" malikdirlər, xalqın nöqteyi-nəzərləri isə ikinci dərəcəlidir.

Aristotel belə hesab edirdi ki, hətta "yaxşı tiraniya" belə heç bir zaman qanunla idarə olunan cəmiyyətin həqiqi alternativiyə deyildir. Başqa insanın tabeçiliyində olmaq azadlığı itirmək, kölə olmaq deməkdir. Bu halda başqa insanın iradəsi hansı "həyat tərzi" (ethos) zəruri olduğuna qərar verir. Amma, fəzilətlə yaşamaq və insani ləyaqəti saxlamaq üçün insan heyvanlarda olduğu kimi başqaları tərəfindən sürülməməlidir, bundan ötəri insanın özünün öz həyatını şəxsən reallaşdırması zəruridir. Biz öz qabiliyyətlərimizi cəmiyyətdə ümumi qanuna tabe olaraq, onun sərhədləri daxilində azad bir şəkildə reallaşdırma bilirik. Qanuna əsaslanan idarəetmə, Aristotelə görə, ən yaxşı insani qabiliyyətlərin və imkanların reallaşması şərtidir.

Buna görə də, Aristotel xalqın fikrinin nəzərə alınmasının və dövlətin qanunlar əsasında idarə olunmasının zərurətini vurğulayırdı. Bu iki aspekt onun dövlət haqqında təlimini ideal dövlət haqqında Platonun *Dövlət* əsərində ifadə olunmuş təlimdən fərqləndirir.

Bununla belə, Aristotelə görə, qanun heç də hamı üçün yazılmamışdır. Qanun hər şeydən öncə azad yunanlar üçün qüvvəyə malik olan hüquqları və qaydaları müəyyənləşdirir. O, kölələrə və varvarlara şamil edilmir. Beləliklə, qanun universal olaraq tətbiq olunan bir şey deyildir⁹⁵.

⁹⁵ Bu mənada Aristotel təbii hüquq konsepsiyasının tərəfdarı deyildir. Amma bu halda o, düşünmüşdür ki, şəxslərarası ünsiyyətə aid olan bəzi normalar obyektiv olaraq ən yaxşıdır. Belə ki, Aristotel ədaləti qanunilik və

Artıq qeyd olunduğu kimi, Aristotel bərabərlik haqqında məsələni də müzakirə etmişdir. Kəmiyyətə (hüquq subyektlərinin miqdarına) münasibətdə bərabərlik demokratiyaya, xalq tərəfindən idarə olunmaya aparıb çıxarır. Mülkiyyətə münasibətdə bərabərlik isə plutokratiyaya, varlılar tərəfindən idarə olunmaya aparıb çıxarır. Burada Aristotel hakimiyyətə müxtəlif iddiaların konfliktini nəzərdən keçirir. Ədalətli iddia bu halda nədən ibarətdir? Onlar necə balanslaşdırıla bilər? Mülkiyyət, Aristotela görə, məsuliyyəti tələb edir ki, bu da dövlət üçün yaxşıdır. Əksər hallarda o, mülkiyyətçidə müəyyən dəyərli qabiliyyətlərin olduğunu göstərir. İdealda müdriklik və fəzilət ən yüksək səviyyədə qiymətləndirilməlidir, amma onları ölçmək çətindir, var-dövlət isə ölçülə bilər. Həmçinin xalqın, əksəriyyətin fikrini də nəzərə almaq lazımdır. Əksəriyyət zəkali ideyalardan çıxış edə bilər, bundan imtina etdikdə isə idarəetmə qeyri-stabil ola bilər.

Aristotelin fikrincə, hakimiyyət barədə məsələni nəzərdən keçirərkən yuxarıda xatırlanan bütün amillər nəzərə alınmalıdır. Mülkiyyət, təhsil, məişət, əlaqələr - və kəmiyyət - hakimiyyətin bölüşdürülməsi zamanı bütün bunların hamısına "bir az" diqqət yetirilməlidir.

Ətraflı müzakirədən sonra Aristotel belə bir nəticəyə gəlir ki, mümkün idarəetmə formalarının ən yaxşısı mötədil demokratiyadır. O, kəmiyyətin demokratik prinsipinə və keyfiyyətin aristokratik prinsipinə əsaslanan "qarışıq idarəetmədir". Burada qanuna uyğun olaraq elə idarə edirlər ki, hər bir kəs azad ola bilər və çoxları baş verənlər barədə öz fikrini söyləmək hüququna malikdirlər. Çoxları, amma heç də hamı yox. Aristotel yenə də ifratdan qaçır. Ən çox hakimiyyətə "orta sinif" sahib olmalıdır. O, nə varlıdır, nə də kasıb. O, dövlət xalqın içərisində dəstəyə malik olsun deyə, kifayət qədər çoxsaylıdır və polis içərisində münasibətlərin fundamental "şəffaflığını" təmin etmək üçün kifayət qədər azsaylıdır. Mötədil demokratiya idarəetmənin elə bir formasıdır ki, xalqın mövqeyi ilə zəkali idarəetmə arasında ən yaxşı balansı təmin edir. Aristotel üçün vacib olan həm də odur ki, o, idarəetmənin həyata keçirilməsinin

bərabər hüquqluluq vasitəsi ilə ümumi əhəmiyyət daşıyan bir prinsip olaraq nəzərdən keçirmişdir, baxmayaraq ki, bu prinsip tam hüquqlu vətəndaş olmayan uşaqlar və kölələr üçün qüvvəyə malik deyildi. Lakin əgər biz Aristotelin haqqında bəhs etdiyi ümumi əhəmiyyətə malik olan etik-siyasi prinsipləri vurğulasaq, onda demək olar ki, təbii hüquq konsepsiyası ona gedib çıxır (eləcə də, Platona).

mümkün formasıdır. O, Platonun həyata keçirilməsi mümkün olmayan ideal dövləti barədə az danışır.

Qeyd etmək lazımdır ki, verilmiş vəziyyət olaraq Aristotel azlığın dövlətli olduğunu və çoxluğun yoxsul olduğunu nəzərdən keçirir. Dövlətliyərin çoxluğuna və yoxsulların azlığına malik olma haqqında nəzəri imkan Aristotelin dövrünün reallıqlarından uzaqlaşmayanlar üçün maraqlı deyildir.

Aristotel varlılar və yoxsullar arasındakı böyük fərqi yalnız əxlaqi məzəmmətə səbəb olan bir hal kimi deyil, həm də siyasi olaraq təhlükəli, qeyri-stabilliyə aparıb çıxara bilən bir hal kimi şərh edir. O, da Platonla birgə inanır ki, dövlətin başlıca etik məqsədi yaxşı həyatdır.

Aristotelin bəzələrində informasiya yığıdığı və təsnifatlaşdırdığı yunan polisləri bir neçə il sonra müstəqillikdən məhrum oldular. Lakin Aristotelin siyasi təfəkkürü isə mövcud olmaqda və özündən sonra yaşayan nəzəriyyəçiləri ilhamlandırmaqda davam etdi, onun ideyaları sonrakı dövrlərin dəyişən sosial şəraitinə uyğun olaraq transformasiyaya uğradı.

İncəsənət - təqlid və katarsis kimi

Dörd "səbəbin" (və ya prinsipin) köməyi ilə Aristotel təbii və mədəni şeylər arasındakı fərqi müəyyənləşdirir. Dörd "səbəbin" hamısı, o cümlədən, son səbəbə malik olan şeylər (substansiyalar) təbiidir. Normal şəraitdə bitki olmalı olan toxum burada standart nümunə olaraq çıxış edir. Bu, artım prosesi insanın həm hərəkət, həm də məqsəd səbəbinə müdaxilə etmədən baş verir. Digər tərəfdən, öz dəyişilmələri üçün insanın müdaxiləsini tələb edən şeylər mədəni şeylərdir. Standart nümunə olaraq vazaya çevrilməli olan gil parçası çıxış edir.

Mədəni şeylər, beləliklə, insanın yaradıcı fəaliyyət ilə bağlıdır. O, iki növdə ola bilər. O şeyin yaradılması barədə danışmaq olar ki, o, təbiətdə yoxdur, amma insanın rifahı üçün faydalıdır, məsələn, əmək alətlərinin istehsalı barədə. Həmçinin təbiətin imitasiyası barədə, burada mövcud olanın surətinin yaradılması barədə də danışmaq olar. Nümunə olaraq qaçmaqda olan iti təsvir edən rəsmi göstərmək olar, yəni o sənət əsərini ki, o, faydalı olmasa da bizə həzz gətirir. İncəsənətin yunan anlayışı - texne (techne) - fəaliyyətin göstərilən hər iki növünü özündə ehtiva edir. Amma yalnız sonuncu incəsənətin müasir anlamına uyğun gəlir.

İncəsənət bu sonuncu mənada, Aristotələ görə, iki məqamı səciyyələndirir. O, surətin, imitasiyanın yaradılmasından ibarətdir. Və

o, özlüyündə faydalı olub-olmamasından asılı olmayaraq bizə həzz gətirir. (Faydalı olan şey özlüyündə yaxşı üçün yaxşıdır. İncəsənət isə onu təsvir edir ki, o, özlüyündə yaxşıdır). İncəsənətin məğzi ondadır ki, o özlüyündə həzz gətirən surətdir.

İncəsənətin bir surət(imitasiya) kimi anlaşılması öz başlanğıcını Platondan götürür. Amma Aristotel ideyalar haqqında təlimi başqa cür şərh etdiyi üçün, imitasiyanı (və idrakı da) Platondan fərqli bir qaydada şərh edir. Aristotel üçün "formalar" ayrıca şeylərdə mövcuddurlar. Deməli, formalara münasibətdə hissi şeylər onun üçün Platon üçün olduğundan daha artıq bir dərəcədə eyni hüquqlu statusa malikdir. Beləliklə, incəsənət hissi şeylərin kopyası kimi Aristotel üçün Platon üçün olduğundan daha böyük dəyər kəsb edir. Aristotel eyni zamanda cəmiyyətin idarə edilməsi və fəzilətli həyat üçün zəruri olan daha demokratik anlama malikdir. Nəticədə, Aristotel incəsənətin müxtəlif növlərinə (idrakı və siyasi mənalarda) daha müsbət qiymət verir.

Aristotel Platonla müqayisədə daha böyük analitikdir və differensial meyillərə malikdir. Məsələn, o, nəzəriyyəni (metafizikanı, riyaziyyatı və naturfəlsəfəni), praksi (etikanı və siyasəti) və poyezisi (məqsədi özündən fərqli olan fəaliyyətlə, müqayisə edin - texne) bir-birindən fərqləndirir. Fəaliyyətin bu növləri bir-birindən mühüm əlamətlərlə fərqlənirlər. Onlardan hər biri əhəmiyyətli dərəcədə, öz müqəddəm şərtləri əsasında "özünümüəyyənləşdirəndir". Məsələn, estetiklik bir estetiklik olaraq Platonda olduğundan daha çox bir dərəcədə qiymətləndirilə bilər.

İncəsənətin kopyalama kimi anlaşılması belə bir təsəvvürlə bağlıdır ki, insan öz təbiəti etibarlı ilə öyrənməyi arzu edir, təhsildən və hissi qavrayışdan həzz alır. ("Estetika" sözü "hisslərlə qavramaq" mənasını verən yunan sözündən (aisthenesthai) törəyir. Real olanın təqlidi bizi şeyləri xüsusi bir qaydada qavramağı öyrədir. Məsələn, biz bizə məlum olanın yeni tərəflərini görə bilərik və ya artıq gördüyümüzü yeni bir qaydada hiss edə bilərik, duya bilərik və ya artıq gördüyümüz və duyduğumuz barədə nəse öyrənə bilərik. Bu təqlid həm "yaradıcıya" (artistə), həm də "istehlakçıya" (sənət əsərini qavrayan şəxsə) o mənada həzz gətirir ki, bu duyğu özlüyündə yaxşıdır (yalnız başqası üçün faydalı deyildir). Amma artist yalnız real olaraq mövcud olanı imitasiya etmək məcburiyyətində deyildir. O, həmçinin onu da imitasiya edə bilər ki, o, ola bilər və həmçinin də olmamalıdır. Məsələn, şair xeyirxah insanları da, zalım insanları da, qəhrəmanları da, fırldaqçıları da təsvir edə bilər.

Aristotel, göründüyü kimi, estetikanı və etikanı bir-biri ilə əlaqələndirir. Onun üçün incəsənət əxlaqi funksiyaya malikdir. O,

yüngülləşdirə və ya təmizləyə bilər. İncəsənətin ən vacib funksiyası katarsisdir, yəni nəcibləşdirici yüngülləşdirmə və ya təmizləmədir.

İncəsənət ideyası bir katarsis ideyası olaraq yunan mədəniyyətində kök salan harmoniya anlayışı ilə bağlıdır. Kainat (kosmos) öz mahiyyətinə görə harmonikdir və deməli, gözəldir. (Yeri gəlməşkən, "kosmetika" sözünün mənası da elə buradandır). Eybəcərlik və zülm disharmoniyadır, balanssızlıqdır, necə ki, xəstəlik bədənin müxtəlif flüidləri arasında balansın pozulması kimi başa düşülür. Qanın (sanguis) böyük miqdarına malik olan kəs - sanqvinikdir. Həddindən artıq çox bəlgəmə, fleqmaya (phlegma) malik olan kəs - fleqmatikdir. Özündə çoxlu öd(səfra) (chole) daşıyan kəs - xolerikdir, qara ödənin (melaina chole) çoxluq təşkil etdiyi insan isə - melanxolikdir. Deməli, qan buraxma mümkün müalicə ola bilər. Təbii harmoniyayı və balansı pozma səyi - icazə verilə bilməyən təkəbbürdür (hybris) ki, bu da tanrılar tərəfindən cəzalandırılır. Yaxşı cəmiyyət özü özü ilə harmoniya vəziyyətindədir, yəni özünü qoruyub saxlayan və özünü idarə edəndir. Başqa cür deyilsə, o, özünü o təbii hədlər daxilində saxlayır ki, bunlar təbiətin özü tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir.

Yaxşı həyat bizə xas olan qabiliyyətlərin harmonik realizasiyasıdır, bunun da nəticəsində biz fəzilətli oluruq. Biz öz potensiyamızı balanslaşdırılmış bir şəkildə aktualaşdırmalıyıq. Məhz bunun təsiri ilə də biz bizim keyfiyyətlərimizdən birinin digərinin zərərinə olaraq inkişaf etməsi nəticəsində baş verən və ya bizim anadangəlmə qabiliyyətlərimizin və imkanlarımızın sərhədləri və eləcə də təbii ehtiyatlar hədləri xaricinə çıxdığımız zaman meydana çıxan ifratlardan çəkinməliyik. (Oxşar mövqenin ekoloji nəticələri kifayət qədər aşkardır. Eksponensial artım dağıdıcı ağılsızlığın burada əsas nümunəsidir). Aristotel bu mövqedən çıxış edərək mənəvi müvazinətin bərpası funksiyasını incəsənətə aid edir. Sənət yaradıcılığı ilə (məsələn, musiqi və ya dramatik əsərlə) tanış olaraq, biz özümüzdə harmoniyayı və sülhü bərpa edə bilərik və son nəticədə, öz aqlımızı (ruhumuzu) nəcibləşdirə bilərik. Beləliklə, incəsənətin iki şərhli mövcuddur:

1) İncəsənət – katarsisdir, özü də o mənada katarsisdir ki, bizə "buxarı buraxmaqda" kömək edir⁹⁶. Onun müsbət və mənfi qəhrəmanlarının dramını, böyük hissələrini yaşayaraq biz bizi sıxan ehtirlərdən və emosiyalardan azad oluruq, harmoniya əldə edirik və "qızıl ortanın" balanslaşdırılmış idealına uyğun bir şəkildə öz həyatımızı yaşamaqda davam edirik. Bu, flüidlər haqqında təlimə

⁹⁶ Yunancadan tərcümədə kathairein – təmizləmək mənasını verir.

əsaslanan və tibbi terapiya üslubunda verilən şərhdir. Müstəsna dərəcədə güclü və intensiv hislərə malik olanlar incəsənətin köməyi ilə onlardan xilas ola, və deməli, özünəməxsus, mənəvi bir qanburaxmanı hiss edə bilirlər. (Həddindən artıq zəif hisslərə malik olanlar isə onları emosional olaraq gücləndirə bilirlər).

2) İncəsənət – katarsisdir, o mənada katarsisdir ki, biz bir insani varlıq olaraq bizim incəsənətə müraciətimiz sayəsində təmizlənə və təbiyə oluna bilərik. Burada başlıca olan - bəzi emosiyalardan xilas olmağımız (mənəvi qanburaxma halında olduğu kimi!) deyil, hisslərimizin köməyi ilə öz aqlımızı (ruhumuzu) nəcibləşdirməyimizdir. Deməli, burada bizim məqsədimiz - şəxsi mükəmməlliyə, şəxsi kamilliyə adiliyin hədləri xaricində nail olmağımızdır.

Aristotelə görə, incəsənət sənət əsərini duyan insan üçün özlüyündə fəzilətdir (və ya məqsəddir). Rəssam və ya artist üçün yaradıcı proses həmçinin özlüyündə fəzilət ola bilər. Yaradıcı proses eyni zamanda sənət əsərlərinin yaradılması ilə tamamlanır. Deməli, yaradıcı, yaradıcı proses, prosesin özündən kənar qalan məqsədlə müəyyənləşmişdir⁹⁷.

Bununla əlaqədar olaraq Aristotelin ritorikanı eşidilməyə nail olma vasitəsi kimi anlaması təbiidir. Aristoteldə ritorikaya, həm də ümumiyyətlə incəsənətə qarşı Platonda olduğundan daha pozitiv münasibətin olduğu görünür. Aristotelə görə, ritorika ictimai diskussiyalarda ona məxsus olan yeri tuta bilər⁹⁸.

Aristotel özünün poetika əsəri ilə də məşhurdur. Burada o, digər amillərlə yanaşı, həmçinin o klassik müddəanı da müzakirə edir ki, dram əməlin, zamanın və yerin vəhdəti tələbinə uyğun olaraq karakterizə olunmalıdır.

⁹⁷ Bu mənada bədii yaradıcılıq olan praksisin əksinə olan poyezis kimi xarakterizə oluna bilər ("Praksis" – zəkali əməllərdir paraqrafına nəzər salın).

⁹⁸ Müqayisə edin. Universitet əsnələrində ritorikanın yeri, Fəsil 6.

BEŞİNCİ FƏSİL

ANTİK DÖVRÜN SON MƏRHƏLƏSİ

Şəxsi xoşbəxtliyin təmin olunması

Platon belə hesab edirdi ki, cəmiyyət rasionallıq təhlilin və zəkallı idarəetmənin obyektinə ola bilər. Öz növbəsində, Aristotel də güman etmişdir ki, cəmiyyət – azad, əxlaqi olaraq eyni hüquqlu üzvlərin qarşılıqlı əlaqəsidir ki, o da, qanuna uyğun olaraq idarə olunmalıdır və onları idarə etmə isə yalnız hakimiyyətə deyil, həm də azad diskussiyaya əsaslanmalıdır.

Bu baxışlar bir ideal olaraq yunan polislərinin ellinistik imperiyaya assimilyasiyasından sonra da saxlanılmışdır. Lakin imperiyanın yaranması bu idealın mücəssəməsini daha da çətinləşdirdi.

Aristotel və Platon başa düşürdülər ki, siyasətin onlar tərəfindən üstünlük verilən növü nisbətən kiçik cəmiyyətə uyğun gəlir. Aristotel güman etmişdir ki, polis zəkaya yatımlı ölçüyə malik olmalıdır, nə həddindən artıq kiçik - başqalarından asılı olmamaq üçün, nə də həddindən artıq böyük - onun sakinləri diskussiya apardıqları zaman bir-birini şəxsən tanısınlar deyərək – olmalıdır. Axı iştirakçıların çox böyük sayda miqdarında diskussiyalar mümkün deyildir⁹⁹. Platon *Qanunlarda* təsdiq edirdi ki, polis 5040 vətəndaşa (təsərrüfata) malik olmalıdır. Həm Platon, həm də Aristotel belə hesab edirdilər ki, polis müstəqil bir qurum olmalıdır. Lakin ayrı-ayrı yunan polisləri bir-birindən və ətraf dünyadan asılı idilər. Bundan başqa, b.e.ə. dördüncü əsrin sonlarına doğru yeni dövlətin - ellinistik imperiyanın formalaşması başa çatdı. Polisdən imperiyaya keçid həm institusional, həm də intellektual dəyişikliklərlə müşayiət olundu.

Bütün ellinistik-Roma dövrü ərzində, b.e.ə. təqribən 300-cü illərdən b. e. təqribən 400-cü illərinə kimi coğrafi və say baxımından böyük, mədəniyyət, din və dil baxımından müxtəlif xalqları özündə birləşdirən dövlətlər mövcud idi. Həyatında bütün vətəndaşların iştirak edə biləcəyi lokal icmalar zəif idilər. Amma şəhərlər həm ellinistik, həm də Roma dövründə daxili idarəetmə hüququna müəyyən dərəcədə malik ola bilirdilər və bəzən özlərinin siyasi olaraq müstəqil

⁹⁹ *Aristotel Siyasətdə (VII, 4) deyir ki, rəsmi vəzifələrin ixtisasa uyğun olaraq qiymətləndirilməsi və bölüşdürülməsi zamanı hər bir kəs digərlərinin xarakterini bilməlidir. Əgər bu yoxdursa, həm qəbul olunan qərarlar, həm də rəsmi şəxslərin seçimi kortəbii ola bilər.*

olduqlarını təsdiq edə bildirdilər. Böyük dövlətlərdə hakimiyyət müəyyən mərkəzi orqanların əlində cəmləşmişdi, bu mərkəzi hakimiyyət bir hökmdardan da ibarət ola bilərdi və ya respublika hökumətindən də ibarət ola bilərdi. Müxtəlif və bir-birinə dost olmayan etnik qruplardan ibarət dövləti mozaikanın "vahidliyinin dəstəklənməsi" məqsədi ilə hökmdar mərkəzi hakimiyyətin gücləndirilməsi üçün bəzən tanrıabənzər bir şəkildə təsvir olunurdu.

Nisbətən müstəqil siyasi mənada kiçik cəmiyyətlərin aradan çıxması və hakimiyyətin təmərküzləşmə meyli xalqın siyasi hüquqsuzluğunun artımına gətirib çıxardı. Belə dövlətlərdə hər hansı bir hakimiyyətdən məhrum olan azad kişilərə və qadınlara əlavə olaraq fiziki məhv hədlərində olan tamamilə hüquqsuz qullar mövcud idilər.

Ellinist-Roma dövründə yazılanların böyük bir hissəsi itirilmişdir. Elə buna görə də, ayrı-ayrı müəlliflərin və məktəblərin əslində necə düşündükləri barədə bizə nisbətən az şey məlumdur. Bunun təsiri ilə də, bu fəsildə verilən materialın təsviri hipotetik rekonstruksiya xarakterini daşıyır.

Bu qeyd-şərti nəzərə almaqla, görünür, aşağıdakıları təsdiq etmək olar. İlk ellinizm dövründə adamların siyasi hüquqsuzluğu öz intellektual ifadəsini cəmiyyətin fəlsəfi mənalandırılmasından imtina meylinə tapmışdı. "Onu dəyişdirmək üçün bizim heç bir imkanımız yoxdur! buna görə də, diqqəti ona yönəltmək lazımdır ki, insan necə şəxsi xoşbəxtliyə nail ola bilər". Belə ki, epikürçülüynün və stoizmin bütövlükdə və həmçinin onların çoxsaylı cərəyanlarının bütün fərqlərinə baxmayaraq, əlbəttə ki, müəyyən sadələşmə payı olmaqla, demək olar ki, ellinist-Roma dövründə üstünlük qazanan bu fəlsəfi istiqamətlər bir sualın ətrafında dolanırdılar: Şəxsi xoşbəxtliyi necə təmin etməli? Cavablar müxtəlif idi, amma sual(məsələ) mahiyyət etibarı ilə eyni olaraq qalırdı.

Əsas hipotez olaraq biz fəlsəfi axtarışların predmetinin ümumən dəyişməsi barədə fərziyyəni qəbul edəcəyik. Onların mərkəzində icma-daxilində-insan deyil, təcrid olunmuş, xüsusi fərd dayanmış oldu.

Yunanlar insanı cəmiyyətin orqanik(üzvi) və ayrılmaz hissəsi kimi nəzərdən keçirirdilər. Qədim yunanlar üçün özlüyündə kafi ola bilən(bir varlıq) - təcrid olunmuş insan və ya təcrid olunmuş dövlət deyildi, demək olar ki, şəhər-icma idi. Ellinist-Roma dövründə isə, əksinə olaraq, özlüyündə kafi ola bilən(bir varlıq) qismində fərd nəzərdən keçirilirdi. Başqa cür deyilsə, qədim yunanlar düşüncülər ki, insan təbiəti müstəqil faktor olan şəhər-dövlətdə reallaşır. Amma fərdin özlüyündə kafi ola bilən bir varlıq olaraq ellinistik-Roma

anlamı insanı onun sosial ətrafından asılı olmayan daxili təbiətinə şamil edilməsinə gətirib çıxardı.

Yuxarıda söylənilənlər, əlbəttə ki, müəyyən dərəcədə sadələşdirmədir. Bəzi sofistlərdə artıq fərdi özlüyündə kafi ola bilən bir varlıq kimi başa düşmək meyli aşkarlanır. Onlarda həmçinin hər bir fərdə tətbiq oluna bilən prinsiplərin mövcudluğu anlamının mənbələri aşkarlanır. Elə buna görə də, aşağıdakı hipotezi də nəzərdən keçirmək maraqlı görünür.

Ayrıca fərdin xüsusi reallıq olaraq formalaşması və onun haqqında anlayışın meydana gəlməsi təqribən o zaman baş vermişdir ki, o zaman həm də ümumi dövlətin və onun haqqında anlayışın formalaşması baş vermişdir. Bu halda "insan icma daxilində" bəzində yunan təsəvvürü öz mənasını artıq itirir. Bir tərəfdən, biz təcrid olunmuş "xüsusi" fərdə, digər tərəfdən isə ondan uzaq düşən ümumi dövlətə maliklik. Elə həmin dövrdə, Roma stoizmində "bütün fərdlərə vaxtından və yerindən asılı olmayaraq tətbiq oluna bilən qanun" haqqında ümumi qanun kimi təsəvvür yaranır. Bu, sözün yaxşı hegelçi mənasında müəyyən dialektik inkişafdən danışmağa imkan verir.

b.k.s.154

Klassik dövr yunanlarının əksəriyyətin üçün qanun yalnız lokal cəmiyyətdə yaşayan yunanlar üçün qüvvəyə malik idi. Lakin son antik dövr ərzində isə insanın bir fərd olaraq dialektik əksliyi anlamında bütün fərdlər üçün onların milli və sinfi mənsubiyyətindən asılı olmayaraq universal olan qanun anlayışı meydana çıxır.

Bu anlayış təbii hüquq konsepsiyasının müqəddimələrindən biridir, yəni: elə bir universal normativ qanun mövcuddur ki, təsbit edilmiş bütün konkret qanunlardan yüksəkdir və bütün fərdlərə tətbiq oluna biləndir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, bütün fərdlər prinsipcə eyni qanuna tabedirlər. Bu universal təbii qanun həmçinin cəmiyyətdə qüvvədə olan qanunların tənqidi üçün də əsas verir.

Biz XVIII yüzilliyin liberalizm konsepsiyasını müzakirə etdiyimiz zaman fərd anlayışına bir daha qayıdırıq. İndi isə onu qeyd etmək kifayətdir ki, icmada-insanda fərd və ümumi qanuna keçid bir sıra hadisələrə uyğun gəlir. Onların sırasına aşağıdakılar aiddir: siyasi fəaliyyətə marağın itməsi; təkredilməz şəxsiyyət və şəxsi xoşbəxtlik idealının formalaşması; "insanın daxili həyatına"

hörmətin (Innenleben) meydana çıxması və həmçinin bütün insanlar üçün ümumi olan qanun idealinin təşəkkül tapması.

Elə bu dövrdə də etikanın və siyasətin antik yunanlara xas olan vəhdəti də yox oldu. Öncül yerə xüsusi fərdin etikası çıxdı, siyasət isə arxa planda qaldı. Yalnız Roma stoikləri siyasətə müsbət qiymət verdilər, amma, bu qiymət Platonda və Aristoteldə olduğundan tamamilə başqa bir mənaya malik idi. Siyasət lokal cəmiyyətin sərhədləri daxilində rəşional ümumyaşayış qaydaları kimi deyil, hər şeydən öncə imperiyanın idarə olunmasının ümumi hüquqi prinsipləri olaraq anlaşılmağa başladı.

Epikürçülük - şəxsi rifah halının təmin olunması

Epikürçülük b.e.ə. 341-270 illərdə yaşamış Epikürün (Epicurus) adı ilə bağlıdır. Epikür məktəbi, "bağı" özünün dostsayağı və mülayim atmosferi ilə tanınırdı. Buraya həm qadınlar, həm də kələlər gəlirdilər ki, bu da antik dövr üçün kifayət qədər qeyri-adi idi.

Hər bir insanın xoşbəxtliyini necə təmin etmək barədə suala epikürçülüyn cavabı belə idi: həzz al, amma düşünürək. Başqa sözlə, yaxşı həyat – firavanlıq və ağrının və əzabların yoxluğudur. Həyatı boyu maksimum firavanlığa və minimum əzablara nail olmaq üçün insan öz əməllərini ölçüb-biçməlidir. Məsələn, mən indi arxasınca əzab gələ bilən qısamüddətli və güclü həzzi axtarmalıyam və ya gələcəkdə daha uzun müddətli firavanlıq xatirinə indiki həzddən imtina etməliyəm?

Başqa cür deyilsə, tərbiyəli və müdrik estet olmaq zəruridir! Həzz, amma ölçürüb-biçilmiş həzz! Siyasətlə və əzablı qayğılar gətirə bilən və təhlükəli ola bilən bu kimi digər şeylərlə məşğul olmaq lazım deyildir. Özünün təhlükəsiz dünyanda yaşa, burada sən öz pendirin və özünün şərabınla əmin-amanlıq içərisində həzz ala bilərsən.

Epikürçülər heç bir halda pozğunluqla, acgözlüklə və sərxoşluqla səsleşən, ağılsız bir həyat tərzi keçirən bohema deyildilər. Əksinə, Epikür ehtiyatlı həyat tərzi öyrədirdi. Yalnız o firavanlıq təqdirdə layiqdir ki, o, nəzarət altındadır və fərdin xoşbəxtliyini təmin edə bilər.

Epikürçü həyatı fəlsəfəni sədələşdirilmiş bir şəkildə belə ifadə etmək olar:

- 1) mövcud olan yeganə nemət həzddir.
- 2) maksimal həzzi təmin etmək üçün nemətin o növlərinə üz tutmaq gərəkdir ki, biz onlara nəzarət etmək iqtidarındayıq.

Həzzi (yunanca, hedone) ən yüksək və yeganə nemət olaraq sərh edən təlim hedonizm (həzz fəlsəfəsi) adlanır. Deməli, epikürçülük ölçülüb-biçilmiş hedonizmdir.

Beləliklə, epikürçülük həzzi (hedone) hissi ehtirasın ödənilməsi kimi nəzərdən keçirmir. O, firavanlığın dostluq və ədəbiyyatla məşğul olma kimi zərif və təhlükəsiz formalarına xüsusi əhəmiyyət verir. Əgər insan şəxsi xoşbəxtliyə nail olmağı arzu edərsə, o, özünü həzzin daha etibarlı və daha zərif formaları ilə məhdudlaşdırmalıdır.

Təbii ki, epikürçülük siyasi fəaliyyətə mənfi münasibət göstərir, çünki siyasi fəaliyyət həzlərdən daha çox əzab doğura bilər. O, dövləti və cəmiyyəti özlüyündə dəyər və ya özlüyündə dəyəərə malik olan bir şey kimi nəzərdən keçirmir¹⁰⁰. Yalnız həzz (həzz zəruri olaraq fərdin həzzidir) özlüyündə dəyərdir. Dövlət və cəmiyyət yalnız o zaman nemət olacaqlar ki, onlar fərdi həzzlə təmin edirlər və əzabların qarşısını alırlar. Qanunlar və adətlər yalnız şəxsi maraqların(mənafelelərin) reallaşma vasitələri kimi dəyəərə malikdirlər¹⁰¹. İnsanı qanunu pozmadan saxlayan amil - cəzadır, yəni ağrı qorxusudur.

Hər şey fərdi həzzə əsaslanır. Yaxşı əxlaq və ya yaxşı qanunlar fərdi həzzi maksimallaşdırır. Hüquq və əxlaq üçün bundan başqa heç bir digər əsas yoxdur. (Amma kim müəyyənləşdirir ki, on başqa adamın aldığı həzz mənim aldığımdan daha sambalıdır? Və müxtəlif həzz növlərini mən necə müqayisə edə bilərəm?)¹⁰²

Epikürçülüüyün təbiət fəlsəfəsi əsasən, görünür ki, Demokritin atomlar haqqında materialist təliminə uyğun gəlir. O, həyatın Epikürçü fəlsəfəsini müəyyən qaydada əsaslandırır. Belə ki, ruh və bizdən uzaq olan və bizə biganə olan tanrılar da daxil olmaqla hər bir şey maddidir, belə olduqda biz bizə xoş gəlməyən dini fikirlərdən ehtiyat etməməliyik.

Epikürün təlimindən fərqli olaraq radikal hedonizm təsdiq edir ki, həyatda yeganə dəyəərə malik olan həzz - fiziki həzzdir. O, yüksək sinif üçün yararlı ola bilən bir nəzəriyyə olaraq xidmət edə bilər, belə ki, yüksək sinif malların və xidmətlərin müxtəlif növlərinə azad bir

¹⁰⁰ Özlüyündə dəyər = "avtotelik" dəyər və ya bir məqsəd olaraq özünə malik olan dəyər. Yunancadan tərcümədə, auto = özü və telos = məqsəd.

¹⁰¹ Qanunlar və adətlər "heterotelik" dəyəərə malikdirlər, yəni onların dəyəri ondadır ki, onlar nəşə başqa bir şey üçün vasitələrdirlər, o şey üçün ki, öz məqsədində (telos) öz daxilində malikdir.

¹⁰² Utilitarist Bentam XVIII əsrin sonunda müxtəlif həzz növlərinin hesablanması nəzəriyyəsini təklif etdi. Bununla bağlı olan problemlər 17-ci Fəsildə nəzərdən keçirilir.

şəkildə sahib ola bildiyi üçün ehtiyacdan və əzablardan yan keçərək müxtəlif nemətlərdən yan keçə bilər. Amma antik dövrdə belə bir nəzəriyyənin nəticələri tam əksəriyyət üçün fatal idi. Əgər əksəriyyət əzablar və həzrlər arasında münasibəti "ölçüb-biçməyə" səy göstərsəydi, onda balans birincilərin xeyrinə olardı, yəni mənfəi olardı. Əzabların "cəmi" həzlərin "cəmini" üstələyərdi. Radikal hedonizm nöqtəyi-nəzərindən, belə bir həyat heç nəyə dəyməz. Buna görə də, Hegesi (Hegesias, b.e.ə. 3 əsr) adlı bir hedonistin adamlara özlərini həyatdan məhrum etmək məsləhətini verməsi yalnız eksentrik ideyaların ifadəsi deyildi. Ağrılar və əzablar içərisində mövcud olmağa məcbur olan ağağlar üçün radikal hedonizm tam bir hüquqla özünüöldürmə ideologiyası ola bilər. Qeyd edək ki, burada nə Epikürün təlimi və nə də epikürçülük deyil, məhz radikal hedonizm nəzərdə tutulur. Bu mənada epikürçülüğü yüksək siniflərin fəlsəfi adlandırmaq çətindir.

Stoiklər - şəxsi xoşbəxtliyin təmin olunması

Stoiklər epikürçülərlə müqayisədə xarici nemətin bizim tərəfimizdən nəzarət altında saxlanması qabiliyyətlərimizə münasibətdə bütövlükdə son dərəcə pessimistik idilər. Elə buna görə də, onlar tövsiyə edirdilər ki, hər bir insan özünü xarici şəraitdən müstəqil etsin. Əgər biz öz şəxsi xoşbəxtliyimizi təmin etmək istəyiriksə, onda nəzarət edə bilmədiyimiz xarici amillərin daha çox müstəqil olmağı və bizim nəzarət edə bildiyimiz daxili dünyamız daxilində yaşamağı öyrənməliyik.

Stoiklər öyrədirdilər ki, xoşbəxtlik əslində hansısa xarici nemətdən asılı deyildir. Onlar Sokrat və Platon tərəfindən dəstəklənən mövqeni müdafiə edirdilər. Şəxsi xoşbəxtliyin yeganə şərti fəzilətli həyatdır, üstəlik fəzilətin özü də biliyə əsaslanır. Bütün stoiklər bu fikri bölüşürdülər. İnsan üçün yeganə nemət fəzilətli həyatdır, fəzilətli olmayan həyat isə yeganə şərdir. Xoşbəxt həyat barədə məsələ meydana çıxdığı zaman bütün başqa hər bir şey son nəticədə əhəmiyyətsiz və yersiz görünür. Həyat, sağlamlıq, çiçəklənmə və ya ölüm, xəstəlik, əzablar və yoxsulluq müdrik və fəzilətli insana mane ola bilmir. İnsanların xoşbəxtliyini və ya bədbəxtliyini müxtəlif xarici amillər müəyyənləşdirmir. Bizim xoşbəxtliyimiz həyatı maneələrdən və uğurlardan, zənginliyimizdən və ya yoxsulluğumuzdan, sahib və ya kölə olmağımızdan asılı deyildir. Vacib olan yalnız müdrik və fəzilətli olanla müdrikliyə və fəzilətə malik olmayan arasındakı fərqdır. Birincilər xoşbəxtdir, ikincilər isə yox. Bilik, fəzilət və xoşbəxtlik daxili həyatla bağlıdır və xarici amillərdən asılı deyildirlər.

Bilik və fəzilət insanı nəyin sayəsində talenin bütün dönüklüklərinə qarşı son dərəcə dözümlü edə bilər? Stoiklər cavab verirlər ki, fəzilət ondan ibarətdir ki, zəkaya, loqosa uyğun olaraq yaşayasan. Burada loqos Heraklitdə olduğu kimi kosmosun aparıcı prinsipidir. Onlar onu həmçinin Tanrı, müqəddəs od və ya tale də adlandırırlar. İnsan özünü loqos qarşısında o zaman ifadə edə bilər ki, onun ruhu kosmosla harmoniyadadır. Bu halda ruh kosmosu idarə edən nizamı və harmoniyayı müəyyən qaydada ifadə edir.

Ən vacib nailiyyət, görünür, ondadır ki, hər şeyin zəka əsasında nizama salındığını və bunun təsiri nəticəsində də baş verənlərə müdaxilə etmənin mümkünsüzlüyünü dərk edəsən. Hər bir şey loqos və ya Tanrı tərəfindən idarə olunur. İnsan baş verən hər bir şeyi sevinclə qəbul etməyi öyrənməlidir. "Səninlə baş verən hər bir şeyi sənin arzulla baş verən şey kimi yaşamalısən. Elə buna görə də, sən sanki bilərəkdən arzu etməlisən ki, bütün hər bir şey Tanrının iradəsi ilə baş versin". Roma stoiklərindən biri olan Seneka belə yazırdı (Quaestiones naturales III, praefatio).

Stoiklər həmçinin xarici dünyaya asketik-əxlaqi münasibəti və xarakterin daxili qüvvələrinin tərbiyə olunmasını təbliğ edirdilər. İnsan stoik sakitlik, yəni taleyin zahiri dönüşlərinə münasibətdə "qorxmazlıq" (apatiya) nümayiş etdirməlidir¹⁰³.

Əgər Epikürü estetik edən və sərhəssiz burjuva ilə müqayisə etmək olarsa, stoik əsl centlmendir! O, dəmir iradəyə malikdir, xarici şəraitə qarşı biganədir və Hindistanın tropik günəşi altında üç milyon "yerli"ni idarə edənlərə məxsusdur.

İndi, əlbəttə ki, fərdin öz xoşbəxtliyini necə təmin edə bilməsi barədə suala stoiklərin verdiyi cavaba etiraz etmək olar. "Daxili" amillər üzərində hökmranlıq etmək ola bilər ki, bir çox xarici amillər üzərində hökmranlıq etmək qədər çətindir. Şübhəsiz ki, bu sərbəstlik etirazdır. Amma eyni zamanda biz xatırlamalıyıq ki, ellinist-Roma dövründə təbiəti (xəstəlikləri, məhsulsuzluğu və i.a.) və siyasi şəraiti idarə etmək imkanı nisbətən az idi. Əgər bizim üçün appendiksi kənarlaşdırmaq qorxudan və ya qəzəbdən xilas olmadan daha sadədirsə, antik insan üçün situasiya diametral əks idi. Buna görə də, stoiklər adamlara nəzarət oluna biləni, yəni onların öz daxili stimullarını idarə etmək məsləhətini verdikləri zaman, bu, tamamilə qeyri-real deyildi.

İcma-daxilində-insandan xüsusi fərdiyə keçidə uyğun olaraq ruh (mind) təbiətdən və cəmiyyətdən ayrı olan nəşə daxili bir şey kimi başa düşülməyə başladı. Belə bir anlam müəyyən mənada artıq

¹⁰³ Kiplinqin "Əgər" şeri ilə müqayisə edin.

yunansayağı deyildir. Etika siyasətdən ayrı başa düşülməyə başladı. Hər bir insan öz daxili dünyasını cəmiyyətdən və ətrafından asılı olmayaraq özü formalaşdırdı. Cəmiyyətdən ayrı olan xüsusi əxlaq haqqında təsəvvür yaranır.

Görünür ki, epikürçülük heç bir zaman çoxlu ardıcılı malik olmamışdır, stoisizm isə böyük nüfuzla malik idi, özü də yalnız Roma zamanında yox. Stoiklərin etik və hüquqi ideyaları orta əsr fəlsəfəsində mühüm rol oynamışdır.

Stoisizm birincisi hərəkət deyildi. O, yunan stoiklərindən Roma stoiklərinə keçid zamanı fundamental dəyişikliklərə məruz qalmışdır.

Kiniklər¹⁰⁴ cəmiyyətdən uzaqlaşmışdılar, sadə və çox zaman primitiv həyat tərzini sürürdülər, bu sadə və primitiv həyat tərzini onlar insan üçün təbii hesab edirdilər (insanın belə bir anlamı insan təbiətinin Aristotel tərəfindən anlaşılmasının tam əksliyi idi). Belə ki, kinik Sinoplu Dioqen (Diogenes from Sinope, b.e.ə. təqribən 404-324 illər) "təbii"ni tərifiylərək və sünini pisləyərək boçkada yaşamışdır.

*Kiniklərin təlimi az miqdarda "nemətə" malik olan aşağı ictimai siniflərin, demək olar ki, ideologiyası idi. O, faydasız bunt çağırışı əvəzinə adamları nemətlərə malik ola bilmədikləri halda elə nemətlər olmadan da məmnun olmağa səsləyirdi*¹⁰⁵.

Əgər radikal hedonizm yüksək siniflərin eskapizmidirsə¹⁰⁶, ayrı-ayrı hedonistlər (Hegesiy) məyus olan aşağıların özünü məhv ideologiyasını təbliğ edirdilərsə, kiniklər aşağılara "malik olduqları ilə qane olmağı", öyrədirdilər, hətta əgər onlara daha nəyisə əldə etmək çətin olsa da.

Ellinistik (yunan) stoisizm - Sitionlu Zenon (Zenon Citium, b.e.ə. təqribən, 336-264), Kleanf (Cleanthes, b.e.ə. 331-232) və Xrisipp (Chrysippus, b.e.ə. təqribən, 278-204) - "orta sinfin" haradasa fərqləndirici cəhəti oldu. Burada vacib amillər olaraq dünyadan yalnız asketik imtina deyil, həm də borc hissi və xarakterin tərtiyəsi

¹⁰⁴ Kiniklər sokratik məktəb adlanan bir antik cərəyanın nümayəndələri olaraq məşhur idilər. Onun adı ellinist-Roma dövründə "həyatı fəlsəfə" məktəbləri ilə Sokrat (və sofistlər) arasında müəyyən əlaqənin olduğunu göstərir.

¹⁰⁵ Onların müasir hippiyə oxşarlığı da elə burada bitir. Hippisi əsasən istehlakçı kapitalist cəmiyyətinin nümayəndələrinin uşaqlarından ibarətdir. Onlar bu cəmiyyətin maddi istehlakla bağlı olan bəzi aspektlərindən özlərini könnüllü olaraq kənarlaşdırırlar və eyni zamanda cəmiyyətdən tamamilə imtina etdiklərini düşünərək parazit həyat tərzini sürürlər.

¹⁰⁶ Eskapizm = qaçma.

nəzərdən keçirilmişdir. Bundan başqa, stoiklər insanların hamısı üçün qüvvəyə malik olan təbii hüquqi qanun barədə danışmağa başladılar.

Stoisizm əsasən yuxarıların ideologiyası olduqdan sonra da dəyişməkdə davam etdi. Borc hissini və xarakter tərbiyəsinin stoiksayağı vurğulanması və ümumi qanunlara stoiksayağı inam yüksək Roma sinifləri üçün cazibəli oldu və onlar stoisizmi, son nəticədə, Roma imperiyasının özünəməxsus ideologiyasına çevirdilər. Bununla eyni zamanda aşağılarda kinizmin o aspektlərindən imtina baş verdi ki, bunlar, dünyadan ayrılmanı nəzərdə tuturdu və onları dövlət əxlaqını dəstəkləyən borc hissini və güclü və məsuliyyətli xarakterin tərbiyəsinə əsaslanan aspektlər əvəz etdi. Dünyadan ayrılmanın ilkin kinik konsepsiyasından yalnız daxili olanın, özəl olanın xarici olandan, ictimai olandan fərqləndirilməsi qaldı. Tənhalıqda qalan insan (filosof Mark Avreli) öz məhrəm fikirlərini qələmə aldı və eyni zamanda öz vətəndaş borcunu aktiv olaraq yerinə yetirdi (imperator Mark Avreli).

Bir daha vurğulamaq lazımdır ki, daxili və xarici, öz daxilindəki məhrəm fikirlər və xarici yazıq dünyanın idarə olunması işinin ağır məsuliyyəti arasındakı bu bölgü o zaman indi olduğundan daha anlaşılıqlı idi. İmperator Avreli başqa nə edə bilərdi? Minimal əmək haqqı və xəstəlik üzrə vəsaitmi? Kifayət qədər inkişaf etməmiş texnologiyaya malik olmayan quldarlıq cəmiyyətindən buna oxşar bir şeyi gözləmək qəribə olardı¹⁰⁷.

Roma stoiklərində - Siseron (Cicero, 106-43 b.e.ə.), Seneka (Seneca, 4 b.e.ə. -65 sonra R. X.), Epiktet (Epictetus, təqribən, 50-138), Mark Avreli (Marcus Aurelius, 121-180) - ilkin asketiklik və zahidlik askeza (özünüməhdudlaşdırma) və siyasi borc arasındakı gərginliklə əvəzlənir. Roma stoikləri həmçinin əsas yunan siyasi anlayışlarını da inkişaf etdirirlər. Kəbud deyilsə, insan artıq qrupun üzvü tərkib hissəsi deyil, ümumi dövlətin daxilində bir fərd kimi və ümumi hüququn bir subyekti kimi çıxış edir. Prinsipeə, bütün fərdlər qanun qarşısında bərabərdir. Fərdin hüququ onun funksiyası ilə deyil, hər yerdə və həmişə tətbiq oluna bilən universal qanunla müəyyənləşirlər. Təbii hüquq ideyası burada özünün inkişaf etmiş formasında çıxış edir.

¹⁰⁷ *Biz müəyyən bir zehni eksperiment apara və özümüzdən soruşa bilərik: qulların mövcudluğu və varlılar və yoxsullar arasındakı son dərəcə böyük fərqlər zəruri idimi? Məgər, məsələn, sosial antropoloqlar bizi öyrətmirlərmi ki, təbiətsünaslıq və sənaye olmadan da sosial və maddi olaraq təmin olunmuş cəmiyyəti yaratmaq mümkündür?*

İnsani dünyanın kosmosun tərkib hissəsi olmasına analoji olaraq, insani zəka da dünya zəkasına aiddir. Deməli, insani qanunlar bütün kosmosda hökmran olan əbədi qanunun zərrələridir. Elə buna görə də, biz, mövcud olan konkret qanunların əbədi qanuna uyğun gələnələrini əbədi qanuna uyğun gəlməyənlərindən, prinsipcə, fərqləndirmək iqtidarındayıq. Başqa sözlə, bu, cəmiyyətdə qəbul olunmuş və əbədi qanuna yaxınlığı sayəsində ümumi əhəmiyyət daşıyan qanunlarla əbədi təbii qanuna əsaslanmayan, yalnız mövcud olduqları üçün tətbiq olunan qanunlar arasındakı fərqdır.

İnsani zəka özünün müxtəlif formalarda vahid dünya zəkasına əsaslanır. Bu, təbii hüquq konsepsiyasının vacib hissəsidir. Hüquqi və siyasi qanunlar təbiətin (kosmosun) ümumi qanununa əsaslanırlar. Qanun üçün əsas fərd və ya qrup tərəfindən, məsələn, nəyin qanun və hüquq olduğunu müəyyənləşdirən qüdrətli şəxslər ("güc - hüquqdur") tərəfindən yaranır. Ümumi əhəmiyyətə malik olan qanunlar mövcuddur. Onlar məhz mövcud olduqlarına görə ki, biz onları kəşf edə və onların bəyan etdiklərini başa düşə bilərik. Biz qanunları kəşf edə bilərik və kəşf etdiyimizi də bəyan edə bilərik, amma qanunları ixtira edə bilmərik. Beləliklə, qanunların əsasında yatan şey insanların kortəbii arzularından yüksəkdir. O, həmçinin cəmiyyətdə qəbul olunan və qismən də ziddiyyətli olan hüquqi kodekslərdən də yüksəkdir. Qanunların əsası nisbi deyildir. Hər bir fərdin vahid zəkaya və vahid qanuna aid olmasının təsiri ilə də bütün insanların fundamental bənzəyişi mövcuddur. Təbii qanun hər yerdə və bütün insanlara tətbiq oluna bilər.

Hüquqların stoik konsepsiyasının əsas cizgiləri Romanın dövlət xadimləri və hüquqşünasları, o cümlədən eklektik Siseron tərəfindən geniş istifadə olunurdu. Onun əsərləri sonrakı yüzillikdə geniş kütlələr üçün məşhur oldu.

Stoiklər özlərini ümumi əhəmiyyətə malik olan hüquqların və ümumi əhəmiyyətə malik olan əxlaqın mövcudluğunu inkar edən və qanunların nisbi xarakter daşdığını təsdiq edən bəzi sofistlərdən ayırırdılar. Onlar həmçinin epikürçülərin də əleyhinə çıxış edirdilər, çünki epikürçülər öyrədirdilər ki, qanunlar yalnız fərdi insan arzularına yardımçı olduqları zaman ümumi əhəmiyyətə malik ola bilər. O zaman ki, söhbət relyativizmin təkzib olunmasından və ümumi əhəmiyyətə malik olan hüququn mövcudluğunun qəbul edilməsindən gedirdi, stoiklər Platonla və Aristotellə razılaşırdılar. Amma, hüququn mənbəyi haqqında və hüquqi prinsiplərin əsaslandırılması barədə söhbət getdiyi zaman, stoiklərlə Aristotel arasında fikir ayrılığı yaranır. Aristotellə görə, hüququn fundamental prinsipləri insan cəmiyyəti, ilk növbədə isə polisə bağlıdır. Bu

prinsiplər burada mümkün və müəyyən dərəcədə aktuallaşdırılmış şəkildə mövcuddur. Müxtəlif şəhər-dövlətlərin hüquqi sistemləri barədə informasiyanı toplayaraq və sistemləşdirərək, biz müəyyənləşdirə bilərik ki, cəmiyyətin fəaliyyəti üçün hansı qanunlar daha yaxşıdır. Bu qayda ilə biz yaxşı cəmiyyətdə hansı hüquqi normaların mövcud olduğunu (mövcud olmalı olduğunu) müəyyənləşdiririk. Bu normalara istinad edərək mövcud qanunlardan pis olanlarını çıxarmaq və həmçinin yeni qanunları işləyib hazırlamaq mümkündür. Məsələn, Aristotelə görə, nemətlər cəmiyyətdə nisbətən bərabər olaraq bölüşdürülməlidir - həddindən artıq böyük fərqlər sosial gərginliyə aparıb çıxarır. Cəmiyyətin yaxşı olması üçün onun vətəndaşlarının müəyyən bərabərliyi zəruridir. Deməli, hüquq nizamının vacib məsələsinə – nemətlərin zəkayla balanslaşdırılmış bölgüsünə nail olmaqdır. Bu, o deməkdir ki, Aristotel sosial fərqlərin müəyyən dərəcədə aradan qaldırılmasını təklif edir, baxmayaraq ki, o, heç bir halda tam bərabərliyi dəstəkləmir. Hər şeydən əvvəl, o, köləliyi və sinfi fərqləri mümkün hesab edir və bərabərliyin həddindən artıq sadələşdirilmiş anlamına görə demokratiyanın tərəfdarlarını tənqid edir.

Aristotel anlamından fərqli olaraq, hüququn stoik anlamının çıxış nöqtəsini şəhər-dövlət və icma-daxilində-insan təşkil etmədi, hər bir fərddə eyni zamanda mövcud olan universal zəka təşkil edirdi. İlahi odun, yəni zəkanın qığılcımı hər bir insanda parlayır. Stoiklər burada həqiqi və hamı üçün ümumi olan insan təbiətini görürdülər. Onlar təbii hüququ bu universal zəkadan çıxarırdılar. Məhz vahid universal zəka, Siseronun təbirincə, hüququn mənbəyidir.

İnsan, Aristoteldə olduğu kimi, sosial varlıq deyildir, universal loqosun parıltısına malik olan fərddir. Bu, adamlara cəmiyyəti formalaşdırmaq, nizam yaratmaq və qanunları hazırlamaq imkanını verir. Müdriklər, hər şeydən öncə, o insanlardırlar ki, onlar ədalətli qanunları hazırlamaq iqtidarındadırlar. Onlarda zəka özünün xalis formasında mövcuddur. "Mükəmməl qanun müdriklərin ruhundadır, " - Siseron belə deyirdi. (De legibus, II, 5).

Təbii hüququn stoik anlamından mövcud qanunların əsaslandırılması üçün hansı qaydada istifadə etmənin mümkünlüyü Siseronun əsərlərindən görünür. Bu anlam dəyişməz ümumi nizamın mövcud olduğunu təsdiq edir, bu nizam bütün mövcud və dəyişkən konkret hüquqi sistemlərdən yüksəkdir. Siseron təsdiq edir ki, qədim Romada "ataların qanunları" bu ümumi hüquqi nizamı bu və ya digər dərəcədə əks etdirirdi. Bu təbii qanunun sayəsində mövcud hüquq və mövcud bərabərsizlik Siseronun şərhində legitim xarakter kəsb edir. Bununla belə, bu tip fikirlərin oxşar tərzi təbii hüquq konsepsiyasının

prinsipial ikimənalılığını göstərir. O, mövcud qanunların əsaslandırılması üçün də, tənqid olunması üçün də, saxlanılması üçün də və həmçinin ictimai əsasların dəyişdirilməsi üçün də istifadə oluna bilər (kilsənin və dövlətin qarşılıqlı münasibətləri barədə baxın. Fəsil 6).

Amma, stoik təbii hüquq məgər bütün insanların fundamental bərabərliyini təsdiq etmirmi? Belə olduğu halda mövcud bərabərsizliyə necə yol vermək olar? Cavab qismən, müəyyən dərəcədə bərabərliyin stoik anlamının ikimənalılılığı ilə bağlıdır. Hər bir kəs vahid loqosa aiddir və bu mənada hamı bərabərdir. Bu aidiyyət, eyni zamanda, yaxşı və xoşbəxt həyat üçün heç bir əhəmiyyətə malik deyildir və insanın varlı və ya yoxsul olacağını, hökmdar və ya kölə olacağını müəyyənləşdirmir. Deməli, dünyanı dəyişdirmək üçün ona aktiv müdaxilə etmək onun başlıca məqsədi deyildir. Başlıca məqsəd ondan ibarətdir ki, hər bir kəs talenin verdiklərini həyəcənsiz təmkinlə qarşılansın. Başqa sözlə, belə tipli suallar cavabsız qalır ki, mövcud sosial fərqlər fundamental bərabərliyə təsir göstərirmi və bu fundamental bərabərlik bərabərliyin iqtisadi və siyasi aktuallaşmasını tələb edirmi? Siseron bir dövlət xadimi olaraq bu sualların real siyasi şəraitdə cavabını tapmışdı. İnsanların fundamental bərabərliyinin əksinə olaraq mövcud cəmiyyət yalnız onların fərqləri sayəsində fəaliyyət göstərir. Biz onlarla hesablaşmalıyıq. Elə buna görə də, Siseron elə bir nizamın qurulmasına zərurət görmürdü ki, burada mülkiyyətin zəkalı bölgüsü mümkün olsun. Siserona görə, hüquq nizamının əsas prinsipi tələb edir ki, insan, məsələn, özgə mülkiyyətinin mənimsənilməsi yolu ilə başqalarına zərər vurmasın və hər bir kəs öz verdiyi vədlərin arxasında dursun. Hər şeydən əlavə, bu, o demək idi ki, o, mülkiyyət hüququna hörmətlə yanaşılmasına və həmçinin müqavilələrin yerinə yetirilməsinə böyük əhəmiyyət verirdi.

Siseronun əsərləri - xüsusən *Qanunlar haqqında* (De legibus), *Vəzifələr haqqında* (De officiis) və *Dövlət haqqında* (De re publica) əsərləri - vasitəsi ilə stoik təsəvvürlər Romanın hüquqi təfəkkürünə güclü təsir göstərmişdir. "Həqiqi qanun təbiətə uyğun olan hüquqi səbəbdir. O, ümumən tətbiq oluna bilər, dəyişməzdir və əbədidir. O, öz tələbləri ilə borcun yerinə yetirilməsinə çağırır və öz qadağaları ilə qeyri-düzgün əməllərin qarşısını alır... Biz senat və ya xalq vasitəsi ilə də onun yerinə yetirilməsindən azad ola bilmərik... Roma üçün bir qanun, Afina üçün başqa qanun və ya indi üçün bir qanun, gələcək üçün isə başqa bir qanun ola bilməz, yalnız yeganə əbədi və dəyişməz qanun vardır ki, hamı üçün, bütün xalqlar və bütün zəmanələr üçün eyni qüvvəyə malikdir. . .

Qanuna tabe olmayan öz-özündən qaçıb gizlənir və öz insani təbiətini inkar edir və elə bu faktların təsiri nəticəsində də ən sərt cəzaya layiq olur, hətta əgər o, adətən cəza kimi nəzərdən keçiriləndən yayınsa belə"¹⁰⁸.

Ayrılmaz, anadangəlmə şəxsi hüquqlar barədə ideya əbədi və ümumi qanun ideyası ilə bağlıdır¹⁰⁹. Bu ideyalar bir çox xalqları özündə birləşdirən Roma imperiyasının şəraitinə tam uyğun gəlirdi. Belə ideyalar tolerantlığın müəyyən dərəcəsi üçün əsası təmin edirdi (həmişə reallıqda olmasa da, ən azı, idealda). Hüququn yunan anlamı kimin onun subyekti olması(yunanlar), kimin isə olmaması(varvarlar) barədə kəskin qarşı qoyması ilə çətin ki, Roma imperiyası kimi nəhəng və mürəkkəb bir cəmiyyət üçün siyasətin mənbəyi ola bilərdi.

Roma stoikləri müəyyən dərəcədə birgə, ümumi məsuliyyət hissinə malik idilər, bu isə əksər hallarda yunanlarda yox idi. Stoiklər kosmopolitik həmrəyliyin və humanizmin ifadəçiləri idilər. Onlar belə bir dini əqidəni bölüşürdülər ki, bütün insanlar kosmoloji və əxlaqi bütövə aiddirlər.

Belə bir kosmopolitik qardaşlıq idealını nəzəri olaraq həmçinin Roma imperiyasında sıx əlaqələrin yoxluğunu dəf etmək üçün göstərilən ideoloji səy kimi də şərh etmək olar. Viflemi və Romanı, fərdi və imperatoru böyük bir distansiya ayırırdı. Stoiklər onu dəf etmək üçün fərd və kainat arasında harmoniya postulatını irəli sürdülər. Onlar o atəş barədə danışirdilər ki, o, həm Tanrıda, həm də insanda alışıb yanır və insanların qardaşlığına təminat verir.

Stoiklər od haqqında öyrədirdilər ki, o, müəyyən vaxt intervalı keçdikdən sonra müntəzəm olaraq bütün hər bir şeyi məhv edir və dünya bundan sonra yenidən yaranır. Lakin bu dünya da əvvəlki dünyada artıq baş verəni təkrar edir. Yaranan dünya yeni odun onu məhv edəcəyinə qədər davam edir. Bu proses yeni dünyalarla və yeni yangınlarla sonradan da özünü bərpa edir¹¹⁰. Beləliklə, stoiklər tarixi bir dövrən kimi şərh edən konsepsiyanı müdafiə edirdilər. Dünya irəliyə (və ya yuxarı və ya aşağı!) doğru düz xətt üzrə deyil, çevrə üzrə hərəkət edir: bütün hər bir şey ilin dörd fəslə kimi özünü təkrar edir.

Od haqqında bu kosmoloji təsəvvürlər, mümkündür ki, həyatın stoik fəlsəfəsinin əsaslandırılması kimi fəaliyyət göstərmişdir. Əgər

¹⁰⁸ Cicero. *De republica*. Loeb Classical Library. Translated by C. Keyes. Harvard University Press, 1928. Bk. III, xxii.

¹⁰⁹ Qeyd edək ki, təbii hüquq doktrinası XVII əsrdən başlayaraq, zəkanı və şəxsiyyətin ayrılmaz hüquqlarını, məsələn, həyat və mülkiyyət hüquqlarını özünün çıxış nöqtəsi olaraq nəzərdən keçirmişdir.

¹¹⁰ Heraklitlə müqayisə edin.

bütün hər şey özünü təkrar edirsə, onda dünyanı yaxşılaşdırmaq mümkün deyildir. Bizim edə biləcəyimiz ən yaxşı şey – səbir ilə dözməkdir. Biri imperatordur, başqası isə kölədir və bununla heç nə etmək olmaz. Biz yalnız bizim üçün ayrılmış rolu ləyaqətlə oynaya bilərik. Tarixin oxşar tsiklik fəlsəfəsi fatalistik və antiinqilabi ola bilər. Lakin bu, heç də məcburi deyildir. Bəs, əgər bu özünü təkrarlayan dövrün onu nəzərdə tutursa ki, onun müəyyən mərhələsində biz üsyan edirik və ya ictimai reformaları həyata keçiririk?

Roma stoiklərinin bəzilərində biz, ən azı, sosial reformaları həyata keçirmək arzusunu görürük. İnsanların sadəcə olaraq bərabər olduqlarını və bununla heç nə etməyin mümkün olmadığını düşünən kiniklərin əksinə olaraq, Roma stoikləri güman edirdilər ki, hamı, prinsipcə əslində deyil, qanun qarşısında bərabərdir. Bərabərlik yalnız məqsəd olaraq mövcuddur. İnsani qanunvericilik və insani siyasət bu idealın mümkün ölçüdə reallaşma vasitəsidir.

Ədalətli təbii qanunla Roma imperiyasının qanunlarının aşkar bir surətdə qeyri-identikliyi sosial tənqidin rüşeymini özündə daşıyırdı. Sonradan biz görəcəyik ki, real olaraq mövcud olan ümuminin (imperiya qanunlarının) və ideal ümuminin (təbii qanunun) qarşı-qarşıya qoyulması imperator və papa hakimiyyətlərinin bölgüsü üçün nəzəri əsas olacaqdır.

Roma hüquqşünasları stoiklərə, ümumiyyətlə yaxın idilər və qanunların və hüququn tədqiqatı kimi hüquq elminin əsaslarını qoydular.

Bizim tərəfimizdən xatırlanan fəlsəfi təlimləri bəzən sokratik məktəblər adlandırırlar, belə ki, onlardan hər biri öz üsuluna malik olsa da, Sokrat irsindən çıxış edir. Onlar üçün ümumi olan - Sokratın fəziləti xoşbəxtlik kimi şərh edən baxışı və «fəziləti müəyyən mənada öyrənmək olar» inamı idi.

Yuxarıdakı şərhin xarakteristikasına söykənsək bu cərəyanlar belə bir suala cavab verməyə çalışmışlar ki, fərdin şəxsi xoşbəxtliyi necə təmin oluna bilər? Əgər belə isə, onda biz, görünür, belə bir nəticəyə gələrik ki, təklif olunan "həyati-fəlsəfi" cavablardan heç biri qənaətbəxş deyildir. Cavabların bəzilərində güman olunur ki, maddi anlamda xoşbəxt fərd rifah halına malikdir, amma belələri antik dövrdə nisbətən az idi. Bütün cavabları birləşdirən o idi ki, onlar heç də həmişə bədbəxtliyin qarşısını almağa qabil deyildilər. Hətta ən əqidəli stoik belə heç də həmişə özünü məcbur edə bilməzdi ki, ağır və ölümcül təhlükəli xəstəlik halında özünü xoşbəxt hiss etsin. Həyat fəlsəfəsinin bu təlimlərindən heç biri hər bir kəsin şəxsi xoşbəxtliyini təmin etmək iqtidarında deyildi. Antik dövrün sonlarına doğru belə bir

nəticəyə gəldilər ki, insanlar üçün insanlar tərəfindən yaradılan bu təlimlər vəd etdiklərini yerinə yetirə bilmir.

Belə olduğu halda xoşbəxt həyatı necə təmin etmək olar? Cavab lap bizim yanıımızdadır: fəvqəltəbii vasitələrin köməyi ilə, dinin köməyi ilə. Antik dövrün sonunda ehtiraslı dindarlıq bütün dünyanı sardı.

Neoplatonizm

Neoplatonizm (Plotin, Plotinus 205-270) dindarlığı ifadə etdiyinə iddia edir. Bu təlimdə fərd nəhəng kosmoloji nizama yerləşdirilir, şəxsi varlığın nöqsanı olaraq, onun iştiraksızlığı, yoxluğu olaraq başa düşülür, cisim (materiya) qeyri-varlıq olaraq, ruh isə varlıq olaraq anlaşılır. Burada məqsəd ruhun dünya ruhu ilə vəhdətinə (unio mystica) nail olmaq üçün özünün ölümə məhkum olan qabığından (bədənəndən) xilas olmasıdır.

Neoplatonizm həyat üslubu barədə nəsihət deyildir, fəvqəltəbii qüvvələr haqqında təlimdir, baxmayaraq ki, bəziləri, onu görünür ki, həyat haqqında konkret dini təlim kimi nəzərdən keçirirdilər.

Bu dini ehtiras özünün qanəedici ifadəsini ilk dəfə olaraq xristianlıqda, onun canlı şəxsləndirilmiş tanrı və səmavi cənnət ideyalarında tapdı. Dördüncü əsrdən başlayaraq xristianlıq Roma imperiyasının rəsmi dini oldu. Antik dövr keçmişə döndü, astanada isə xristian Orta əsrləri idi.

Antik elmlər

Biz artıq qeyd etmişik ki, antik dövrdə fəlsəfə və elm arasındakı fərqləndirici, ayırıcı xətt kifayət qədər dəyişkən idi. Buna baxmayaraq biz bu vaxta qədər əsas diqqəti fəlsəfi ideyalara vermişik. İndi isə biz, praktik mülahizələr ucbatından yalnız qısa xülasə ilə məhdudlaşmalı olsaq da, antik elmin bir sıra əsas sahələrinin yaranması və inkişafı üzərində dayanacaq.

Tarixşünaslıq

Ölçüyəgəlməzi axtarmağa meyilli olan spekulyativ kosmoloji ənənələrin əksinə olaraq tarixçilər Herodot (Herodotus, təqribən, 484-425 b.e.ə.) və Fukidid (Thucydides, 460-400 b.e.ə.) kosmoloji spekulyasiyadan daha çox təcrübəyə istinad edirdilər və dəyişiləni özlərinin tədqiqat obyektinə etdilər.

Onlar zaman və coğrafi bağlardan məhrum mifoloji hadisələrdən fərqli ("... Lap çoxdan... ") olan, müəyyən zamanda və

müəyyən yerdə baş verən hadisələr barədə danışırdılar. Herodot və Fukidid keçmişdə baş verən hadisələrin izahını psixoloji amillər və dövlətlər arasında güc münasibətləri kimi nisbətən aşkar səbəblərin köməyi ilə axtarırdılar. Əlbəttə ki, Herodotun dünyaaqlamında ilahi qüvvə də müəyyən bir yer tuturdu, amma həmin o ilahi qüvvə, tarixi hadisələrin nəzərdən keçirilməsi zamanı nəzərə alınması zəruri olan , qabaqcadan söylənməsi mümkün ola bilməyən tale olaraq çıxış edirdi.

Bu tarixçilərin əsərlərində elmi təfəkkür üsuluna keçid müşahidə olunur. Yunan naturfilosofların əksəriyyətinin əksinə olaraq Herodot və Fukidid keçici və dəyişkən olanı tədqiqatın vacib obyektinə kimi nəzərdən keçirirdilər. Bununla da, onlar elmi tədqiqatın empirik idealına faktiki olaraq yaxın idilər, bu ideal isə mövcud dəyişkən reallığın müşahidə və təsvir olunmasından ibarətdir. Bu tarixçilər dəyişilən şeylərin arxasında gizlənən daimi elementlə bağlı olan rəsonal və çox zaman yoxlanılmayan spekulyasiyalarla isə məşğul olmamışdılar.

Təbabət

Sokrataqədərki filosofların nəzəri spekulyasiyalarının əksinə olaraq Hippokrat (Hippocrates, təqribən, 460-375 b.e.ə.) Herodotun və Fukididin tarixin təsviri sahəsinə tətbiq etdikləri empirik-elmi idealı təbabətə tətbiq etdi. İnsan spekulyasiyalara deyil, müşahidələrə və praktik təcrübəyə əsaslanmalıdır. Hippokrat o antik ənənəyə məxsus idi ki, o, təcrübəyə, faktlara oriyentirli idi.

İndi Hippokrat, ehtimal ki, daha çox etik təbabət kodeksinin Hippokrat Andı adlanan formulirovkası ilə məşhurdur.

"Apollona, Asklepiyə, Gigiyenaya və Panakeyaya və bütün tanrılara və ilahələrə AND İÇİRƏM, onları şahid gətirirəm ki, öz gücümə və düşüncələrimə uyğun olaraq aşağıdakı vədimi və yazılı öhdəliklərimi vicdanla yerinə yetirəcəyəm: mənə həkimlik sənətini öyrədəni valideynlərimlə bir hesab edəcəyəm, əlimdə olan nemətləri onunla bölüşəcəyəm və zərurət olduğu halda ona onun ehtiyaclarını ödəyəcəyəm; onun nəslini öz qardaşlarım hesab edəcəyəm və əgər onlar istəsələr, bu sənəti onlara heç bir qarşılıq gözləmədən və heç bir müqavilə olmadan öyrədəcəyəm; nəsihətləri, şifahi dərsləri və təlimdə olan hər bir şeyi öz oğullarıma, öz müəllimimin oğullarına və tibbi qanunla və andla öhdəlik götürdüyüm şagirdlərə öyrədəcəyəm, amma qalan heç bir kəsə. Mən öz gücüm və aqlım yetdiyi qədər xəstələrə faydalı olacağam, heç bir zərəre və ədalətsizliyə yol verməyəcəyəm. Mən məndən öldürücü vasitələr istəyənlərə bunu verməyəcəyəm və

oxşar niyyət üçün yol göstərməyəcəyəm; heç bir qadını abort etməyəcəyəm. Öz həyatımı və öz sənətimi təmiz və nöqsansız yerinə yetirəcəyəm. Mən heç bir halda daş xəstəliyindən əziyyət çəkənlərə yaxın durmayacağam, bunu bu işlə məşğul olan insanların öhtəsinə buraxacağam. Hansı evə girsəm, mən oraya yalnız xəstənin faydası üçün girəcəyəm, düzgün olmayan və məhvedici əməllərdən, xüsusən qadınlarla və kişilərlə, azad olanlarla və kölələrlə məhəbbət işlərindən uzaq olacağam.

Müalicə zamanı - həmçinin elə müalicəsiz də - mən insan həyatı barədə gördüklərimi və ya eşitdiklərimi heç yerdə bəyan etməyəcəyəm, oxşar şeyləri sirr hesab edərək susacağam. Mən öz andımı sözsüz yerinə yetirdiyim zaman həyatımda və sənətimdə xoşbəxtlik və əbədi şöhrət qoy mənə nəsib olsun; yalan And içənlərlə öz andını pozanlara isə qoy bunun əksi nəsib olsun"¹¹¹.

Hazırkı vaxtda həkim etikası kodeksinin bu variantı klassik hesab olunur. O, həm həkim və xəstə arasında, həm də həkim və cəmiyyət arasında qarşılıqlı əlaqənin düşünülmüş əxlaqi anlamını şərh edir. Bundan da daha çox deyilsə, o, təbabətdə Hippokratın müdafiə etdiyi ehtiyatlılıq və diqqət mövqeyini ifadə edir. Doktor dərhal skalpel dalınca qaçmamalı və əməliyyat keçirməyə tələsməməlidir! Hippokrat üçün doktor, hər şeydən öncə, o mənada loğmandır ki, o, dərman yazmalıdır, radikal müdaxiləyə səy göstərməməlidir. Bu mövqə o məqamın anlaşılmasına əsaslanmışdır ki, doktor təbiətin əleyhinə deyil, ona uyğun olaraq fəaliyyət göstərməlidir. Məqsəd - təbii prosesləri stimullaşdırmaq yolu ilə xəstədə təbii müvazinətin və harmoniyanın bərpa olunmasıdır. Mümkündür ki, bu yanaşma bizə həddindən artıq passiv görünə bilər, buna görə də, iki amilin üzərində dayanmaq lazımdır. Əvvəla, antik dövrdə cərrah əməliyyatları bizim günlərdə olduğundan daha təhlükəli idi. Bunun səbəbi gigiyena və tibbi təchizat kimi amillər idi. İkincisi, Hippokrat təbiətə və onun proseslərinə münasibətdə Aristotelə oxşar nöqteyi-nəzəri bölüşürdü. Hər bir şey öz yerini axtarır və insanlar psixosomatik varlıqlar olaraq sağlam olmağa, başqa sözlə, təbiət tərəfindən verilən funksional imkanlara və harmonik müvazinətə çalışırlar. Doktor bu prosesdə köməkçi və eyni zamanda pəhriz və həyat tərzi barədə məsləhətlər verən təbib rolunu oynayır, belə ki, insanın özü bir bütöv olaraq sağlam olmalıdır.

Yunan təbabətində (Erasistrat, Erasistratus, b.e.ə. təqribən, 300-240 və Herofil, Herophilus, b.e.ə. təqribən, 335-280) anatomik və

¹¹¹ Гиппократ. Избранные книги. Перевод В. Руднева. - М., 1994. С. 87-88.

fizioloji biliklərin əldə edilməsi üçün hətta insanlar (ölümə məhkum edilmişlər) üzərində belə meyitlərin yarılməsi təcrübəsi həyata keçirilirdi. Nəticədə, daxili orqanların müfəssəl təsviri və onların funksional qarşılıqlı əlaqələrin (məsələn, göz, görmə sinir və mərkəzi sinir sistemi arasında) üzə çıxarılması mümkün oldu. İdrakın belə formaları ona görə zəruri idi ki, müxtəlif xəstəliklərin gedişi və dərmanların təsiri yalnız xarici simptomların müşahidə edilməsinə əsaslanaraq təsvir edilməsin, həm də baş verənlərin səbəbləri izah olunsun.

Qalen (Galen, təqribən, 130-200) Hippokratın davamçısı və aristotelçi idi. O, vurğulayırdı ki, təbiət özünün harmonik məqsədlərinə çalışır və doktor bu prosesdə ehtiyatlı müşavir rolunu oynamalıdır. Qalen təbiətin atomistik anlamının əleyhinə çıxış etmişdir, çünki o, belə hesab etmişdir ki, təbiətin atomistik anlamı həyati prosesləri düzgün təsəvvür etmir. Bununla da, o, öz dövrünün Demokritin və Epikürün təbiət haqqında təlimindən təbəbətə nəzəri əsasları olaraq istifadə etmək ənənələrinin əleyhinə idi. Qalen geniş şöhrət qazanmışdı və orta əsrlərin sonuna kimi tibbi avtoritetlərdən biri hesab olunmuşdur.

Öz zamanəsinin fiziki cismi müxtəlif cismani flüidlərin balanslaşdırılmış müvazinəti hesab edən görüşlərinə uyğun olaraq (baxın. Fəsil 4), Qalen psixi temperamentin əsas növlərini (sanqviniklər, fleqmatiklər, xoleriklər və melanxoliklər) nəzəri olaraq bu müvazinətdən kənar çıxımlar kimi izah etməyə çalışmışdır. Bu baxışlarda həm müvazinət və harmoniya barədə klassik yunan ideyaları, həm də ayrı-ayrı şeylərin müxtəlif ilkin başlanğıclardan (od, hava, su, torpaq) ibarət olması haqqında təsəvvürlər öz ifadəsini tapmışdır.

Hüquqşünaslıq

Nəzəri-hüquqi mühakimələr sofistlərin və Sokratın, Platonun və Aristotelin, bütün stoik məktəbin təlimlərində əhəmiyyətli yer tuturdu.

Hər şeydən öncə, bu mühakimələr hüququn mənbəyi və əsaslandırılması barədə mərkəzi nəzəri suallarla bağlı idi. Hüquq üçün ümumi əhəmiyyətə malik olan və məcburi olan bir əsas mövcuddurmu və ya o, son nəticədə, yalnız qüvvələrin və ənənənin ifadəsidir? Əvvəllər biz təbii hüquq konsepsiyası barədə Fraximaxdan və Sokratdan başlayaraq stoik anlaşılmaya qədərki uyğun debatları kifayət qədər və təfəsilatı ilə nəzərdən keçirmişdik. Bundan sonra isə biz bu

diskussiyaların orta əsr xristian teologiyasında inkişafını və həmçinin onun müasir vəziyyətini izləyəcəyik.

Bundan başqa, nəzəri-hüquqi sferaya "həzlərin hesablanması" özünəməxsus təhlili (epikürçülük) və nəzəri-hüquqi məsələləri hüquqi qərarların nəticələrinin terminləri ilə müzakirə metodu aiddir. Bundan sonra bu metod utilitarist ənənələrdə (Bentam və Mill) inkişaf etdiriləcəkdir, utilitarist ənənələr isə sosial idraka istinad edərək, onu müəyyənləşdirməyə səy edir ki, qanunlar nəzərdə tutulduğu kimi fəaliyyət göstərir.

Antik dövrdə nəzəri-hüquqi sfera həmçinin dövlətlərin artımı, inkişafı, yetkinlik, tənəzzül və parçalanma dövrləri barədə bioloji təlimlərinin təsiri altında qurulmuş düşüncələri də çox zaman özündə ehtiva edirdi. Məsələn, Platon və Aristotel dövrləri xaosa və parçalanmaya gətirib çıxaran səbəblər haqqında təlimlər işləyib hazırlamışdılar. Onlarda biz müxtəlif cəmiyyətlərdə hadisələrin müşahidəsi ilə hadisələrin gedişini dəyişdirmək üçün yerinə yetirilməli olan təşəbbüslərin hüquqi və digər normativ tərəflərinin müəyyən vəhdətini tapırıq.

Xatırlamaq gərəkdir ki, yunanlar solumun siyasi və hüquqi sferaları ilə sıx bağlı idilər. Həmçinin unutmamaq lazımdır ki, bir çox aparıcı Roma stoikləri hüquqi sistemin dərin biliyinə malik olan aktiv dövlət xadimləri idilər (Mark Avreli imperator, Seneka - senator idi, Siseron müxtəlif dövlət vəzifələri tutmuşdu). Bundan sonra Roma hüququ Avropa hüquq sistemi üçün oriyentir oldu.

Roma hüququnun inkişafının yüksək səviyyəsi yalnız nəzəri səbəblərlə deyil, həm də çoxlu müxtəlif etnik və mədəni qrupları birləşdirən imperiya üçün vahid hüquqi sisteminin yaradılmasının praktik tələbləri ilə şərtlənmişdir. Son dərəcə müxtəliflikləri özündə birləşdirən, mədəni birliyə malik olmayan cəmiyyət üçün hər şeyi əhatə edən hüquqi sistemi işləyib hazırlayarkən abstraksiyanın səviyyəsini o qədər yüksəltmək və elə ümumi qanunları təqdim etmək zəruri idi ki, hamı üçün özünəməxsus ümumi məxrəcə nail olmaq mümkün olsun.

Biz deyə bilərik ki, hüquqşünaslıq professional, normativ hermenevtikaya (yunanca, hermeneuein – şərh etmək) doğru inkişaf etmişdir. Başqa cür deyilsə, ayrıca halları ümumi qanunlar və normalar işığında şərh etmə sənəti yarandı. Ona hazırlıq yalnız yazılı qanunların (həm də, yaxşı cəmiyyətin necə olması barədə biliklərin) əldə olunmasını deyil, həm də həmçinin onların köməyi ilə hər bir yeni halı dərk etməni (onu müəyyən bir qanunun altına gətirməni) mümkün edən praktik mühakimə qabiliyyətlərinin işlənilməsi hazırlanmasını özündə ehtiva edirdi. Burada söhbət Aristotelin etikada

və siyasətdə nəzərdən keçirdiyi praktik müdriklikdən, yəni hüquqi halları irsi olaraq əxz edilmiş və siyasi olaraq bəyənilmiş hüquqi təsəvvürlərin işığında şərh etmək qabiliyyətlərindən gedir.

Riyaziyyat

Əqli inkişafın Pifaqordan Platona kimi dövrünün araşdırılmasının nəticəsində biz görürük ki, fəlsəfə üçün riyazi təfəkkür tərzini nə qədər də vacibdir. Platon ideyaları və onların mövcudluğu barədə düşüncələr əsaslandırılmış bir şəkildə əsas riyazi problemlər üzərində düşüncələr kimi nəzərdən keçirilə bilər. Onların müzakirəsini bu yunan filosofları başlamışdı, bu müzakirələr Orta əsrlərdə universalizmalar barədə mübahisədə davam etmişdi və bizim zamanədə də bitib tükənmir. Obyektiv biliyin nə olması, ümumi əhəmiyyətə malik olan nəticənin nə olması, sübutun nə olması barədə düşüncələr əsas riyazi problemlərlə bilavasitə əlaqəlidir.

Pifaqor kimi yunan riyaziyyatçıları mülahizələrin sübutu anlayışını işləyib hazırlamaqla, hər şeydən öncə riyaziyyatın proseduru və operasion tərəflərini inkişaf etdirmişlər. Yəni, riyazi sübut - aşkar aksiomlardan məntiqi olaraq ümumi əhəmiyyətə malik olan həqiqi nəticələrin alınmasından ibarətdir. Biz o sistemi aksiomatik-deduktiv sistem adlandırırıq ki, o, aksiomlardan, nəticə çıxarma qaydalarından və onların köməyi ilə alınmış mülahizələrdən (teoremlərdən) ibarətdir.

B.e.ə. təxminən 300-cü illərdə İsgəndəriyyədə yaşamış Evklid bu nəzəri əsasa istinad edərək riyaziyyata dair dərslik yazmışdı, bu dərslik də öz əhəmiyyətini bizim günlərə qədər saxlamışdır. Bu dərslikdən Nyuton özünün fizikasında istifadə etmişdir, burada şərh olunan təfəkkür tərzini isə Dekart və digər filosoflar qədim təfəkkürün istənilən şəklinin ideali olaraq şərh etmişlər (Arximed haqqında növbəti paragrafa nəzər salın).

Fizika və kimya

Yuxarıda göstərilmişdi ki, ilk naturfilosofların inkişaf etdirdikləri anlayışlar atomların mexanistik nəzəriyyəsinə gətirib çıxarmışdır (Demokrit, Epikür). Bundan sonra bu nəzəriyyə Renessans dövründə eksperimental və riyaziyyatdan istifadə edən təbii elmlərin təşəkkülünə güclü təsir göstərmişdir.

Amma, atomistik nəzəriyyə antik dövrdə adamların əksəriyyətinə həddindən artıq spekulativ görünürdü. O, hər şeydən öncə, o şeylər barədə bəhs edirdi ki, onları biz hissi olaraq qavraya bilmirik. Elə buna görə də, o, öz yerini məhz Aristotelin təbiət anlayışına verdi, Aristotelin təbiət anlayışının gücü isə onun təsviri imkanlarında (hislərlə qavranılan təbiətin təsvirində) və həmçinin, növlərin və ətraf mühitin qarşılıqlı təsirinin ekoloji (təkamülçü olmasa da) baxışında idi.

Qədim yunanlar bütövlükdə müasir empirik elmin formalaşması üçün həlledici olan bir çox anlayışların əsasını qoydular. İndi, retrospektiv nöqtəyi-nəzərdən yanaşıldıqda, demək olardı ki, onlarda hər şeydən öncə eksperimental metod çatışmazlığı vardı. Amma bu, bütövlükdə düzgün deyildir. Məsələn, Arximed (Archimedes, 287-212 b.e.ə.) elmi eksperimentlər aparmışdır, o, hidrostatikanın əsas qanununu kəşf etməsi ilə məşhurdur. Bu qanunun müasir formulirovkasına görə, mayeyə batırılmış hər bir cisim sıxışdırılıb çıxarılmış mayenin çəkisinə bərabər qüvvə ilə yuxarı itələnir. Arximed həm də texniki ixtiraçdır, özünəməxsus mühəndisdir. Köllüiyə əsaslanan və fiziki əməyə rəğbətətsiz münasibəti ilə seçilən antik dünyada intellektual və praktik fəaliyyət arasında belə bir sıx əlaqə kifayət qədər qeyri-adi idi.

Arximed həmçinin görkəmli riyaziyyatçı idi. Mümkündür ki, riyaziyyatda hətta fizikadan daha böyük nəticələrə nail olmuşdur. O, əsərlərində iqtibas etdiyi Evkliddən heç də kiçik riyaziyyatçı deyildi. (Tarix xəbər verir ki, b.e.ə. 212-ci ildə Sirakuzanı tutduqları zaman, Arximed onun tərəfindən qabın üzərində cızılmış həndəsi fiqurlarla bağlı dərin düşüncələrə dalmışdı. O, legionerlərə qəzəb içərisində deyişdi: "Mənim fiqurlarıma toxunmayın!". Cavabında isə onlar onu öldürmüşdülər).

Astronomiya

Astronomiya yunan naturfəlsəfəsi ilə eyni zamanda inkişaf etmişdir. Belə ki, Fales Günəşin tutulmasını qabaqcadan söyləmiş, Pifaqor göy cisimlərinin harmoniyasına xüsusi diqqət yetirmişdir. Aristotel dünyanın yaxşı düşünülmüş mənzərəsini yaratmışdır, bu mənzərə özünün xüsusi qanunları ilə göy sferalarını əhatə edirdi. "Səmavi olan" "yerdə olandan" yuxarıda təsəvvür olunurdu, özü də yalnız məkan baxımından yox, həm də keyfiyyət baxımından.

Dünyanın bu mənzərəsində müşahidələr və spekulasiya bir-birinə çuğlaşmışdı. Lakin astronomiya həm öz oriyentirlərini ulduzlara və planetlərə görə müəyyənləşdirən dəniz səyyahlarının praktik fəaliyyəti üçün, həm xronoloqlar və təqvim qurucuları üçün və həm də ulduzlardan gələcəyi görməkdən ötəri istifadə edilənlər üçün mühüm idi.

Aristotelin torpaq, ulduzlar və planetlər haqqında təsəvvürlərinə əsaslanaraq İsgəndəriyyəli Ptolemey bir çox astronomik məlumatları sistemləşdirmiş və tamamlamışdır. O, dünyanın geosentrik sistemini inkişaf etdirmişdir. Yeri mərkəzdə yerləşdirən, səmavi olan və yerdə olanla arasında keyfiyyət fərqi vurğulayan bu

kainat modeli orta əsrlərin sonuna qədər, Kopernikə və Keplərə qədər hökmran olmuşdur.

Bununla əlaqədar olaraq qeyd etmək lazımdır ki, "müasir" dünyanın geliosentrik sistemi də həmçinin antik dövrdə irəli sürülmüşdür. B.e.ə. təxminən 27-ci ildə yaşamış Aristarx (Aristarchus), güman etmişdir ki, Yer Günəşin ətrafında dövr edən bir kürədir. Lakin bu model də Demokritin atomlar haqqında təliminin düçar olduğu taleyə düçar qalmışdır. O, irəli sürüldüyü zaman spekulyativ idi və üstəlik, ulduzların və planetlərin bilavasitə qavrayışına zidd görünürdü. Biz onları öz ətrafımızda hərəkət edən kimi görürük, özümüzü isə hərəkətsiz torpaqda sükunət vəziyyətində qavrayırıq.

Geliosentrik modelin qəbul edilməməsi üçün həmçinin nəzəri səbəblər də vardı. O zaman aparıcı mövqə tutan aristotelizm öyrədirdi ki, Yer in hərəkət etdiyini hesab etmək mənasızdır, belə ki, istənilən təbii hərəkət yerə münasibətdədir. Buna görə də, Kopernikin əsərlərinin çap olunmasından və onların dərk olunmasından sonra dünyanın geosentrik sistemi ilə yanaşı aristotelizm də şübhə altına alındı.

Son nəticədə orta əsr xristian teoloqları da polemikaya qoşuldular, belə ki, geosentrik sistem Bibliyanın təsəvvürlərinə də uyğun gəlir. Renessans dövründə astronomiya ətrafında polemika xüsusən kəskin oldu, ona görə ki, o, ənənəvi dini əqidələrə toxunurdu.

Filologiya

Əvvəlki yazılı mənbələrin intensiv müzakirə praktikasına əsaslanaraq, yunanlar mətnlərin şərhı və ya hermenevtika sahəsində böyük uğurlara nail oldular. Məlumdur ki, Aristotel öz əsərlərində çox zaman başqa filosofların mətnlərinə iqtibasdan istifadə etmişdir. Tədricən, zaman distansiyası artdıqca bu mətnlərin toplanmasına və saxlanılmasına, onların təsnifatına və sisteməlik şərhinə zərurət yaranmışdır. Bu, İsgəndəriyyədə baş vermişdir, burada geniş bir kitabxana yaradılmışdı. İsgəndəriyyədə müxtəlif mətnlər, məsələn Aristotelin əsərləri sistemləşdirilmiş və mətnlərin filoloji şərh sənəti inkişaf etmişdir. İsgəndəriyyə alimliyın və təhsilin mərkəzinə çevrilmişdi.

İsgəndəriyyədə yaşayan yəhudi filosof Filon (Philo, b.e.ə. 25 - b. e. 45 illərindən sonra) müxtəlif dövrləri, ənənələri və dilləri anlamağa səy edən və xüsusən yunan fəlsəfəsi və yəhudi Əhdi-ətiqi arasında münasibəti aydınlaşdırmağa çalışın şərhçilər sırasına məxsus idi.

Altıncı fəsildə biz göstərəcəyik ki, xristian teologiyası da analogi olaraq yunan fəlsəfəsi ilə Əhdi-ətiq və Əhdi-cədidin xristian şərhəri arasında qarşılıqlı əlaqəni aydınlaşdırmaq tələbatından yaranmışdır. Bundan sonra mətnin şərh sənəti Bibliyanın yəhudi və xristian şərhləri və həmçinin də Quranın islamçı şərhləri ilə əlaqədə inkişaf etmişdir.

Vurğulamaq lazımdır ki, sonradan yalnız yunan dili deyil, həm də latın, yəhudi və nəhayət, ərəb dillərindən də istifadə olundu. Bu dillər antik dövrün sonundan başlayaraq bütün orta əsrlər boyunca elmi dil oldular. Orta əsr universitetlərinin yaranması ilə latın (o zamankı dünyanın qərbində), ərəb (İspaniya da daxil olmaqla, cənubda) və yunan (Şərqdə) dilləri xüsusi əhəmiyyət kəsb etdi.

Antik linqvistik tədqiqatlara həm də qrammatikaya dair əsərlər və həmçinin, məsələn Aristotelin ritorikaya dair əsəri məxsusdur.

Antik dövrün qadın alimləri

Antik dövrdə bir neçə hal istisna olmaqla (məsələn, Epikür məktəbi) qadınların fəlsəfi və elmi tədqiqatlara yolu yox idi.

Amma İsgəndəriyyədə, son antik dövr elminin mərkəzində görkəmli qadın-alim **Hipatiya** (Hypatia) fəaliyyət göstərmişdir. O, filosof-platonik idi, dərin riyazi və fiziki biliklərə malik idi, özünün alimliyi və intellektual qabiliyyətləri sayəsində şöhrət qazanmışdı. O, təqribən 370-ci ildə anadan olmuş və 415-ci ildə kitabxanaya getdiyi yerdə öldürülmüşdü.

Məhz bu illər İsgəndəriyyənin antik dövrün elm və, deməli, bütün intellektual həyatında bir mərkəz olaraq tarixində dönüş illəri oldu. Köhnə qaydalar dağılma prosesində idi. Xalqların köçü başlamışdı. Antik dövr öz yerini sonradan orta əsrlər adlandırılacaq zəmanəyə, yəni qədim və yeni dövrlər arasındakı mərhələyə verirdi.

ALTINCI FƏSİL

ORTA ƏSRLƏR

Xristianlıq və fəlsəfə

Bizim eranın dördüncü əsrinin sonunda Roma imperiyası iki hissəyə bölündü və bundan bir qədər öncə isə xristianlıq aparıcı dövlət dini oldu. Bu zaman (375-568) german tayfalarının yerdəyişməsi baş vermişdi ki, bu da qərbi Roma imperiyasının tənəzzülünə gətirib çıxardı. Antik dövr başa çatdı, Orta əsrlər başladı¹¹².

Öncə xristianlığın Roma imperiyasının aparıcı dininə çevrilməsindən sonra baş verən bəzi dəyişiklikləri nəzərdən keçirək və sonra Roma imperiyasının orta əsr cəmiyyətinə keçidi ilə bağlı dəyişikliklər üzərində dayanaq.

Artıq o barədə danışılmışdır ki, ellinist-Roma dövrünün sosial şəraiti, görünür ki, siyasətdən müəyyən dərəcədə ayrılmanı və nəzəri fəlsəfəyə marağın itirilməsini şərtləndirmişdir. Mənafeələr əsasən etik məsələlərlə məhdudlaşır, onların da mərkəzində fərd dururdu. Amma Son antik dövr ərzində bu "həyati fəlsəfə" də getdikcə daha çox məyusluq doğururdu. İnsanlar öz daxili dünyalarında fəvqəltəbii başlanğıcın axtarışına üz tuturdular. Onlar müstəsna dərəcədə ağır həyati problemlərinin həllini dini sferada axtarırdılar. Neoplatonizm (və müəyyən dərəcədə son stoicism) oyanmış bu dini yönümün ifadəsi oldu, xristianlıq burada xalq içərisində yayılmaq üçün əlverişli zəmin tapdı.

Xristianlıq hər bir kəsə müraciət edirdi. O, hər bir kəsə ümid verirdi. Siyasi hüquqsuzluğun, maddi rifah halının olmamasının və fiziki əzabların əksinə olaraq, zülmün, qüvvənin zəifliyinin, xarakterin zəifliyinin əksinə olaraq, ümid hər bir kəs üçün mövcuddur. Xristianlıq bəyan edir ki, yerdəki həyat dramatik tarixi prosesin tərkib hissəsidir, onun sonunda isə hər bir kəsi əzabların və bu həyatın ədalətsizliklərinin müqabilində ədalətli mükafat gözləyir. Hər şeydən yüksəkdə Tanrı-Ata durur, o, dünyanın yaratıcısıdır, mərhəmətli, həmişə ədalətli və həmişə haqlı olan ruhdur.

Bəs, ilk xristianların ellinistik intellektual həyatla münasibəti necə idi? İntellektuallar yunan və ellinistik fəlsəfə ruhunda tərbiyə

¹¹² "Orta əsrlər", *medium aevum*, adı retrospektiv olaraq o kəslər tərəfindən verilmişdir ki, onlar Antik dövr ("qədim dövr") və Renessans (antik mədəniyyətin "dirçəlişi") arasındakı zaman intervalını *Qaranlıq zəmanə* olaraq nəzərdən keçirmişlər.

olunmuşdular və Bibliyada təsvir olunandan tamamilə fərqli bir dünyada yaşayırdılar. Xristian teoloqları bu intellektuallara necə cavab verməli idilər? Onlar onları xristianlığa gətirmək üçün Bibliyanı onların dilinə "tərcümə etməyə" çalışmalıdırlarmı? və ya onlar bütün yunan fəlsəfəsini bir bütpərəst yanılma kimi mühakimə etməli və intellektuallarla Bibliyanın dilində danışmalı idilərmi?

İki strategiya göz qarşısında idi. Birincini müəyyən anaxronizm qarışığı ilə "katolik" adlandırmaq olar - bütpərəst fəlsəfi ənənə də həmçinin Tanrı tərəfindən yaradılmışdır. Elə buna görə də, ona müsbət yanaşmaq və xristian təlimini fəlsəfənin köməyi ilə şərh etməkdən çəkinməmək gərəkdir. İkinci strategiyani "protestant" (və ya "fundamentalist") adlandırmaq olar - xristian həqiqəti yalnız Bibliyada, xüsusən Yeni Vəsiyətdədir. Bu həqiqət yunan fəlsəfəsi kimi bütpərəst ənənə ilə təhrif olunmamalıdır.

Birinci strategiya daha effektiv oldu və İncilin mənasını yunan və ellinistik fəlsəfənin köməyi ilə daha anlaşılıqlı etmək səyləri nəticəsində xristian teologiyasının yaranmasına gətirib çıxardı. Xristian teologiyası apologetika, yəni xristianlığı o günlərin əsasən qeyri-xristian intellektualları tərəfindən irəli sürülən etirazlardan müdafiə kimi başladı. Öncə xristianlığın və neoplatonizmin sintezi baş verdi, baxmayaraq ki, son stoizizm də müəyyən əhəmiyyətə malik idi. Bu teoloji sintez təqribən III əsrdən XII əsrə kimi, yəni demək olar ki, bütün Orta əsrlər boyunca üstünlük təşkil etmişdir. XIII əsrdə qərb xristian dünyasında Aristotel məşhurluq qazanır və xristian təlimi aristotelizm ilə sintez olunur. O zamandan da bu sintez Roma katolik kilsəsinin fəlsəfəsi olur.

Orta əsrlərdə məhz fəlsəfə və teologiya həqiqi idraka iddialı olan fəaliyyətin intellektual formaları idilər. (Təbiətşünaslıq bu sözün müasir mənasında son Orta əsrlərə qədər Avropanın mədəni həyatında çətin ki, mövcud ola bilərdi). Elə buna görə də, mərkəzi mövzulardan biri, təbii ki, inamın və zəkanın qarşılıqlı münasibətləri mövzusu oldu. Mənəvi və intellektual fəaliyyətin bu iki növü bir-birinə münasibətdə müəyyənləşməli idilər. Hansı məsələlər fəlsəfəyə və hansı məsələlər teologiyaya aiddir? Qeyd edək ki, Renessansdan sonra təbiətşünaslığın və fəlsəfənin (və teologiyanın) fəaliyyət sferalarının ayrılmasının analoji problemi yarandı.

Orta əsr fəlsəfəsinin və teologiyanın sıx əlaqəsi çox zaman belə təsəvvür edilir ki, sanki teologiya fəlsəfəni, obrazlı deyilsə, öz buzlu qucağına sığır. Fəlsəfə sanki "əziyyət çəkən" tərəf kimi təqdim olunur. Lakin eyni ilə təsdiq etmək olar ki, məhz yunan və ellinistik fəlsəfə xristian teologiyasına "zərər vurmuşdur". Axı teoloji müddəalar (doqmatika) ellinistik (neoplatonçu) filosofların istifadə etdikləri dillə

formulə edilmişlər. Belə müddəaların sırasına, məsələn, Üç ünqum haqqında doqmat, ruhun bədən üzərində üstünlüyü haqqında təlim aiddir. Teologiya uyğun fəlsəfi terminologiyanın hakimiyyəti altına düşdü, hətta insanlar neoplatonist anlayışlarla fikirləşmədən qaldıqdan sonra belə. Bu mənada fəlsəfənin və teologiyanın birgə mövcudluğu nəticəsində əziyyət çəkən tərəf məhz teologiya oldu.

Burada kim kimə "xidmət etdi" məsələsini həll etməyin yeri deyil. Lakin hər halda talenin tarixi dönüşləri barədə belə bir moizə oxumanın əleyhinə ona görə duruş gətirmək lazımdır ki, bu halda biz hadisələrin tarixi "zərurətini" asanlıqla nəzərdən qaçıra bilərik.

Bunun əvəzinə aşağıdakı məsələni formulə edək. Xristianlıq fəlsəfi və intellektual mühitə hansı yeni müddəaları gətirdi? Cavabı sadələşdirərək deyək ki, bu, 1) "insanın hər şeyin mərkəzi" olması ideyasıdır; 2) tarixin xəttiliyi ideyasıdır və 3) Tanrı haqqında şəxsiyyət və Yaradıcı kimi təsəvvürdür.

İnsan yunan filosofları üçün ümumiyyətlə və bütövlükdə kosmosda digər məxluqlarla yanaşı mövcud olan bir məxluqat idi. İnsan kifayət qədər yuxarıda dayanan, amma xüsusi, imtiyazlı mövqe tutmayan məxluqat hesab olunmuşdur. Elə həmin sonlu kainatda daşlar da, torpaq da, bitkilər və heyvanlar da, insanlar və Tanrılar da mövcuddurlar. Xristian təliminə görə, bütün hər şey fərqlidir. Tanrı bu dünya üzərində mövcud olan Şəxsiyyətdir. Bütün Yer üzü özünün daşları, bitkiləri, heyvanları və insanları ilə Tanrı tərəfindən insanların qurtula bilmələri üçün bir sığınacaq olaraq yaradılmışdır. Kainat insanlara və Tanrıya münasibətdə ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malikdir. Aləmdə hər bir şey bəşəriyyəti xilas yoluna aparmaq üçün yaradılmışdır.

O zaman xristianlığın xilas və günah ideyaları yunan əxlaqi təsəvvürlərin (məsələn, yaxşı həyat və fəzilət haqqında təsəvvürlərin) yerini tuturdu. Və söhbət hər bir insanın xilas barədə gedirdi. İnsanlar hər hansı istənilən Yer məxluqundan daha dəyərlidirlər və bütün insanlar prinsipcə eyni bir yüksək dəyərə malikdirlər. Oxşar anlam o demək idi ki, təbii hüquq, ümumbəşəri qardaşlıq və bərabərlik barədə stoik ideyalar xristian anlayışları ilə uzlaşırlar. Ümumi əhəmiyyətə malik olan qanun, yəni Tanrı sözü mövcuddur. Bütün insanlar bərabərdir, çünki onlar Tanrı tərəfindən onun obrazına oxşar şəkildə yarılmışlar.

"İnsan mərkəzdir", həm kosmoloji olaraq, həm də aksioloji olaraq. Bu halda mühüm olan tarixdir, təbiət deyildir. Tarix stoiklərdə olduğu kimi çevrə üzrə deyildir, xəttidir. Tarix Din gününə doğru hərəkət edir: yaradış, insanın günaha batması, doğuluş, həyat və İsa Məsihin dirilməsi, günah və xilas arasında mübarizə.

Papa və kral - bir dövlətdə iki hökmdar

Yeni xristian ideyaları fəlsəfədə, o cümlədən də siyasi fəlsəfədə rol oynamağa başladılar. Buraya onu da əlavə edək ki, xristianlığın aparıcı dinə çevrilməsi ilə konkret siyasi dəyişikliklər baş verdi ki, onlar da Orta əsrlərin siyasi həyatına və siyasi təfəkkürünə güclü təsir göstərdi. "Bir-birinə çuğlaşan" iki - dünyəvi və dini – təsisat meydana çıxdı. Bu təsisatlar inkişaf etdi və dördüncü əsrdən başlayaraq Orta əsrlərin sonuna kimi onlar arasındakı münasibətlər dəyişilmişdir. Bu inkişafın tarixi fazaları üzərində dayanmayaraq, bu rəqib təsisatların müqayisəsi ilə bağlı bəzi nəzəri məqamları nəzərdən keçirək.

CƏDVƏL k.b.s.181

Biz artıq qeyd etmişik ki, antik dövrdən ellinist-Roma dövrünə keçid zamanı fərd, ayrıca və dövlət (qanun), ümumi arasında ayrılma baş verdi. Sonradan ümuminin daxilində təbii hüququn və Roma imperiyasında mövcud olan qanunların bölgüsü baş verdi.

Sonuncu bölgü mövcud olan (fəaliyyətdə olan) qanunların əsaslandırılması səyi kimi də anlaşıla bilər. Sofistlərin baxışlarının nəzərdən keçirilməsi zamanı qeyd olunmuşdur ki, belə əsaslandırılma (sübut) daha fundamental müqəddimələrin daxil edilməsini tələb edir.

N1 Təbii hüquq

N2 Roma hüququ

Ümumi əhəmiyyətə malik olmaya iddia edən mövcud qanunların N2 əsaslandırılması üçün, biz bu qanunlarla müqayisədə daha fundamental olan mütləq (təbii) hüquqa N1 müraciət edə bilərik. Bu halda sonuncular mütləq hüquqla bəraət qazandırılmış olurlar və onun ifadəsinə çevrilirlər.

Təbii hüquq oxşar qaydada mövcud Roma qanunlarını əsaslandırma bilər. Amma bu əsaslandırılma ikitərəflidir, ona görə ki, təbii hüquq, əlbəttə ki, həmçinin mövcud qanunların tənqid olunması üçün də istifadə oluna bilər. Həmişə elə iddialı insanlar meydana çıxır ki, təbii hüququn məhz onlar tərəfindən verilən şərhini düzgün

hesab edirlər və onlar mövcud qanunların təbii hüquqa zidd olması barədə məlumat verə bilirlər. Başqa sözlə, belə bir məsələni aydınlaşdırmaq vacibdir ki, kim Təbii hüququn rəsmi səlahiyyətli şərhçisi ola bilər¹¹³.

O vaxta qədər ki, Roma imperiyasının hökmdarları tam hakimiyyətə, o cümlədən təbii hüququn şərhilə bağlı hakimiyyətə malik idilər, hamı onların nəzarəti altında idi. Lakin o zaman ki, hökmdarlar xristian kilsəsinə hüququn şərhçisi rolunda çıxış etmək ixtiyarını verdilər, situasiya kəskin bir şəkildə dəyişdi. Özünü bir ilahi olaraq təsdiq etmək və deməli, qanunu şərh etmək hüququna malik olmaq əvəzinə, imperator bu hüququ başqasına - papaya və kilsəyə də verə bilərdi. O vaxta qədər ki, kilsə hökm edən hakimiyyətlə həmrəy idi, situasiya dövləti nöqtəyi-nəzərdən qənaətbəxş olaraq qalırdı. Amma kilsə nisbətən müstəqil bir institut olaraq əsas etik və dini məsələlər barədə dövlət tərəfindən təyin olunan səlahiyyətli şərhçi olduqdan sonra, situasiya kilsəvi və dünyəvi institutlar arasında potensial konflikt üçün əsas yaratdı.

Kilsəni dövlətdən asılı, dövlət tərəfindən dəstəklənən bir institut kimi anlayan nöqtəyi-nəzərlər yalnız bəzi dəqiqləşdirmələri nəzərə almaqla düzgün hesab edilə bilər. Kilsənin etik və dini məsələlərin rəsmi dövlət şərhçisi kimi mövqeyinin təsiri ilə, insanlar dünyəvi hökmdarları tənqid etmək üçün müəyyən əsas əldə etdilər. Bu, Avropada azadlıq ideyasının inkişafı üçün müstəsna dərəcədə vacib oldu.

Doğrudur ki, kilsə çox zaman dünyəvi hökmdarlara tabe olmağa çağırırdı. Məsələ burada yazıldığı kimi idi: "Hər bir ruh ali hakimiyyətə tabe olacaqdır, çünki Tanrıdan olmayan hakimiyyət yoxdur; mövcud hakimiyyət Tanrıdır. Hakimiyyətə müqavimət göstərmə Tanrıya müqavimət göstərmədir. Müqavimət göstərənlər özlərini məhkum edirlər" (Roma. 13: 1-2). Bu mövcud hakimiyyətə tabe olma çağırışı ilk xristianların strateji (teoloji) dilemmasına cavab kimi nəzərdən keçirilə bilər. Onlar cəmiyyətin problemlərindən kənara çəkilə və bütün ümidi axirətə bağlaya bilərləmi? Əgər bilə bilərdilərsə, onda xristianlıq anarxik cizgiləri kəsb etmiş olardı və xristianlar dünyəvi hakimiyyətlə konfliktə girmiş olardılar. Ya da onlar kilsənin mənəviyyət məsələlərində avtonom olduğu nizamı dəstəkləməli və həyatın dünyəvi məsələlərində müti olmalıdırlar? Bu suala müsbət cavabdan alınan strategiya sonradan Gelasinin (Gelasius) iki "hakimiyyət" (iki avtoritet) barədə təlimində

¹¹³ "Təbii hüquq" söz birləşməsi böyük hərf ilə yazılır ki, burada o, elmi anlayışı deyil, normativ anlayışı ifadə edir.

reallaşacaqdır, bu təlim Orta əsrlərdə dövlətin və kilsənin yanaşı mövcudluğunun əsasına çevrildi.

Amma kilsənin dünyəvi hakimiyyətə bu tabe olma çağırışı ikimənalı idi, çünki kilsə ondan imtina edə bilərdi, əgər o, belə hesab etsəydi ki, dünyəvi hökmdarlar etik və dini tələblərə cavab vermirlər. Kilsə nisbətən müstəqil institut olaraq bəzən oxşar əməllər üçün siyasi hakimiyyətə də malik olurdu. Kilsənin və dövlətin əməkdaşlığı nəzəri olaraq qarşılıqlı olmalı idi. Amma onlar eyni üzvləri birləşdirən nisbətən müstəqil institutlar olduqları üçün, həm papaya, həm də imperatora sayğı göstərmək lazım gəlirdi. Dünyəvi və kilsə hakimiyyətini qəti olaraq bir-birindən ayırmaq praktik olaraq mümkün deyildir. Yalnız mənəvi hakimiyyətə malik olanlar moizə etmək iqtidarında olmaq üçün kifayət edəcək qədər iqtisadi bazisə malik olmalı idilər, yəni dünyəvi hakimiyyətin müəyyən payına malik olmalı idilər. İdarə edənlər isə müəyyən mənəvi avtoritetə malik olmalı idilər.

Avqustin

Həyatı. *Avqustin (Augustine) 354-cü ildə Şimali Afrikada Taqast şəhərində anadan olmuşdur. Onun anası xristian, atası isə bütpərəst idi. Avqustin öz gəncliyini Karfagendə qayğısız yaşamışdır.*

Avqustin öncə öz zəmanəsinin populyar dini cərəyanlarından biri olan maniçiliklə tanış olmuşdur. O, dünyada xeyrin və şərin dualizmi haqqında öyrədir və təsdiq edirdi ki, insani varlıqlar iki ruha malikdirlər, bunlardan biri xeyirxah və işıqlı, digəri isə zülmkar və qaranlıqdır. Hər bir insanın əməlləri bu iki ruh arasındakı konfliktin nəticəsidir. Avqustin bu təlimi qəbul etdi – o, bu dünyada şərin iştirakını izah edirdi. Amma o, maniliyin o qədər də uzun müddət tərəfdarı olaraq qalmadı. O, əxlaqi həyat üçün güc vermirdi, Avqustin isə buna çalışırdı. O, həmçinin maniliyin intellektual səviyyəindən də məmnun deyildi. Nəticədə, Avqustin manilikdən uzaqlaşaraq skeptisizmə üz tutdu.

Amma, Avqustini skeptisizm də qane etmirdi. O, neoplatonizmə (Plotin) müraciət etdi. Avqustin neoplatonizmdə zalımlıq barədə suala qəbul oluna bilən cavabı tapmışdı. Mənəvinin bir real olaraq neoplatonist anlamı da həmçinin Avqustinin rəğbətində səbəb oldu. O, Platonu (və Plotini) oxuyaraq intellektual rahatlıq tapdı.

Amma, onun şəxsi təcrübəsi zəkaya neoplatonist inamla konfliktlə gətirib çıxardı, bu inama uyğun olaraq düzgün anlam düzgün əməllərə aparıb çıxarmalı idi. Belə ki, Avqustin dərk etmişdi ki, düzgün bildiyi həyatı yaşamağa qabil deyildir. Avqustin eyni

zamanda başa düşürdü ki, xristianların nəzəri olaraq ondan zəif olmasına baxmayaraq, əxlaqi olaraq onlar daha yüksəkədirlər. Elə buna görə də, Avqustin xristianlığı onun xilas barədə təliminə görə yüksək qiymətləndirirdi, baxmayaraq ki, nəzəri olaraq o, onu qane etmirdi. Həyatının bu mərhələsində o, bir ritorika müəllimi olaraq Milana səyahət etdi. Orada Avqustini yepiskop Ambrozenin (Ambrose, 339-397) moizələri cəlb etdi və təqribən otuz yaşında ikən o, xristianlığı qəbul etdi.

Avqustin Şimali Afrikaya qayıtdı və yepiskop oldu. Onun bütün sonrakı həyatı isə Kilsəyə həsr edildi. Avqustin 430-cü ildə, yəni vandalların qərbi Roma imperiyasına soxulduqları zaman vəfat etdi.

Əsərləri. Avqustin latın dilində çoxlu kitablar yazmışdır. Onların ən məşhurlarından yalnız dördünü xatırlayaq.

Akademiklərin əleyhinə (Contra Academicos), burada o, skeptisizmi təkzib edərək, özünün skeptisizmə aludə olduğunu keçmişini tənqid edir.

Azad iradə haqqında (De libero arbitrio), burada şəxir və iradə azadlığı problemləri müzakirə olunur.

Etiraf (Confessiones), burada Avqustin özünün mənəvi mübarizəsinin peripetiyalarını açıb göstərir. Bu kitabda Antik dövrün ilk yunan mərhələsindən son xristian mərhələsinə keçid göstərilir. Avqustin burada rəsonal yunan vətəndaşı kimi deyil, emosiyalar dərrakə üzərində üstünlük əldə etdikləri zaman ruhun və bədənin daxili mübarizəsinə cəlb edilmiş ayrıca fərd, şəxsiyyət, kimi qarşımızda durur.

İlahi şəhər haqqında (De civitate Dei) adlı əsərində Avqustin tarixə öz baxışını və "İki şəhər" ("İki məmləkət") – Yer şəhəri və İlahi şəhər haqqında təlimi işləyib hazırlayır.

Avqustinin həyatı xristianlığın aparıcı din kimi etiraf olunmasından, Roma imperiyasının bölünməsindən bilavasitə sonrakı və qərbi Roma imperiyasını dağıdan germanın tayfalarının təcavüzündən isə əvvəlki dövrə təsadüf edirdi. Bu dünya imperiyasının süqutu müxtəlif kilsə təşkilatlarının yaranması ilə müşayiət olunurdu. Məhz onlar son nəticədə yunan və latın dilli dünyada mədəni irsin saxlanılması vəzifəsini yerinə yetirmişlər. Bundan başqa, imperator hakimiyyətinin zəifləməsi şəraitində kilsə (Bizansla və xalqların köçü nəticəsində yaranan dövlətlərlə birgə) siyasi məsuliyyətin bir hissəsini öz üzərinə götürdü. Beləliklə xristian teoloqları həmçinin də siyasi ideoloqlar oldular.

Avqustin Antik dövrü və xristian zəmanəsini əlaqələndirən böyük teoloqlardan birincisi oldu. O, xristianlığı və neoplatonizmi sintez etdi.

Buna görə də, artıq xatırlanan yeni xristian təsəvvürlərini biz Avqustində tapırıq. Bu təsəvvürlərə aşağıdakılar aiddir: insanı "kainatın mərkəzində" təqdim edən konsepsiya, tarixin xətti inkişafı, kainatı heç nədən yaradan şəxsləndirilmiş Tanrı. Amma bu təsəvvürlər Avqustində antik fəlsəfənin dilində ifadə olunmuşdur.

Bir tərəfdən, hər bir şey insanın ətrafında mərkəzləşmişdir, çünki Tanrı hər bir şeyi insan üçün yaratmışdır, Tanrının obrazında yaradılan və kainatın tacı olan insan xilas yollarını axtarır. Digər tərəfdən, skeptikləri təkzib edən Avqustin təsdiq edir ki, bizim malik olduğumuz ən səhix bilik insanın daxili dünyası haqqındadır. İntrospeksiya hissi təcrübənin verdiyi biliklərdən daha səhix bilikləri verir. İnsanın daxili dünyası epistemoloji prioritetə malikdir. Bu müddəaların təsdiqi üçün belə bir dəlil gətirilir ki, subyekt və obyekt introspeksiya sayəsində "uzlaşır", hissi təcrübə isə subyektin və obyektin fərqləri ucbatından həmişə qeyri-müəyyəndir¹¹⁴.

Avqustin üçün daxili dünya dərrakənin soyuq əyaləti olmaqdan daha çox müxtəlif hislərin və iradə oyanışlarının döyüş meydanıdır. Daxili dünya irrasional impulsların, günahın, eyibin və xilasa yönələn ehtiraslı arzuların sferasıdır. Amma stoiklərdən fərqli olaraq Avqustin inanmır ki, biz özümüz öz daxili həyatımızı idarə etmək iqtidarındayıq. Bizim mərhəmətə və "fövqəlinsani" köməyə ehtiyacımız vardır. Avqustin həqiqətən də güman edir ki, biz azad iradəyə malikik, amma eyni zamanda vurğulayır ki, biz bütövlükdə Tanrı tərəfindən qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş xilas planının tərkib hissəsiyik.

Avqustin ruhun və bədənin qarşılıqlı münasibətləri barədə neoplatonist anlamı əsasən bölüşür. Başqa cür deyilsə, ruh insanda ilahi olanı təmsil edir. Bədən günahın mənbəyidir. İnsan kainatın mövcudluğunun mənəvi mənbəyinə – Tanrıya yaxınlaşmaqdan ötrə, mümkün olduğu qədər, bədəndən azad olmalı və bütün diqqətini ruha, özünün daxili dünyasına yönəltməlidir. Amma Avqustin bir xristian olaraq söylənilənlərə ilkin günah ideyasını da əlavə edir. Ruh bilavasitə olaraq ilkin günahın təsirinə məruz qalmışdır.

Avqustin belə hesab edir ki, Tanrının və İblisin mübarizəsi hər bir insanın daxilində özünə yer alır. O, bunu tarixi səviyyədə də – İlahi məmləkətin (civitas Dei) və Dünyəvi məmləkətə (civitas terrena) qarşı durması şəklində də - aşkar edir.

¹¹⁴ *Sonradan Dekart təlimini nəzərdən keçirdiyimiz zaman biz o arqumentləri gətirəcəyik ki, onlar hissi qavrayışın ikimənəvilikliğini təsdiq edirlər; Baxın. Fəsil 10.*

Fərdi həyat xilasın və günahın döyüş meydanı olduğu kimi, həm də tarix fəzilətli və günahkar "məmləkətlərin" döyüş meydanıdır.

Avqustinin İlahi və Dünyəvi məmləkətlər haqqında təlimi siyasi nəzəriyyə ola biləcəyindən kifayət qədər zəif inkişaf etdirilmişdir, çünki o, siyasətçi kimi deyil, bir teoloq kimi mühakimə yürüdür. O, siyasi ideyaların necə aktuallaşa biləcəyinə nisbətən az maraq göstərir. Bunu nəzərə alaraq, biz hər halda belə deyə bilərik ki, Avqustinin iki "məmləkət" arasında mübarizə barədə təsəvvürləri, görünür ki, onun müasiri olan siyasi situasiyaya gətirilmişdir. Xristianlıq Roma imperiyasının çökməsinin səbəbi hesab olunmuşdur və Avqustin də onu oxşar ittihamlardan müdafiə etməli idi. Daha bir şərh də mövcuddur: Avqustin, çox ehtimal ki, bunu heç bir zaman aşkar bir şəkildə ifadə etməsə də düşünürdü ki, kilsə müəyyən mənada İlahi "məmləkət", İmperiya isə – dünyəvi "məmləkət"dir.

Amma Avqustin dünyəvi məmləkəti təsadüfi hal kimi deyil, zəruri hal kimi nəzərdən keçirmişdir. O, hesab edirdi ki, güclü dünyəvi məmləkət insan təbiətinin günaha düşərək korlanması ucbatından yaranan şərin qarşısının alınması üçün zəruridir. Dünyəvi məmləkət, elə buna görə də, şəhər olsa belə zəruridir, nə qədər ki, xeyrin və şərin tarixi konfliktli, yəni günaha batma ilə Din günü arasındakı zaman davam edir. (Burada biz Avqustinin dünyəvi məmləkətlə bağlı nöqtəyi-nəzərinin ifrat şərhli mövqeyində dururuq).

Dünyəvi məmləkətlə bağlı belə bir nöqtəyi-nəzər insanın və cəmiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlı Aristotelin (və tomizmin) anlamından fərqlənir, insan bu anlama uyğun olaraq öz təbiəti etibarlı ilə bir ictimai varlıq olaraq nəzərdən keçirilir. O, həm də Platonun dövlət anlamından da fərqlənir. Xatırladaq ki, Platonun dövlət anlamına görə, dövlət adamları mükəmməl həyat üçün tərbiyə edən əxlaq müəllimi rolunda çıxış edir. Platon ideala doğru can atırdı, Avqustində isə şərin qarşısının alınması ilə bağlı problemlər kifayət qədər idi.

Əxlaqi nöqtəyi-nəzərdən, Foma Akvinalı üçün siyasətin funksiyası - əxlaqi həyat üçün şəraitin yaradılmasıdır, bunun da son məqsədi xilasdır. Siyasətlə əxlaq (din) arasındakı, hökmdarla (siyasətçi ilə) və ruhani arasındakı fərq Avqustində bir o qədər də sezilmir. Siyasət həmçinin bilavasitə olaraq əxlaqi funksiyanı da yerinə yetirir. O, əxlaqi şəhər üzərində avtoritetli nəzarət vasitəsidir. Sadələşdirilmiş şəkildə deyilsə, Avqustinin günaha batmadan sonrakı dövlətə və siyasətə qarşı nöqtəyi-nəzəri belədir. Günah Yer üzünə gəlməyə qədər, insanlar bərabər idilər və Avqustin güman edir ki, onlar onda öz təbiətləri etibarlı ilə ictimai yaratq idilər. Amma günah dövlət sisteminin təşkilini zəruri etdi, o cəzalandırma və müdafiə

sistemini ki, hökmdarlar və təbəələr arasında dəqiq hüquqi bölgüyə malikdir. Hətta cəmiyyətdə günahın olmadığı bir şəraitdə də müəyyən nizam və deməli müəyyən idarəetmə forması hökmran olmalı idi, amma zorakılıqdan istifadə etmədən. Şərin mövcud olduğu dünyəvi dövlətdə hökmdarlar nizamın qorunub saxlanması üçün Tanrı tərəfindən təyin olunmuşlar və deməli, öz hakimiyətlərini xalqdan almırlar. Belə dövlətin hökmdarları Tanrı tərəfindən seçilənlərdir və xalq onlara tabe olmalıdır, çünki o, Tanrının iradəsinə tabe olmalıdır.

Amma şər üzərində qurulan (dünyəvi) məmləkət insanlardakı şəri hansı qaydada aradan qaldıra bilər? Burada ona yaxşı məmləkət (kilsə) kömək edir¹¹⁵. Kilsə bir təşkilat olaraq özünün əxlaqi, dini tərbiyə üzərində və həmçinin dünyəvi məmləkət və onun şərin aradan qaldırılması ilə bağlı əməlləri üzərində nəzarət etməsi yolu ilə ruhun xilasını üçün zəruridir.

Bütün bu təsəvvürlər sonrakı dövr üçün həlledici oldu. Kilsə bir təşkilat olaraq xilas üçün zəruridir. Mövcud imperiya - o mənada xristian dövlətidir ki, onun bütün üzvləri eyni zamanda həm imperatorun, həm də papanın təbəələridirlər.

Avqustin - inam və zəka

Sofistlər və Sokrat, Platon və Aristotel üçün epistemoloji məsələlərin vacibliyi öncə qeyd olunmuşdu. Son antik dövrdə epistemologiya skeptiklər üçün xüsusi əhəmiyyətə malik idi.

Xristianlığın meydana çıxması ilə epistemoloji məsələlər spektri genişləndi. Bizim nə biləcəyimiz barədə, bizim nəyə inana biləcəyimiz barədə, yəni dini inamla və dünyəvi müdrikiyin, xristian vəhyi ilə yunan təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsi barədə suallar meydana çıxdı. Bu suallar xristian teologiyası üçün çıxış nöqtəsi rolunu oynadılar.

Xristian teoloqları arasında elələri var idi ki, onlar üçün xristian inamı ilə yunan təfəkkürü prinsipial olaraq fərqli idilər və onlar xristian inamını fəlsəfinin və zəkanın köməyi ilə əsaslandırmanı və ya anlamayı yolverilməz hesab edirdilər. Tertullian (Tertullian, təqribən, 160-222) fəlsəfəyə məhz belə bir nifrətlə yanaşırdı. Onun bu problemə münasibətinin ifadəsi belə bir məşhur fraza oldu: *credo quia absurdum* (inanıram, ona görə ki, absurddur). Onun üçün inam zəkadan asılı deyildir. Əgər zəka inamın mənasızlığını təsdiq edirsə, onda inam buna tamamilə etinasız münasibət göstərir. Bu nöqtəyi-nəzərlər dini

¹¹⁵ Burada biz kilsəvi məmləkəti yaxşı (ilahi) çar məmləkətinin identiti kimi şərh edirik.

(xristian) inamın və dünyəvi müdrikliyin münasibətinin anlaşılmasında ifrat mövqelərdir.

Sərtliyi bir qədər az olan mövqe inam və zəka sferaları üçün müəyyən ümumilikləri mümkün hesab edirdi. Bəzi ilkin xristian teoloqları bu mövqedə idilər. Onlara görə, inam epistemoloji mənada müəyyən üstünlüyə malikdir. Əgər inam və zəka arasında konflikt yaranırsa, onda düzgün olanı - inamdır. Bu mövqe xristian teoloqlarının əksəriyyətinə - Avqustindən tutmuş Foma Akvinalıyaqədər - xasdır. Amma onun çərçivələri daxilində bir neçə yanaşma mövcud idi. Onlardan birinə görə, inam o mənada üstünlüyə malikdir ki, təfəkkür məhz onun sayəsində mümkün olur: credo ut intelligam (inanıram, anlamaq üçün). Bu, o deməkdir ki, vəhy və inam olmadan insanlar həyatın mühüm aspektlərinə münasibətdə kor olardılar. Avqustin bu yanaşmanı dəstəkləyirdi.

Başqa bir yanaşmanın isə məzisi onda idi ki, inam həqiqətən də üstünlüyə malikdir, amma yalnız əsas xristian həqiqətlərinə münasibətdə¹¹⁶. Əsasən isə həm inam (əsasında vəhy), həm də zəka (təcrübə əsasında) müstəqildirlər və eyni statusa malikdirlər. Onlar qismən özlərinin spesifik problemləri ilə, qismən də hər ikisi üçün ümumi olan problemlərlə məşğul olurlar. Onlar üçün şərikli olan sahədə inam və zəka arasında harmoniya mövcuddur. Məsələn, bu sahəyə Tanrının mövcudluğu barədə məsələ aiddir, onun mahiyyəti barədə məsələ isə vəhyə əsaslanan inam sahəsinə aiddir. İnamin və zəkanın belə harmonik sintezi Foma Akvinalının da teologiyasının (fəlsəfəsinin) əsasını təşkil edir.

Biz əvvəlcə Avqustinin və sonra isə Foma Akvinalının yanaşmasını nəzərdən keçirəcəyik. Amma Avqustin öz arqumentasiyasının böyük hissəsini özünün müasiri olan skeptisizmin təkzibinə yönəltdiyindən, öncə onun əsas momentləri üzərində dayanacaq.

Skeptisizm

Antik skeptiklər (məsələn, Pirron, Pyrrho, b.e.ə. təqribən, 360-270, Karnead, Carneades b.e.ə. təqribən, 213-128, Sextus Empiric, Sextus Empiricus, b. e. təqribən, 200-cü ilindən sonra) əsasən epistemoloji suallarla maraqlanırdılar. Onlar bütövlükdə bu suallara müəyyən cavabların verilə bilmə imkanını şübhə altına alırdılar. Skeptiklər sofistlərə gedib çıxan epistemoloji əhəməyə məxsus idilər,

¹¹⁶ Məsələn, Məsihin təbiəti, onun ölümü və dirilməsi kimi məsələlərə münasibətdə.

epikürçülər və stoiklər Sokrata gedib çıxan əxlaqi fəlsəfə ənənəsini inkişaf etdirdikləri kimi.

Amma skeptisizm epistemoloji mənada kifayət qədər ikimənali anlayışdır. Elə buna görə də, skeptisizmin iki forması arasında fərqin göstərilməsi faydalı olardı. Birinci (birbaşa və ya dolayısı olaraq) təsdiq edir ki, biz heç nə bilə bilmərik (Bizim şərhli Qorgi ilə müqayisə edin.). İkinci adekvat idrakin qabiliyyətsizliyi barədə heç nə təsdiq etmir, amma müəyyən tədqiqat aparır, onun nəticələrinə münasibətdə heç bir qiymət verməmək mövqeyində durur (yunanca, skeptikos = "tədqiqatçı")¹¹⁷.

Antik skeptiklərin mühüm arqumentlərin müasir şərhələrini ümumi cizgilərdə təsvir edək.

1) Hisslər bizə müəyyən biliyi vermir.

Bizim tərəfimizdən xarici obyektərdən alınan hissi təəssüratlar yalnız onlardan deyil, həm də onlarla bizim aramızdakı münasibətlərdən (məsələn, məsafə), hiss orqanlarının vəziyyətindən və bütövlükdə bizim vəziyyətimizdən (ayıqlıq, yuxu, dinclik, oyanış və i.a.) asılıdır¹¹⁸.

Praktik olaraq biz bu problemlərlə o zaman rastlaşırıq ki, o zaman hissələr "bizi aldadırlar", məsələn, bir emosional vəziyyətdən başqasına keçid zamanı, obyektərdən olan məsafənin, onun nəzərdən keçirilmə bucağının dəyişilməsi zamanı və ya bizimlə obyekt arasında müxtəlif mühitlərin (su, duman, buxar və i.a.) olması zamanı. Bütün bunlar bizim hissi qavrayışımıza təsir göstərir. Bundan da daha çox deyilsə, fərdlər arasında çoxsaylı fərqlər vardır – bir kəs üçün şirin və ya soyuq olan şey, mümkündür ki, başqası üçün heç də belə olmasın.

Skeptiklər vurğulayırlar ki, biz heç bir zaman bu çətinliklərdən xilas ola bilmərik. Bu çətinliklər, prinsipcə, bizim istənilən xarici predmeti qavradığımız zaman yaranır. Obyektlərə elə bir neytral yanaşma mövcud deyildir ki, bu zaman biz oxşar çətinliklərlə rastlaşmayaq və obyektləri onlar əslində olduqları kimi dərk edək.

¹¹⁷ A.Ness (A. Naeess. *Scepticism*. - Oslo, 1969. P. 2-7) birinci skeptikləri "akademiklər", ikinciləri isə - "skeptiklər" adlandırır. Bu müəllif *Sekt Empirikə* əsaslanaraq *Pirronu skeptikin ikinci formasına* aid edir.

¹¹⁸ Uyğun arqumentləri *Demokritdə* (və *Protaqorda*) tapmaq olar. *İnsan tərəfindən xarici obyektləri hissi qavrama vasitəci atomların obyektərdən hiss orqanlarına keçməsi sayəsində baş verir. Belə ki, bütün xarici şeyləri bizim tərəfimizdən dərk olunması yalnız hiss orqanlarında yaranan hissi qavrayışlardan asılıdır və bu səbəbdən də biz xarici obyektlər barədə düzgün məlumat alıb-almadığımızdan əmin ola bilmərik. Ümumiyyətlə, hiss orqanındakı hissi təəssüratlar həm obyektin qavranılmasından, həm də hiss orqanının vəziyyətindən asılıdır.*

Başqa cür deyilsə, elə bir instansiya mövcud deyildir ki, o, bizə hissi qavrayışın həqiqi olmasına, onun qavranılan obyektə həqiqətən də uyğun gəlməsinə təminat vermiş olsun.

Skeptiklərin fikrincə, adamların əksəriyyətinin çoxlu şeylərin eyni hissi qavrayışına malik olmaları barədə razılığa gəlmələri heç də bu epistemoloji məsələləri həll etmir. Bizdə belə bir təminat yoxdur ki, hamı bütövlükdə səhv etmir. Bundan da daha çox deyilsə, belə bir məsələni təsdiq etmək çox zaman çətin olur ki, insanlar eyni obyektə qavradıqlarını danışıqları zaman eyni şeyimi nəzərdə tuturlar.

Obyektlərə qərəzsiz münasibət tövsiyəsi yaxşı səslənir. Lakin o, bizi irəliyə aparmır, çünki məsələnin əsas çətinliklərini toxunulmamış saxlayır (baxmayaraq ki, oxşar münasibət praktikada faydalı da ola bilər). Skeptiklərə görə, başlıca epistemoloji çətinlik ondadır ki, hissi qavrayış heç də həmişə yalnız obyektə öz başlanğıcını götürən xalis və "qıcıqlanmamış" impulsun nəticəsi olmayıb, müxtəlif cür təsir göstərən bir neçə amilin nəticəsidir.

Başqa sözlə, insanlar obyektlərin həqiqi təbiətini dərk etmək iqtidarında deyillər. Biliyin alınması üçün bizdə elə bir metod yoxdur ki, bu dilemmanın həllini mümkün etsin. Beləliklə, həqiqi və yalan qavrayışlar arasında fərq problematiktir. Hisslər bizi həqiqi və müəyyən biliyə aparmır¹¹⁹.

Qeyd etmək lazımdır ki, nəzərdən keçirilən arqument, görünür onu nəzərdə tutmur ki, biz özümüzün gündəlik həyatımızda hissələrin bizə verdiyi məlumatlara qarşı etinasızlıq nümayiş etdirməliyik. Praktikada yaşamaq və özümüzü qoruyub-saxlamaq üçün biz hissi qavrayışlarımızı nəzərə almalıyıq. Skeptiklərin fikrinə görə, yalnız o inam təkzib olmalıdır ki, bizim hislərimiz bizi dünyanın əslində necə olması haqqında biliyə aparır. Duzun şor olması (insanların əksəriyyəti üçün) və odun yandırması (demək olar ki, hər bir kəsi) bizə yalnız subyektiv müəyyənliyi verir, obyektin əslində necə olması haqqında nəyisə təsdiq etmək hüququnu vermir.

2) İnduksiya etibarlı nəticə deyildir.

İnduksiya müəyyən növdən olan ayrıca halların sonlu sayında bir sıra xassələrin olması mülahizəsindən bu növdən olan bütün hallarda həmin xassələrin olması barədə çıxarılan nəticədir. "Bütün bu vaxta qədər müşahidə olunan qatırlar (45 987 baş) boz-qəhvəyi idilər, deməli, bütün qatırlar boz-qəhvəyidir". Amma induksiya etibarlı nəticə deyildir, belə ki, bir dəfə başqa bir rəngli qatırın doğulmayacağına heç bir qarantıya yoxdur. Deməli, induksiya bizim

¹¹⁹ Baxın. *Hissi təcrübə və müəyyən bilik haqqında Dekartın mühakimələri, Fəsil 10.*

hüquqlarımızın yetəcəyindən daha güclü mühakimələrin alınmasına imkan yaradır. Elə buna görə də, etibarsızdır¹²⁰.

3) *Deduksiya yeni bilikləri verir.*

Deduksiya müəyyən qaydaların köməyi ilə bir çox verilmiş müddələrdən (müqəddimələrdən) hər hansı bir müddənin çıxarılmasıdır. Bu müddəə həqiqi olacaqdır, əgər müqəddəm şərtlər həqiqidirlərsə və nəticə çıxarma qaydaları ümumi əhəmiyyətə malikdirsə. Əgər bizə məlumdursa bütün insanlar danışmaq qabiliyyətinə malikdirlər və Sokrat insandır, onda biz belə bir nəticə ala bilərik ki, Sokrat danışmaq qabiliyyətinə qabildir.

Amma, belə bir nəticə yeni biliyi verir. Alınmış müddəə artıq mövcud olan müqəddəm şərtlərlə müqayisədə yeni heç nə verir. Deməli, deduksiya tautolojidir¹²¹.

Başqa cür də demək olar. Bütün insanların danışmaq qabiliyyətinə malik olmaları haqqında müddəaya əmin olmaqdan ötəri, biz müəyyənləşdirməliyik ki, bütün insanlar, Sokrat da daxil olmaqla, danışmaq qabiliyyətinə həqiqətən də qabildirlər. Elə buna görə də, bizim bu ümumi müddəanın ("Bütün insanlar danışmaq qabiliyyətinə malikdirlər") həqiqiliyinə əmin olmağımız ona əsaslanmışdır ki, Sokrat artıq insanlar çoxluğuna aiddir. Deməli, çıxarılmış müddədə ("Sokrat insanlar danışmaq qabiliyyətinə malikdir") yeni heç nə yoxdur. (Buna əlavə olaraq, biz burada sonlu sayda hallar barədə mülahizədən bu növdən olan bütün hallar barədə olan mülahizəyə keçidin artıq xatırlanan problemi ilə rastlaşırıq, nəzər salın. Maddə 2. Biz, əlbəttə ki, hər bir insanın nitqini yoxlaya bilmərik. Nəinki bizə qədər yaşayanları və bizim ölümümüzdən sonra yaşayacaq olanları, hətta bizim zamanədə yaşayan hər bir kəsi də müşahidə etmək praktik olaraq mümkün deyildir).

4) *Deduksiya öz müqəddəm şərtlərini sübut etmir.*

Bütün deduktiv nəticələr öz müqəddəm şərtlərinin (və nəticə əldə etmənin deduktiv qaydalarının) əsaslı olduğunu güman edir. Onlarda sübut olunan həmişə çıxarılan müddəalardır, müqəddəm şərtlər deyildir. Əlbəttə ki, bu müqəddəm şərtlər başqa deduksiya aktlarında deduktiv mülahizə olaraq alınə bilər. Amma bu aktlar da onlarda sübut olunmayan müqəddəm şərtləri özlərində daşıyacaqdır.

Bu o deməkdir ki, biz burada trilemmaya malikik. Ya biz müqəddəm şərtlərin əsaslandırılması prosesini sonsuzluğa qədər davam etdiririk ("sonsuzluğa doğru regress - ad infinitum"), ya biz

¹²⁰ Baxın. *İnduksiyanın Hyum tərəfindən səbəbiyyət anlayışı ilə bağlı tənqidi, Fəsil 15.*

¹²¹ Baxın. *elmi deduktiv idealın tənqidi, Fəsil 7.*

məntiqi çevrə ("eyibli çevrə") üzrə hərəkət edirik, ya da biz bu prosesi məntiqi olaraq əsaslandırılmamış bir yerdə dayandırırıq ("desizionizm"¹²²). Deduktiv nəticələr üçün başqa alternativ yoxdur. Deməli, son nəticədə heç bir çıxış prinsipi (müqəddimə, güman) deduktiv olaraq sübut oluna bilməz¹²³.

5) Əks mövqələr eyni dərəcədə tutarlı əsaslara malikdir.

Bundan da daha çox deyilsə, antik skeptiklər, məsələn Protaqor, düşünürdülər ki, kifayət qədər mürəkkəb predmetlər barədə (məsələn, siyasi və sosial situasiyalar barədə) insani mövqələr, insani fikirlər belədir ki, müxtəlif və tamamilə əks nöqtəyi-nəzərlər, prinsipcə, eyni dərəcədə əsaslandırılmış olur. Lehinə və əleyhinə arqumentlər eyni dərəcədə tutarlıdır. Bir mövqə elə digəri kimi son dərəcə yaxşı əsaslara malikdir. Mövqələr hər şeydən öncə, həqiqi bilikdən daha çox, fərqli vərdişləri və adətləri (ənənələri) ifadə edir.

Yekun olaraq deyək ki, skeptiklərin tənqidi hissi təcrübənin, induksiyanın və deduksiyanın əleyhinə yönəlmişdi. Onun nəticəsi o oldu ki, insanlar nə xarici şeylər barədə, nə də universal prinsiplər

¹²² *Desizionizm sözü həll etmək mənasını verən latın mənşəli decisio sözüündən törəyir. Desizionizm (alm. "Dezisionismus" və ya "Entscheidungsdenken") termini hüquq fəlsəfəsi ilə məşğul olan alman filosofu Karl Şmitt (Carl Schmitt, 1888-1985) tərəfindən son hüquqi əsas olaraq universal normanı deyil, müəyyən qərarı nəzərdən keçirən təfəkkürün xarakteristikası üçün istifadə olunmuşdur. Hobbsun "autoritas, pop veritasfacit legem" (qanunu həqiqət deyil, avtoritet yaradır) maksimi ilə müqayisə edin. Desizionizm barədə diskussiyalar hüquqi pozitivizm, təbii hüquq konsepsiyası və hüquqi normaların əsaslarının prosedur konsepsiyası (Habermas) ətrafında mübahisələrlə əlaqədardır. Desizionizm elmin fəlsəfəsində (epistemologiyada) də müzakirə predmetidir, məsələn, Popper "qərar" barədə rasionallığın xeyrinə danışır (onun "tənqidi rasionalizm" doktrinası mənasında anlaşılın tənqidi metod olaraq). (Baxın. Открытое общество и ego врагу. - Соч. В двух томах. - М., 1992. Т. 2. - с. 455-456). Popperin mövqeyi K.-O.Apel (Karl-Otto Apel, 1922) tərəfindən tənqidə məruz qoyulmuşdu. Apel belə hesab edir ki, rasionallığın lehinə və ya əleyhinə seçim anlayışının özü həmişə rasionallığı nəzərdə tutur. Bu halda Apel özünün transsendental pragmatikasından çıxış edir. Popperçi Hans Albert (Hans Albert, 1921) bu mübahisənin gedişində rasionallığın xeyrinə «qəti həllin» prioritetini müdafiə edir (Baxın. Transzendente Traumereien. - Hamburg, 1975. S. 149), Dietrix Boler (Dietrich Bonier) isə bu desizionizmin özlüyündə referensial olaraq ziddiyətli olduğunu təsdiq edərək epistemoloji desizionizmin Apel tərəfindən tənqidini müdafiə edir (Baxın. Rekonstruktive Pmgmatik. - Frankfurt am Main, 1985. S. 297).*

¹²³ *Məgər bu gözəl bir mülahizə deyilmi? Refleksiv (özünə tətbiq edilə bilən) arqumentasiya ilə müqayisə edin, Fəsil 18 və 30).*

(ümumi mülahizələr və ya müqəddimələr) barədə müəyyən biliyə malik ola bilmirlər.

Antik skeptiklərin içərisində müəyyən biliyə malik olma imkanlarının əleyhinə yönələn oxşar etirazların nə qədər uzağa aparacaqları ilə bağlı müxtəlif mövqelər mövcud idi. Adətən antik skeptisizmin banisi olaraq nəzərdən keçirilən Pirron bu etirazları o qədər ciddi hesab edirdi ki, yeganə düzgün nöqtəyi-nəzər olaraq istənilən nöqtəyi-nəzərdən imtınanı qəbul etdi. Digər skeptiklər isə, daha çox Karneadə oxşar olaraq, bu etirazların idrakın müxtəlif dərəcələrini aydınlaşdırmaq üçün əhəmiyyətini vurğulayırdılar.

Skeptiklərin biliyin mümkün olmadığını təsdiq etdikləri ölçüdə bu müddəa öz-özünü təkzib edirdi. Onun öz-özünə tətbiq olunması ziddiyyətli. Radikal skeptisizm paradoksaldır və deməli, inandırıcı deyildir. Elə buna görə də, skeptisizmin şərhı zamanı aydınlaşdırmaq vacibdir ki, skeptiklər əslində nəyi təsdiq edirdilər. Onların şübhəsi nə qədər tam və mütləq idi və o, özünün həqiqi olduğunu hansı formada iddia edirdi?

Görünür ki, biz skeptisizmə münasibətdə qəbul olunmuş nöqtəyi-nəzəri belə bir qaydada ifadə edə bilərik. Skeptiklər praktik mülahizələrdən çıxış edərək öz hissi qavrayışlarına və onlara müasir olan təsəvvürlərə uyğun olaraq yaşayırdılar. Amma onlar bunu bu qavrayışlarda və təsəvvürlərdə nəyin mümkün həqiqət olduğuna müəyyən münasibət göstərmədən edirdilər. Onlar öz arqumentlərini demək olar ki, bir tələbə kimi, dərsləkdə yazılanın həqiqət olub-olmaması barədə düşünməyərək nəzərdən keçirirdilər. Bu mənada skeptisizm təsdiq edir ki, biz müxtəlif mülahizələrin həqiqiliyinin qiymətləndirilməsindən kənara çəkilərək düzgün hərəkət edirik. Skeptik özünü buna hazırlamış bir insan olaraq istənilən nöqtəyi-nəzəri həqiqi və ya yalan olaraq nə qəbul edir, nə də inkar edir. Onu hər hansı bir qiymətləndirmə olmadan müşahidə qane edir.

Digər filosoflar mülahizə predmeti haqqında mühakimə yürütdükləri halda, skeptiklər bu mülahizəni inkar etmirlər, onu digəri ilə əvəz edirlər. Skeptiklər bizim müzakirə olunan predmet barədə bu mülahizədə ifadə etdiyimiz həqiqi və müəyyən biliyin problematik olduğunun nümayiş etdirilməsi ilə qane olurlar. Onlar bu predmet haqqında istənilən mülahizənin problematik xarakter daşdığını göstərmək üçün səy edirlər.

Bir məsələ qalır ki, skeptiklərin özləri müəyyən nöqtəyi-nəzəri qəbul etmədən çəkinmənin düzgün olması haqqında öz biliklərinin haradan götürürlər. Əlbəttə ki, əgər bu biliyin özü həqiqi və müəyyəndirsə?

Bu suallara cavabı ən yaxşı bir qaydada məhz skeptiklərin necə verə biləcəkləri üzərində düşünmədən belə hesab etmək olar ki, onlar bütövlükdə, yəqin, düşünürdülər ki, skeptisizm həyata düzgün münasibət üçün mühümdür. Bizim həyat tərziimiz barədə, məsələn, dini əqidəyə əsaslanan fikirlərimizin narahatlığa və həyəcana aparıb çıxara biləcəyini nəzərə alaraq, skeptiklər öyrədirdilər ki, biz bu əqidələr barədə müəyyən heç nə bilə bilmərik və deməli, onlarla bağlı narahat olmaq üçün heç bir əsasımız yoxdur. Həyata skeptik münasibət adamları ruhun sakitliyi ilə təmin etməli idi. Stoiklər xoşbəxtliyə və ruhi sakitliyə aparan yolu xarici tələbatlardan xilas olmağa gördükləri kimi, epikürçülər xoşbəxtliyi ölçülüb-biçilmiş, sərhəsb həzdə gördükləri kimi, skeptiklər bunu inamdan imtinada, metafizik və dini məsələlərə münasibətdə müəyyən mövqeni tutmada görürdülər. Nə qədər ki, biz prinsipial olaraq heç nə bilmirik və deməli, hər bir şey eyni əhəmiyyətə (adiafora) malikdir, onda bizim ruhumuzun sakitliyinə heç nə mane olmamalıdır.

Pirron daha radikal skeptik mövqe ("şeylərin əslində necə olduqlarını biz ümumiyyətlə bilə bilmərik") tutduğu halda, Karnead skeptisizmi müəyyən empirik meyillə, özünəməxsus "ehtimal nöqtəyi-nəzərindən", biliyin dərəcələri barədə bir təlim olaraq inkişaf etdirmişdir.

Karnead həqiqətən də hesab edirdi ki, mühakimələrin həqiqi mənalarnı müəyyənləşdirmək üçün biz heç bir meyarla malik deyilik. Amma o, həmçinin güman etmişdir ki, biz ona etibar edə bilərik ki, cümlədə təqdim olunan məzmununda doğruluğu bu və ya digər dərəcədə ehtimal olunan nəşə vardır. Məsələn, biz bir hadisə ilə rastlaşdığımız zaman və onun haqqında çoxlu müxtəlif, amma bir-biri ilə uzlaşan, bu hadisə barədə bizim təsəvvürümüə uyğun gələn hissi qavrayışlara malikiksə, onda biz ona etibar etmək üçün onlar bir-birinə zidd olduqları hala nisbətən daha yaxşı əsasa malikik. Biz bir-birinə harmonik olaraq uyğun gələn hissi qavrayışlara nə qədər çox malikiksə, hadisənin ümumi mənzərəsinin düzgünlük ehtimalı bir o qədər də çoxdur. Bunun ardınca qeyd edək ki, müxtəlif fərdlərin qavrayışları arasındakı harmoniya bu mənzərəni fərdlər ziddiyyətli qavrayışlara malik olduqları situasiya ilə müqayisədə daha çox ehtimalı edir.

İstər bir nəfərdə, istərsə də müxtəlif müşahidəçilərdə bir-biri ilə harmoniya təşkil edən qavrayışların artımı ilə ümumi obraz daha ehtimalı olacaqdır, hətta əgər biz ondan hadisənin həqiqi mənzərəsini verməyi ciddi olaraq tələb elə bilməsək belə. Bu, praktik olaraq kifayətdir. Analoji olaraq hakim müxtəlif şahid ifadələrinin bir-birinə necə uyğun gəldiyini qiymətləndirərək hökmün çıxarılması üçün

kifayət qədər əsas əldə etmiş olur. Hətta əgər hadisə haqqında həqiqət müəyyənləşməmişsə də, onun haqqında biliyin bu və ya digər dərəcədə əsaslandırılmış olduğunu qiymətləndirmək olar.

Ehtimala xüsusi əhəmiyyət verən mütədil skeptisizmdən yeni informasiyanın sistemativ olaraq yığılması və onun mövcud biliklə uyğunlaşdırılması ideyasına kimi isə bir o qədər də çox məsafə yoxdur. Buradan empirik tədqiqatlara kimi yalnız bir-neçə addım vardır. Amma, Karnead görünür ki, ayrıca insanın artıq malik olduğu informasiyanın yoxlanılma tövsiyəsindən uzağa getməmişdir. Hər şeydən öncə demək lazımdır ki, yeni informasiyanın sistemativ olaraq yığılma arzusu və ya tələbi Karneada yaranmamışdı. Bununla belə, o, mülahizələrin miqdarına və uyğunluğuna əsaslanaraq onların doğruluq ehtimalının daimi olaraq yoxlanılmasının vacibliyini vurğulayır. Hətta əgər şeylərin həqiqi mahiyyəti bu yolda açılmasa da, o, praktik nöqteyi-nəzərdən kifayət qədər daha yaxşı biliyə aparıb çıxarır.

Bu paragrafın başlanğıcında qeyd olunmuşdu ki, antik skeptisizm sofistlərə gedib çıxır. Sonra skeptisizm tərəfindən formulə edilmiş problemlərlə Orta əsrlərin başlanğıcında teoloq və filosof Avqustin, Yeni dövrün başlanğıcında isə rasionalist Dekart və empiriklər¹²⁴ - Lokk və Hyum - məşğul olurlar.

Skeptisizmin Avqustin tərəfindən təkzib olunması

Skeptiklər deyirdilər ki, müəyyən bilik bizim üçün əlçatmazdır. Avqustin isə hesab edirdi ki, o, belə bir biliyin əslində mümkün olduğunu nümayiş etdirməklə bu mülahizəni təkzib edə bilər. Dörd sahəni göstərək ki, Avqustinin fikrincə, burada müəyyən bilik tapıla bilər.

1) Hətta bizim hissələrimiz belə bizi aldadır və biz deyirik ki, bizim hiss etdiyimiz hər bir şey şübhəlidir, biz öz şübhəmizə də və deməli, öz mövcudluğumuza şübhələnə bilmərik. Belə ki, mən şübhələnirəm və mən bir şübhələnən olaraq da zəruri olaraq mövcudam. Deməli, biz təkzib oluna bilməyən, bütün mümkün şübhələrdən yüksəkdə duran həqiqətə malikik: kim şübhə edirsə, mövcuddur. Beləliklə, bu sahədə müəyyən bilik vardır ki, skeptisizmin onun qeyri-mümkünlüyü barədə mülahizəsini təkzib edir.

¹²⁴ *Qərb ədəbiyyatında qəbul olunmuş ənənəyə uyğun olaraq, müəlliflər empirizm terminindən o fəlsəfi mövqeni işarə etmək üçün istifadə edirlər ki, o, bütün biliyi təcrübəyə aparıb çıxarır. Empirizm termini eyni zamanda o mövqeni də işarə edir ki, o, təcrübə tədqiqatın və sınağın mühüm olduğunu vurğulayır.*

(Burada biz o məsələyə toxunmayacağıq ki, skeptisizmin elə mütədil formaları mövcuddur ki, bu arqumentlə təkzib olunmur).

Avqustinin bu fikir yönümü Dekartın 1200 il sonra söylədiyi məşhur ifadəni xatırladır: Cogito, ergo sum (düşünürəm, deməli mövcudam. Baxın. Fəsil 10). Subyektin özündən ötəri bilavasitə gerçəkliyinin müəyyən biliyin bazisi olaraq nəzərdən keçirilməsi Avqustin təfəkkürünün "modernist" (müasir) cizgisidir (baxın. Fəsil 7).

2) Avqustin deyir ki, biz şübhəni mümkün olduğu qədər uzaqlara yaysaq, onda biz yalnız "mən mövcudam" biliyi ilə deyil, həm də "mən arzulayıram", "mən hiss edirəm", "mən bilirəm" (ki, mən şübhələnirəm, arzu edirəm, düşünürəm, . . .) biliyi ilə qalmış olarıq. Qısa deyilsə, biz dərk edən bir varlıq olaraq özümüz haqqında bir sıra mübahisəsiz biliklərlə qalmış oluruq. O zaman ki, dərk edən varlıq özünə öz mental vəziyyətlərini dərk etdiyini deyir, artıq o, bunun müəyyən bir bilik olduğunu dərk etmiş olur. O zaman ki, mən arzulayıram, o zaman ki, mən sevirəm, o zaman ki, mən şübhələnirəm və o zaman ki, mən bütün bunlar haqqında bilirəm (ki, mən mövcudam, mən sevirəm, mən şübhələnirəm), onda mən əminliklə təsdiq edə bilərəm ki, mən müəyyən biliyə malikəm.

Beləliklə, Avqustin güman etmişdir ki, skeptisizm bizim mental vəziyyətlərimizin idrakına münasibətdə təkzib oluna bilər. İntrospeksiya (xarici şeylərin və hadisələrin hissi təcrübəsinin əksinə olaraq) bizi müəyyən biliyə aparır.

Burada etiraz etmək olar ki, skeptiklər, ehtimal ki, inkar etməzdilər ki, mental vəziyyətlər barədə bir anlıq mülahizələr kifayət qədər müəyyən bilik təqdim edə bilər (o vaxta qədər ki, biz hiss etdiyimizi ifadə etmək üçün dildən istifadə edərkən səhvə yol vermirik). Bəs uyğun emosional vəziyyət ötüb keçdikdən sonra onların doğurduğu bir anlıq belə mülahizələr haqiqi olaraq tanına bilərmi? Avqustin, görünür, düşünmüşdür ki, fərdin öz daxili vəziyyəti barədə mülahizələri hətta zaman ötdükdən və yaranmış vəziyyətlər başqaları ilə əvəz olunduqdan sonra da müəyyən bilik olaraq qalacaqdır. Bu, o deməkdir ki, biz özümüz barədə ötəri biliklə yanaşı, müəyyən biliyə də malik ola bilərik. Amma bu halda biz öz yaddaşımıza və bizim daxili təcrübəmizin dilin köməyi ilə ifadəsinə etibar etməliyik, baxmayaraq ki, yaddaşımız səhv edə bilər və dil, ola bilər ki, heç də həmişə düzgün istifadə olunmasın və anlaşılmasın.

Amma Avqustin əmin idi ki, bizim introspeksiya əsaslanan və ani təcrübənin sərhədləri kənarına çıxan müəyyən biliyə malik olduğumuzu göstərə bilmişdir. İntrospeksiya, ən azı müəyyən mənada, bizə bizim daxili həyatımız barədə xarici hadisələr haqqında hislərin köməyi ilə aldığımız bilikdən daha etibarlı olan bilikləri verir.

3) Avqustinin müəyyən biliyi tapdığını və skeptisizmi təkzib edə bildiyini güman etdiyi üçüncü sahə riyaziyyat idi. Biz etiraf edirik ki, məsələn, "3 + 3 = 6" mülahizəsi müəyyən bilikdir. Riyaziyyat o həqiqətləri özündə ehtiva edir ki, onlar şübhə altına alın bilməzlər. Burada biz o həqiqətlərlə qarşılaşırıq ki, onlar bizim aldadıcı hissələrimizin köməyi ilə bildiklərimizin əksinə olaraq zəruri və dəyişməzdir.

4) Nəhayət, Avqustin təsdiq edirdi ki, bəzi məntiqi prinsiplər elədir ki, şübhə altına alın bilməzlər. Bu, oradan da görünür ki, hətta skeptiklər də onlardan öz skeptik nöqtəyi-nəzərlərini ifadə etmək üçün istifadə etmişlər. Məsələn, skeptiklər güman edirdilər ki, bilik eyni zamanda və eyni mənada həm müəyyən, həm də qeyri-müəyyən ola bilməz. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, skeptiklər ziddiyyət prinsipi adlanan qaydanı qəbul etmişlər (baxın. Fəsil 4).

Biz burada o məsələni nəzərdən keçirmirik ki, skeptiklər belə prinsipləri bir həqiqət olaraq hansı dərəcədə nəzərdən keçirməli idilər və əgər onlar hipotetik gümanlar idisə, təfəkkürü onların üzərində əsaslandırmaq hansı dərəcədə mümkündür. Ən azı, Avqustin nəzərdən keçirilən arqumenti həqiqətən də onun müasiri olan skeptiklərin əleyhinə, müəyyən biliyin hətta bu sahədə də mövcud olduğunu göstərmək üçün istifadə etmişdir.

Avqustin oxşar arqumentlərə əsaslanaraq, müəyyən biliyin özürrefleksiyaya və introspeksiyaya, riyaziyyata və məntiqi prinsiplərə münasibətdə mümkün olduğunu göstərərək yalnız skeptisizmi təkzib etməyə çalışmamışdır. Avqustin bununla yanaşı həmçinin daxili həyatın və məntiqi formaların hissələr və xarici dünya üzərində epistemoloji üstünlüyünə də xüsusi əhəmiyyət vermişdir. Bu, Avqustin fəlsəfəsinin əsas cəhətini, onun neoplatonist təfəkkürlə sıx əlaqəsini müəyyənləşdirmişdir (Fəsil 5). Fərdi ruh özünün mənəvi həyatı ilə xarici hissi şeylərdən yuxarıdadır və daha nəcabətlidir. Daha yuxarıda isə bizim öz fikirlərimizdə "seyr etdiyimiz" xalis riyazi və məntiqi formalar durur. Başqa sözlə, haqlarında bizim müəyyən biliyə malik olduğumuz daxili həyat və xalis formalar həmçinin kainatda da ən mühüm və ən realdırlar. Beləliklə, epistemologiya və ontologiya (bilik haqqında təlim və varlıq haqqında təlim) bir-biri ilə harmoniyadadır.

Bizim daxili həyatımız və xalis formalar haqqında müəyyən biliyin xeyrinə yönələn arqumentlər Avqustin üçün bir xristian olaraq eyni zamanda Əbədi Həqiqət inamının əsaslandırılmasında da rol oynayır. Əbədi Həqiqət Ali Varlıqdır, yəni Tanrıdır. Deməli, bizim

qarşımızda duran - neoplatonizmin xristian versiyasıdır. Avqustin fəlsəfəsinin nüvəsi – elə bundadır.

Avqustin xristian neoplatoniki kimi

Plotin (Fəsil 5) üçün kainat – əbədi yaradılışın və ya öz mənşəyini ifadə olunmaya yatmayan Vahiddən götürən mövcud olma emanasiyasının bir ifadəsidir. Vahiddən olan məsafədən asılı olaraq kainat mövcudluğun və nizamın müxtəlif dərəcələrinə görə təşkil olunmuşdur. Bu emanasiya son nəticədə yoxluqda yox olur, həmin bu yoxluq isə materiyaadır.

Avqustin neoplatonizmi və xristian dinini birləşdirmişdir. Vahid xristian Tanrısı olaraq şərh olunmuşdu. Vəhy (Məsihin həyatı və Bibliya vasitəsi ilə) Tanrının mahiyyəti və onun planının insanlar üçün tarixi bəyannaməsi olmuşdu. Xristian vəhyi və inamı vasitəsi ilə xristianlar müəyyən dərəcədə ona üz tuturlar ki, o, Plotindən ötəri ifadə olunmaya yatmayan Vahid idi. İnam işıq verir, bu işığın sayəsində də xristianlar bu işığın mənbəyini görə bilirlər. İnam, beləliklə, özünün ən yüksək mənasında müdriklik üzərində epistemoloji üstünlüyə malikdir və eyni zamanda dünyəvi müdrikliyi işıqlandıra bilir (credo ut intelligam - inanıram, anlamaq üçün).

Neoplatonizmdə Vahid və dünya, həmçinin onlar arasındakı əlaqə statik və şəxssiz olaraq mənalandırılır. Dünyanı idarə edən əbədi qanunlar şəxssizdir. Vahidin mistik vəhdətin (unio mystica) köməyi ilə dərk olunması yalnız müdriklər tərəfindən, özünü Ona yaxınlaşdırmaq üçün kifayət qədər gücə malik olanlar tərəfindən reallaşır. Bu, ali idrak tarixi olaraq şərtlənməmişdir. Avqustin üçün bir xristian olaraq vəhy Məsihin doğuluşu və onun təlimi vasitəsi ilə tarixə köklənmişdir. Beləliklə, inamda insanın Tanrı ilə vəhdəti tarixi olaraq müəyyən şəkil alır. Bu isə kainatın Tanrı tərəfindən yaradılmasına aiddir. Yaradılmanın başlanğıcı vardır və o, tamamlanacaqdır. Kainatın mövcud olması tarixi olaraq dəyişkən və təsadüfidir. Ata, xristian Tanrısı şəxssiz prinsip deyildir, canlı, şəxsləndirilmiş Tanrıdır ki, insani məxluqlar onu sevə bilərlər və ondan qorxa bilərlər, ona yalvara bilərlər, ona dua edə bilərlər və onun qarşısında onlar şəxsən cavab verəcəklər. Kainatın qanunları şəxssiz deyildir, şəxsləndirilmiş İradənin ifadəçiləridir, O, hər bir şeyi yaratmış və hər bir şeyi idarə edir. Beləliklə, kainatın bazis xüsusiyyətləri yalnız dəyişiklik və tarixilik deyildir. Birinci yerə insanın mənəvi həyatı çıxır, özü də o tərzdə çıxır ki, kainatın mənbəyi olaraq İradə başa düşülür, biz, insanlar isə bu İradəni yalnız qismən, Tanrı sözünün vəhy vasitəsi ilə (yəni, Məsihin və Bibliyanın köməyi ilə) dərk edə bilərik.

Bundan da daha çox deyilsə, biz burada yaradılışın yəhudi-xristian konsepsiyanı tapırıq, bu konsepsiyaya uyğun olaraq Tanrı kainatı heç nədən yaratmışdır (creatio ex nihilo). Bu, dəyişiklik haqqındakı qədim suala verilmiş ən radikal cavabdır.

Neoplatoniklərdə kainat Vahidin əbədi emanasiyası kimi başa düşülür, belə ki kainat həqiqətən də Vahiddir və emanasiya özünü materiyada itirir, materiya isə burada yoxluq kimi anlaşılır. Bunun əksinə olaraq Tanrı, Avqustinin fikrincə, kainatı, mənəvi və maddi olan hər şeyi heç nədən yarıdan müstəqil mənəvi qüvvə kimi başa düşülür. Bu, o deməkdir ki, bütün mövcudat eynicinsli deyildir, Yaradıcı və yaradılan bir-birindən ayrıdır. Deməli, panteizm (təbiətin və Tanrının eyniliyi barədə təlim) istisna olunur.

Nə qədər ki, Tanrı və dünya bir-birindən ayrıdır, Avqustin Tanrı ilə mistik vəhdət (unio mystica) ideyası ilə razılaşa bilmir, bu ideyada güman olunur ki, insan ekstaz vəziyyətində olarkən Tanrı ilə qovuşur. Tanrı özünün müstəqil möhtəşəmliyində heç bir zaman dünya ilə eyni ola bilməz. Dində insanın Tanrıya qoşulması iki şəxsiyyət arasındakı münasibətdir və buradan belə bir nəticə çıxarmaq lazım deyildir ki, insan ruhu Dünya ruhunun tərkib hissəsi olur.

Digər tərəfdən, Avqustin o nöqteyi-nəzəri bölüşür ki, biz məhz bizim daxili həyatımız vasitəsi ilə Tanrı ilə əlaqəyə giririk. Biz Tanrının obrazında və ona oxşar yaradılan mənəvi varlıqlar olaraq, inamın köməyi ilə Tanrıya daxilən qovuşa bilərik. (İnananlar bizim daxili həyatımızda Tanrının iştirakı barədə Avqustinin başa düşdüyü mənada introspeksiya vasitəsi ilə bilirlər, hətta əgər Tanrı bizim dünyəvi zəkamız üçün əlçatmaz olsa da).

"Heç nədən yaratma" prinsipindən belə bir nəticə alınır ki, cisim, maddi olan daha mövcudluq emanasiyasının yox olduğu sərhəd kimi nəzərdən keçirilmir. Avqustin üçün fiziki və hissi şeylər yaradılmış reallıqdır.

Şər, beləliklə, əgər məsələnin təfərrüatlarına varmasaq, heç də insanın maddiyə olan meyində deyildir. Avqustin əxlaqi şəri əsasən varlığın olmaması kimi deyil, iradənin qeyri-düzgün istifadə olunması kimi başa düşür. Lakin neoplatonist baxışlara uyğun olaraq, Avqustin metafizik şəri mövcudluqdan məhrum olma kimi anlamağa çalışır¹²⁵.

¹²⁵ Başqa cür deyilsə, heç nədən yaranmanı və deməli, maddini yaradılmış varlıq kimi, yəni emanasiyanın hərəkətinin neoplatonist anlamının əksinə olaraq, yoxluqdan varlığa doğru qəbul edərkən, günah şər əxlaqi aspekti olaraq insani iradə zonasına çıxır. Belə bir yanaşma Avqustində neoplatonizmlə ümumi olan mövqeni istisna etmir. Bu, şərin ontoloji olaraq kök salmasının, onun metafizik, varlıq başlanğıcının inkarı mövqeyidir - S. B.

Əsasən neoplatonist müddəalara Avqustin tərəfindən edilmiş dəyişikliklər həm anlayışlardan istifadə üsulunda, həm də ümumi intellektual atmosferdə dəyişikliklərə səbəb olur. Yaratma, şəxsiyyət, iradə, məhəbbət, günah və xilas kimi anlayışlar fundamental metafizik anlayışlara çevrilir. Kosmoloji olaraq vacib olan nə təbiət, nə də xalis ideyalar olmayıb, Tanrı və insani varlıqlar arasında şəxsləşdirilmiş qarşılıqlı əlaqə çıxış etmiş olur. Deməli, xristianlıq adamları kainatın mərkəzinə "yerləşdirmişdir". İnsanlar kainatda onun yaratdıqlarının yalnız bu və ya digər dərəcədə alisi kimi mövcuddur. Böyük mənada, kainat Yaradıcının niyyətinə və qanunlarına uyğun olaraq insan üçün, onun həyatı və fəaliyyəti üçün yaradılmışdır. Prinsipcə, bu, bütün insanlara aiddir, onlar Tanrının obrazı ilə və ona oxşar olaraq yaradılmışlar. İradə və inam, günah və məhəbbət, cəza və xilas adamların Tanrı ilə bu dəyişilmiş qarşılıqlı əlaqəsi üçün əsasa çevrilir.¹²⁶

Avqustin üçün elə bu anlayışlar adamlar arasında qarşılıqlı əlaqəni həm onun indi olduğu nöqtəyi-nəzərdən, həm də olmalı olduğu nöqtəyi-nəzərdən səciyyələndirir. Burada mərkəzi yerdə hisslər və iradə, günah və cəza durur. Bu mənada qadın və kişi arasında qarşılıqlı münasibətlər gərginliyin mənbələrindən biridir, yəni Avqustin bir neoplatonik olaraq belə hesab edir ki, mənəvi olan cismani olandan yüksəkdədir. Elə buna görə də, qadın və kişi arasında mənəvi məhəbbət nəcabətlidir, onlar arasında şəhvani məhəbbət haradasa açaldıcıdır.

Bilik və iradə

İradə Avqustin fəlsəfəsində mühüm yer tutur. O, bizim mənəvi həyatın həlledici amili olaraq nəzərdən keçirilir. Əlbəttə ki, zəka və bilik də həmçinin müəyyən rol oynayır, məsələn alternativlərin seçilməsi zamanı, amma iradə zəka üzərində prioritetə malikdir.

Avqustin iradəyə və hisslərə xüsusi əhəmiyyət verir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, o, inamın intellektual konsepsiyasını deyil, ekzistensial adlanan konsepsiyasını dəstəkləyir. İnanmaq – nəyisə sadəcə olaraq həqiqət olaraq qəbul etmək demək deyildir, bu, nəyinsə həqiqət olduğunu ehtiras və qüvvə ilə güman etmək deməkdir. (Kiyerkeqorun "Subyektivlik həqiqətdir" müddəası ilə müqayisə edin, Fəsil 22).

İradənin Avqustin tərəfindən verilmiş şərhini onun yunan şərhinə əksdir. Sonuncuya görə, iradə başlıca olaraq zəkanın nemət olaraq

¹²⁶ *Başlıca xristian fəzilətləri - "inam, ümid və məhəbbətdir", burada ümid xilas ümididir.*

dərk etdiyinə nail olmaq üçün bir qüvvə kimi başa düşülür. Ümumiyyətlə yunanlar insanın intellektual konsepsiyasını bölüşürdülər (zəka iradə üzərində prioritetə malikdir), Avqustin isə insanın volyuntarist konsepsiyasını (iradə zəka üzərində prioritetə malikdir) dəstəkləyir.

Volyuntarist konsepsiyaya uyğun olaraq (və adi xristian təfəkkürü ilə harmoniya təşkil edərək) Avqustin hissələrin həlledici rol oynadığını təsdiq edir. O, belə hesab edir ki, bir çox hisslər etik olaraq əslində daha böyük məna kəsb edir və insan həyatında bir çox intellektualların düşündüklərindən daha böyük əhəmiyyətə malikdir. Buna əsaslanaraq, o, stoik ehtirassızlıqla mübahisəyə girişir və təsdiq edir ki, yaxşı insan (xeyirxah xristian) məhəbbəti və mərhəməti, həyanı və peşmançılığı hiss etməlidir. Xeyirxah insan Tanrıya və insanlara qarşı yalnız dostcasına münasibəti ilə deyil, hər şeydən öncə, qızğın və səmimi məhəbbəti ilə doludur.

İradənin və düzgün əxlaqi seçim barədə məsələnin Avqustin anlamı onun insan iradəsinin azadlığı, təbii günah və şəx probleminə fəlsəfi-teoloji nöqteyi-nəzəri ilə bağlıdır.

Əvvəlcə Avqustin güman edir ki, o, insana tam iradə azadlığını şamil edə bilər. İnsanın əməlləri fundamental bir şəkildə onun öz iradəsindən asılıdır. İnsanlar Tanrını axtarmağa və onun sözüne əməl etməyə də çalışa bilərlər və onlar Tanrıdan könüllü olaraq üz döndərə, yəni günah da edə bilərlər. Yalnız azad seçim halında günah barədə danışmaq mümkündür. Şəx, beləliklə, insanın azad iradəsinə, ondan qeyri-düzgün istifadəyə gətirilib çıxarılır. (Buna əlavə olaraq Avqustin belə hesab edirdi ki, şəxin bəzi növləri "varlığın" və deməli, neoplatonist mənada "Tanrının" tam yoxluğunu ifadə edir). Başqa sözlə, insanlar azaddırlar və şəxi də yalnız azad bir şəkildə seçərək günahkar olurlar. Amma insanlar günahı nə üçün azad bir şəkildə seçirlər? Tanrı adamları nə üçün belə yaratdı ki, onlar öz iradələri əsasında günah edə bilsinlər?

Bundan sonra Avqustin demək olar ki, diametral əks nöqteyi-nəzəri dəstəklədi. Yuxarıda xatırlanan mənada iradə azadlığı yalnız ilk insana, Adəmə şamil edilir. Adəm günah və günahdan özünü saxlama arasında azad seçimə malik idi. Amma o, azad bir şəkildə günahı seçdiyi üçün, insani təbiət öz dərinliklərində korlandı və bu, bütün insanlara aiddir. Adəm istisna olmaqla heç bir insan günahdan yan keçə bilmir. Seçim və azadlıq daha bir mövcudluq kimi təqdim olunmur.

Belə ki, bütün insanlar günah etməlidirlər və həqiqətən də edirlər, onda Avqustin güman edir ki, hər bir kəs əbədi lənətə layiqdir. Amma Tanrı, öz mərhəməti sayəsində, müəyyən azlığa lənətdən yan

keçmək imkanını verir. Belə ki, hər bir kəs günahlıdır, onda seçim onların xidmətləri və üstünlükləri əsasında deyil, sərbəst olaraq həyata keçirilir. Nə qədər ki, bizim hamımız öz mahiyyətimiz etibarını ilə eyni dərəcədə günahlıyıq, onda bu seçim sərbəstdir. Böyük əksəriyyət lənətlənəcək, sərbəst olaraq seçilən azlıq isə əbədi xoşbəxtliyə qovuşacaqdır.

Sonra Avqustin təsdiq edir ki, bu proses bütövlükdə Tanrı tərəfindən əvvəlcədən müəyyənləşdirilmişdir. Bu, Avqustinin müqəddərat haqqında təliminin mahiyyətidir. Baş verən hər bir şey Tanrı tərəfindən qabaqcadan müəyyənləşdirilmişdir.

Bir tərəfdən, Tanrı hər bir şeyi qabaqcadan bilir. Digər tərəfdən, insanlar azad olaraq fəaliyyət göstərirlər. Bu, ziddiyyət deyilmi? Avqustin deyir ki, Tanrı azad bir şəkildə həyata keçirilən insani əməlləri qabaqcadan görür. O, nəzərdə tutur ki, zamanın sanki iki sistemi vardır. İnsanlar dünyəvi zamanda yaşayırlar. Tanrı isə, əksinə olaraq, bu zamandan kənardır, belə ki, o, onu dünya ilə birgə yaratmışdır. Bu nöqteyi-nəzərdən, Tanrı insani əməli qabaqcadan o mənada bilmir ki, o, dünyaya hesabat sistemindəki zamanın əvvəlki anından baxır ki, bu əməlin hansı nəticəsi olacaqdır. Tanrı insani əməli o mənada qabaqcadan bilir ki, o, dünyəvi zamandan kənardır və onunla yanaşı mövcuddur. Elə buna görə də, Tanrı insani əməli qabaqcadan görsə də, onu qabaqcadan müəyyənləşdirmir. Eyni ilə bizim haqqımızda da demək olmaz ki, biz əvvəlki əməlimizi xatırladığımız zaman onu müəyyənləşdiririk. Tanrı hər şeyi o mənada qabaqcadan bilir, baş verən hər bir şeyi onun sayəsində görür ki, Onun Özü dünyəvi zaman xaricindədir. Amma o, hər bir şeyi, elə biz keçmiş hadisələri xatırladığımız zaman olduğu kimi, az müəyyənləşdirir.

Bunlar kifayət qədər mürəkkəb təsəvvürlərdir. Bəziləri güman edəcəklər ki, onlar Avqustinin başqa bir yerdə iradə azadlığı barədə dediklərinə ziddir. Mümkündür və vurğulamaq lazımdır ki, Avqustin bu təsəvvürləri maniçilər ilə teoloji mübahisənin gedişində irəli sürmüşdür, bu mübahisə, görünür ki, başqa şəraitdə olduğundan daha uzağa getmişdir. Buna baxmayaraq bu təsəvvürlər günah əleyhinə insanın özünün mübarizə aparmasının bihudəliyinin Avqustin tərəfindən şəxsən dərk edilməsi ilə bağlı nəzərdən keçirilə bilər. Bu mübarizədə bütün ümid Tanrının mərhəmətinə verilir.

Xristian mövqeyi baxımından nəzərdən keçirilən qismət ideyası kifayət qədər problematik görünməli idi¹²⁷. Əgər kimin xilas

¹²⁷ *Onun Calvin tərəfindən analizi ilə müqayisə edin.*

olacağı və kimin lənətlənəcəyi qabaqcadan müəyyənləşibsə, onda Tanrı öz sözünü insanlara Məsihin tarixi missiyası vasitəsi ilə nə üçün çatdırırdı? Məsih onda kimi xilas etmək üçün gəlmişdi? Onda xristianlığın əsas təsəvvürləri – Tanrı Oğlunun dirilməsi, onun bütün əməlləri və əzabları tamamilə artıq deyilmi? Və ya bütün bunlar dünyəvi müdrikliyin xristian həqiqətlərini dərk etmək iqtidarında olmamasını qəti olaraq göstərmirmi? Əksinə olaraq, demək olarmı ki, əgər biz öz zəkamızın köməyi ilə Tanrının əməllərini anlamaq iqtidarındayıqsa, onda vəhy və xristianlıq bizim üçün zəruri olacaqmı?

Inamın xristian həqiqətlərinin və dünyəvi biliyin qarşılıqlı əlaqəsinin Avqustin anlamı ondadır ki, aşkar olunmuş bəzi həqiqətlər zəkanın köməyi ilə dərk oluna bilərlər, digərləri isə insani anlamdan üstündürlər. Eyni zamanda inamın heç bir həqiqəti, əgər onlardan düzgün olaraq istifadə olunsa, son nəticədə zəkaya zidd ola bilməz. Avqustin güman etmişdir ki, zəkanın köməyi ilə dərk oluna bilən aşkar həqiqətlər sırasına Tanrının mövcudluğu və insan ruhunun ölümsüzlüyü barədə müddəalar aiddir.

Gelasi və iki hakimiyyət haqqında təlim

Xristianlığın aparıcı dinə çevrilməsi ilə *iki "hökumət"* - dövlət (regnum) və kilsə (sacerdotium) - tərəfindən idarə olunan cəmiyyət yarandı. Cəmiyyətin hər bir üzvü bu iki institutun nəzarəti altında oldu və necə deyərlər, ikiqat sədaqət nümayiş etdirdi. Lakin bu institutlar arasındakı münasibətlər də bir çox konfliktlərlə səciyyəvi idi.

Biz gördük ki, Avqustin iki "dövlət" ("məmləkət") arasındakı münasibətlərə dair öz izahını vermişdir. Papa (Roma yepiskopu) I Gelasi (Gelasius, 492-496-cı illər pontifikatı) Bizans imperatorundan asılı vəziyyətdə idi. Bu situasiyada o, hər iki hakimiyyətin (potestates) Tanrıdan qaynaqlanması və deməli, eyni dərəcədə legitim olması barəsində təlim irəli sürərək, faktiki olaraq kilsəni müdafiə etdi.

Bu təlim təsdiq edirdi ki, hakimiyyətin müxtəlif vəzifələri vardır: kilsə - mənəvi, dövlət isə dünyəvi hakimiyyəti həyata keçirir. Hər iki hakimiyyət bir-birini dəstəkləməlidir.

800-900-cu illər ərzində bu doktrina həm kilsə, həm də dövlət tərəfindən qəbul olunmuşdu. Lakin çox tezliklə məlum oldu ki, onlar arasındakı razılıq reallıqdan daha çox, sözdədir. Məsələn ondadır ki, iki hakimiyyət və ya "qılınc" haqqında doktrina müxtəlif şəkildə şərh oluna bilər.

Gelasini çətin ki, onda günahlandırmaq olar ki, onun təlimi qeyri-dəqiq və ikimənalı idi. Anlaşılmazlığın kökü işlərin həqiqi vəziyyətində idi, bu vəziyyəti isə heç bir doktrina dəyişdirə bilməzdi

(hətta əgər onun məqsədi iki hakimiyyətin yanaşı mövcudluğunu mümkün və legitim etmək idisə də). "Mənəvi" və "dünyəvi" hakimiyyətlər arasındakı real sərhədlər əslində haradan keçir?

İncil sirlərinin və moizəsinin həyata keçirilməsi mənəvi məsələlər sırasına aiddir. Amma bu mənəvi əməllər mülkiyyət üzərində, monastırlar və kilsə qurumları üzərində nəzarətə dair müəyyən hüquqların mövcudluğunu nəzərdə tutur. Başqa sözlə, mənəvi hakimiyyət dünyəvi hakimiyyətin müəyyən payına da mütləq malik olmalıdır.

Digər tərəfdən, dünyəvi siyasətdə iştirak müəyyən fundamental dəyərlərə əsaslanan əməlləri nəzərdə tutur. Əgər əxlaq (dəyərlər) mənəvi hakimiyyətin nəsibidirsə, onda bu hakimiyyətə istinad etmədən dünyəvi siyasətlə məşğul olmaq mümkün deyildir.

Roma imperiyasından orta əsr cəmiyyətinə keçid zamanı baş verən bəzi sosial dəyişiklikləri oxucuya xatırlatmaq gərəkdir.

Roma imperiyası bir çox münasibətlər baxımından mərkəzləşdirilmiş dövlət idi, o, bir neçə böyük şəhərin (hər şeydən öncə Romanın) ətrafında mərkəzləşdirilmişdi. Bu şəhərlər ictimai, iqtisadi və inzibati mərkəzlər olaraq fəaliyyət göstərirdilər. Eyni zamanda əhalinin əsas məşğuliyyəti isə kənd təsərrüfatı idi. Orta əsr cəmiyyəti daha çox mərkəzləşdirilmiş idi və onun iqtisadiyyatı Romada olduğundan daha artıq bir dərəcədə kənd təsərrüfatına əsaslanmışdı. Qərbi Avropanın orta əsr cəmiyyəti mənəvi mənada ümumi dinə malik olan böyük cəmiyyət, xristian respublikası (respublica Christiana) idi. Ehtimal ki, belə demək daha düzgün olardı ki, din bu cəmiyyətdə real qüvvə idi. Hər şeydən əlavə, bu cəmiyyət əsasən barter iqtisadiyyatına istinad edirdi və ünsiyyətin nisbətən az inkişaf etmiş vasitələrinə malik idi. Elə buna görə də, o, kiçik regionlara parçalanmışdı.

Təqribən 400-cü ildən 1500-cü ilə qədər davam edən Orta əsrlər ərzində bircinsli və statik sosial sistem mövcud deyildi. Coğrafi fərqlər də kifayət qədər böyük idi. Orta əsrlərin səciyyəvi cəhəti demək olar ki, feodal sisteminin müxtəlif formalarının mövcud olması idi. Feodal sistemi termini altında o cəmiyyət başa düşülür ki, burada kral (və ya imperator) və zadəganlar arasındakı münasibətlər qarşılıqlı müqavilə ilə tənzimlənir, bu müqaviləyə uyğun olaraq kral aristokratlara (vassallara) mülk torpağı (feod) verir və vassallar cavab olaraq krala hərbi dəstək göstərirlər və vergi verirlər. Həmçinin vassallar və kəndlilər arasında da müqavilə mövcud idi, bu müqaviləyə uyğun olaraq vassal onları müdafiə etməli, onlar isə məhsulun bir hissəsini ona verməli idilər.

Bu feodal sistemi həm güclü, həm də zəif imperiyaların mövcudluğunu təmin edə bilərdi. 1000 illərdən başlayaraq ümumi tendensiya dövlətin hakimiyyətinin güclənməsi ilə ifadə olunurdu. Bu tendensiya isə bütövlüklə eynicinsli deyildi. Kralın vassallar üzərində hakimiyyəti gah güclənir, gah da zəifləyirdi. Amma Orta əsrlərin sonunda kral, bir qayda olaraq, qələbə qazanırdı. Nəticədə, mərkəzləşmiş dövlətlər yarandı, XVII əsrdən başlayaraq bütün leqal hakimiyyət artıq mütləq monarxa çevrilən kralın əlində toplandı.

Kral dövlət hakimiyyətini gücləndirmək üçün xidməti hökumət orqanlarını, "administrasiyanı" yaratdı. Hökumət məmurları, dövlət aristokratiya kralın əlində yalnız passiv "alətlər" deyildi. Dövlət aristokratiya dövlətin idarə olunmasında öz işlərinin təsiri nəticəsində müəyyən hakimiyyət əldə etmişdi. Nəticədə, kral və dövlət aristokratiyanın münasibətlərində gərginlik yarandı. Xüsusən vergi məsələlərində kral öz rəsmi şəxsləri tərəfindən göstərilən dəstəkdən müəyyən ölçüdə asılı idi. Öz vəziyyətlərinin təsiri ilə onlar son Orta əsrlərdə konstitusiyalı assambleyalarının formalaşdırılması üçün baza yaratdılar. Son nəticədə onların fəaliyyətində iri olmayan zadəganlar və orta siniflərin nümayəndələri də iştirak edirdilər. Eyni proseslər bir çox ölkələrdə və həmçinin kilsədə də baş verirdi. Dövlətin hakimiyyəti güclənirdi, bu da, öz növbəsində, meydana çıxan parlamentlər, silk assambleyaları və şuralar tərəfindən müəyyən dərəcədə nəzarət altında saxlanılırdı.

Kralla dövlət aristokratiyası arasında gərginliklə dolu olan bu əməkdaşlıqda kral adətən təxminən 1096-1291-ci illərin səlib yürüşləri zamanında meydana çıxan üçüncü silkin dəstəyini axtarırdı. Sonrakı vaxtda kral və üçüncü silk bir-birini dəstəklədilər və zadəganlığın əleyhinə vahid cəbhə ilə çıxış etdilər. Hətta demək olar ki, kral bilavasitə olmasa da, azad kapitalın yığılmasına dəstək verdi ki, bu da, kapitalizmin yaranmasının şərti idi.

Artıq qeyd olunmuşdur ki, paralel inkişafa kilsə də məruz qalmışdı. Burada administrasiyanın rolunun güclənməsi ilə papa və kilsə yığılması arasında gərginliyin artması baş vermişdi. Orta əsrlərin sonunda papa yığılmaq üzərində qələbəyə nail oldu.

Kralın və dövlət aristokratiyasının bu gərgin qarşılıqlı münasibətlərində birinci, mütləqiyyətin ifadəçisi kimi, ikinci isə konstitusionalizmin ifadəçisi kimi çıxış etmişdir. Kral mütləq monarxiyanı dəstəkləyirdi, Tanrının mərhəməti sayəsində verilən kral taxtı burada irsi olaraq verilirdi. Amma milli aristokratiya təsdiq edirdi ki, kral qanuna və ənənələrə əsaslanan hüquqa tabe olmalı və aristokratiya tərəfindən seçilməlidir. (Üçüncü silk təqribən XVII yüzilliyin sonuna kimi mütləqiyyəti əsasən dəstəklədi).

Orta əsrlərdə aşağıdakı dörd amil mühüm rol oynayırdı:

BAX: Rusca kitabda səh. 206-ya

Kral

Qanun (ənənələrə əsaslanan hüquq)

Vəliəhdlik

Seçkilər

Tanrı mərhəməti

Orta əsrlər ərzində bu amillər müxtəlif cür başa düşülmüş və müxtəlif çəkiyə malik olmuşlar. Biz burada həqiqi tarixi inkişafı nəzərdən keçirməyəcəyik, onun yalnız bir neçə nəzəri momenti üzərində dayanacağıq.

Kral hakimiyyəti Tanrıdan alır (məsələn, Gelasinin dediyi kimi). Amma Tanrının iradəsi, eyni zamanda, vəliəhdlik nizami formasını alır. Bundan da daha çox deyilsə, vəliəhdlik nizami ölkənin adətlərinə və qanunlarına uyğundur. Bəzən kral seçilir, bu da, həmçinin adətlərə uyğundur və Tanrının iradəsinə cavab verir. Nəhayət, kral yalnız o zaman kraldır ki, qanuna və hüquqa uyğun fəaliyyət göstərir və bu da, öz növbəsində, ədalətli Tanrı iradəsinin ifadəsidir.

Kral hakimiyyətinin bu dörd mənbəyi bir-biri ilə sıx çuğlaşmış şəkildədir. Amma həmçinin demək olar ki, onlar müxtəlif funksiyaları yerinə yetirirdi. Seçkilər qeyri-kompetentlik əleyhinə qarantiyadır¹²⁸. Vəliəhdlik hakimiyyətin varisliyini təmin edir ("Kral vəfat etdi, yaşasın kral" ifadəsi o deməkdir ki, taxt-taca həmişə aşkar iddiaçı vardır, belə ki, hakimiyyətsizlik və rəqabət dövrü yaranmır)¹²⁹. Tanrının mərhəməti xalqın tabe olması tələbini qanunlaşdırır. Belə ki, qanun və ənənələrə əsaslanan hüquq kraldan yüksəkdir, onda kral tərəfindən özbaşına əməlləri məhdudlaşdıran konstitusiyalı hakimiyyətin müəyyən növü üçün qarantiya mövcuddur¹³⁰.

¹²⁸ Bu, bir neçə namizədin iştirak etdiyi real seçkilərə aiddir. Yalnız bir namizədin iştirak etdiyi formal seçkilər də həmçinin öz siyasi rolunu yerinə yetirə bilər. Vətəndaş seçkilərdə iştirak edərək sistemi bəyanır (O ölkələrdəki seçkilərlə müqayisə edin ki, burada seçkilərdə yalnız bir siyasi partiya və ya bir namizəd iştirak edir). Biz formal seçkilərin başqa bir variantı ilə o zaman rastlaşırıq ki, müxtəlif partiyalar prinsipcə eyni mövqelərdə dururlar.

¹²⁹ Bəzən vəliəhdlik hüququna bütün oğullar malik olur. Belə hallarda, o, varisliyi təmin emir, əksinə olaraq, rəqabətə aparır. Belə olduğu halda taxt-taca iddiaçılar arasında seçki zəruri olur. "Kral vəfat etdi, yaşasın kral" ifadəsi hər halda, Orta əsrlərdə yaranmışdır.

¹³⁰ Kralın qanuna və ənənəyə tabe olması, hər şeydən öncə, taxt-tacın vərsəliyi probleminə deyil, kral hakimiyyətinin konstitusyon

Beləliklə, demək olar ki, hakimiyyətin dörd mənbəyinin bu qarşılıqlı təsiri də həmçinin xüsusi funksiyanı yerinə yetirir. Amma, biz onu təhlil edərək aşkar edərək ki, bu dörd amil bir-birinə müəyyən dərəcədə məntiqi olaraq ziddir. Belə ki, kral eyni zamanda həm hakimiyyəti irsi olaraq qəbul edə və həm də seçilə bilməz.

Nəzəri olaraq oxşar siyasi sistem güclü dövlət assambleyası olan konstitusiyalı monarxiya istiqamətində (qanunun və seçkilərin rolunun gücləndirilməsi, vəliəhdliyin və Tanrı mərhəmətinin əhəmiyyətinin isə zəiflədilməsi ilə də, irsi mütləq monarxiya istiqamətində (vəliəhdliyin və Tanrı mərhəmətinin rolunun gücləndirilməsi, qanunun və seçkilərin əhəmiyyətinin isə zəiflədilməsi ilə) də inkişaf edə bilərdi. Tarixi olaraq öncə mütləq monarxiya qələbə çaldı (XVII əsr.). Lakin bir çox yerlərdə dövlət assambleyaları da mühüm rol oynadı. İngiltərədə (Kromveldən sonra) hətta ənənəvi orta əsr parlamentindən "müasir" parlamentə keçid də baş verdi.

Beləliklə, mütləqiyyətin hökmranlığı Orta əsrlərin deyil, Yeni dövrün başlanğıcının (xüsusən on yeddinci yüzilliyin) xüsusiyyətidir.

Qərbi Avropada Roma imperiyasından sonra hökmranlıq edən german tayfaları qanunu, görünür ki, tayfanın bir atributu kimi nəzərdən keçirirdilər. Qanun yalnız tayfa üzvlərinə tətbiq olunurdu, arzu edilməz insanlar tayfadan qovula və qanundan kənar qoyula bilərdilər. Qanun rolunda Romada olduğu kimi formula edilmiş və yazılı olaraq qeyd olunmuş prinsiplər deyil və ya mütləq monarxiyada olduğu kimi ayrıca insanın iradəsinin ifadəsi deyil, adətlər və ənənələr çıxış edirdi. Qanun tayfanın həyat tərzini və dünyagörüşü ilə vəhdətdə idi. O, yaradılmamışdı, kəşf edilmişdi. Kral qanunu yaratmırdı, onu xalqa çatdırır və tətbiq edirdi. Kral və dövlət assambleyası qanunu daxil edirdilər, bunun əsasında da bütün xüsusi hallar nəzərdən keçirilməli idi¹³¹.

məhdudlaşdırılması məsələsinə toxunur (məsələn, müxalifətdə olmaq hüququ; mütləq itaət və mütləq monarxiya ilə bağlı vətəndaş itaətsizliyi barədə sonrakı debatlarla nəzər salın).

¹³¹ *Qanunların german tayfalarına xas olan anlamı onların Roma və mütləqiyyətçi anlamından daha çox, yunan anlamına bənzəyirdi. Bu anlamlar arasındakı fərqlər, hər şeydən əlavə, uyğun ictimai sistemlər arasındakı fərqlərlə əlaqədardır. Roma imperiyası bir çox xalqları birləşdirən mərkəzləşdirilmiş dövlət qurumu idi. Qanun aşkar bir tərzdə formula edilmişdi və hamı üçün qüvvəyə malik idi. Mütləq monarxiya isə milli dövlətlərdə yarandı, o dövlətlərdə ki, onlarda qısa müddət ərzində mühüm dəyişikliklər baş vermişdi. Burada qanun əhəmiyyətli dərəcədə hazır şəkildə verilən bir şey kimi deyil, yaradılan bir şey kimi nəzərdən keçirilmişdir. Digər tərəfdən, orta əsr cəmiyyəti nisbətən stabil idi və qanunlar ənənəvi hüququ*

Xristianlığın qəbul olunması ilə german tayfaları ümumi qanun barədə təsəvvürü ilahi qanunla uzlaşan təbii qanun haqqında təsəvvür olaraq dərk etdilər. Orta əsr feodal cəmiyyəti insanın hüquqi vəziyyətinin iyerarxik olaraq nizama salınmış mənzərəsini işləyib hazırladı, bu mənzərəyə uyğun olaraq da hər bir kəs öz yerini tutmuşdur: kral, zadəganlar və kəndlilər öz xüsusi hüquqlarına və vəzifələrinə malik idilər. Qanunlar ilahidən verilən iyerarxik nizamın ifadəsi kimi başa düşülürdü. Həm cəmiyyət və həm də təbiət əbədi hüquqi nizama tabedir.

Ayrıca dövlətlərin daxilində kilsənin və dövlətin həm əməkdaşlığı, həm də rəqabəti özünə yer almışdı. Adətən daha təhsilli olan ruhanilər çox zaman dövləti xidmətə, məsələn kral dəftərxanasına cəlb edilirdilər. Bundan başqa kilsə institutları mülkiyyətə və torpağa malik idilər, hansıları ki, yeni təyin olunmuş yepiskop və ya abbat kraldan mülkiyyət qəbul etməli idi. Len mülkiyyəti iqtisadi olaraq vacib idi. Buna əlavə olaraq, qeyd edilməlidir ki, len mülkiyyətini qəbul edən kəs kralın sərəncamına döyüşçülər göndərməyə və bir vassal olaraq kral şurasına daxil olmağa borclu idi. Kral, təbii ki, yeni yepiskopların təyin olunmasında iştirak etmək istəyirdi, kilsə isə kilsə xidmətçilərinin özü tərəfindən təyin olunmasını arzulayırdı. Aydınır ki, bu halda yepiskopun ruhani və dünyəvi funksiyaları haqqında mübahisə yaranırdı. O, investitura haqqında mübahisə¹³² adını aldı (təqribən 1050-ci illərdən başlayaraq). Bu mübahisənin məzmunu **ondan ibarət idi ki, yepiskopların vəzifəyə təyin olunmasında kral iştirak etməlidirmi.**

1073-cü ildə papa VII Qriqori (Gregory VII, təqribən, 1020-1085) yepiskopları təyin etməyi dünyəvi hakimiyyətə qadağan etdi. IV Henrix (Henry IV, 1050-1106) bununla razılaşmadı və papanı uzaqlaşdırmağa səy etdi. Qriqori Henrixi kilsədən kənarlaşdırdı və vassalları imperatora sədaqət andı içməkdən azad etdi.

Dünyəvi və mənəvi hakimiyyətlər arasındakı mübahisə açıq qarşıdurma xarakterini kəsb etdi. Bu isə, siyasi debatların canlanmasına gətirib çıxardı, bu siyasi debatlar zamanı da hər bir tərəf Gelasinin təlimində özünə dəstək tapmağa səy etdi.

ifadə edirdilər. Burada nə Romada olduğu kimi başqa xalqlara tətbiq olunmaq üçün formulə edilən ümumi prinsiplərə, nə də yeni qanunlara ehtiyac yox idi. Yalnız XII və XIII yüzilliklərdə yeni nöqtəyi-nəzər yarandı: qanunlar qanunvericinin iradəsinin ifadəsidir, artıq qəbul olunmuş qanunlar isə dəyişdirilə bilər (bəzi hallarda hətta dəyişdirilməlidir).

¹³² *Investitura barədə mübahisə (yepiskopların təyin olunması barədə mübahisə. (Ceyhun, burada abzas düşüb **Və bunlar** isnadda getməlidir!*

VII Qriqori öz tələbini Gelasinin mövqeyinin bir ifadəsi olaraq nəzərdən keçirmişdi. Qriqori və onun tərəfdarları, papistlər, təsdiq edirdilər ki, onlar yalnız Gelasinin bəzələrində danışdığı hakimiyyətlər arasında balans bərpə etmişlər. Amma Qriqorinin tələbləri daha geniş idi. Kilsənin əxlaqi və dini məsələlərində prioritet hüququna malik olmalı olması haqqında tezisə əsaslanaraq, o, tələb edirdi ki, yepiskoplar yalnız kilsə tərəfindən təyin olunsunlar, kilsə kralı kənarlaşdırarsa bilsin və rəiyyəti krala tabe olmaq əxlaqi vəzifəsindən azad edə bilsin. Bu, aşağıda göstəriləcək modellərin sol olanını deyil, sağ olanını nəzərdə tuturdu.

MODEL YOXDUR . Bax; orinalda səh.208 cədvəli qur

Görünür ki, Qriqori hüquqi üstünlük əldə etməyə çalışmış, yalnız düzgün əxlaqi presedent kimi nəzərdən keçirə bilən bir nümunəni yaratmağa səy etmişdir. Lakin onun tələblərinin nəticələri kimi kilsənin mənəvi və dünyəvi üstünlüyünün təsdiqi istiqamətində müddəalar inkişaf etmişdir.

Papanın imperator üzərində üstünlüyü ideyası papistlər II Honori (Honorius of Salzburg, 1130-ci ildə vəfat etmişdir) və İoann Solsberi (John of Salisbury, 1120-1180) tərəfindən aşkar bir şəkildə ifadə olunmuşdur. VII Qriqorinin siyasi baxışları belədir ki, papa mütləq hakimiyyətə malikdir, zira hamı "Tanrının və təbii qanunun nəzarəti altındadır". O zamanə üçün papanın hakimiyyətinin mütləqiyyətçi anlamı yeni idi. Amma son nəticədə o, üstün gəldi və Reformasiya dövrünə qədər saxlandı və yalnız Reformasiya dövründə şübhə altına alındı.

Qriqori kilsənin yepiskopları təyin etmək hüququ barədə danışarkən, o, güman etmişdir ki, bu hüquqa məhz o, papa, son nəticədə malik olmalıdır. Əksinə, imperatorun ideoloji müdafiəçiləri *status quo*-nun müdafiəsi üçün mövcud adətlərə müraciət edirdilər. Dünyəvi hökmdar papa qarşısında deyil, Tanrı qarşısında məsuliyyət daşıyır. Hər iki "qılıncın" eyni əllərə verilməsini tələb edərək, Qriqori ilahi nizamın əleyhinə çıxış edir. İmperator tərəfdarlarının fikrinə görə, o, Tanrı tərəfindən taxta çıxarılmışdır, taxt-tac hüququ vəliəhdlik qaydası ilə müəyyənləşir.

Pontifikat III İnnokentin (Innocent III, 1060/ 61-1216), IX Qriqorinin (Gregory IX, təqribən, 1170-1241) və IV İnnokentin (Innocent IV, 1198-1254) zamanında kilsə özünün dünyəvi hakimiyyətinin zirvəsinə yetişdi. Papalar onların imperatorlarla - IV

Ottonla (Otto IV, təqribən, 1175/82-1218) və II Fridrixlə (Frederick II, 1194-1250) – konfliktlərdən qələbə ilə çıxdılar və məsələn, təyinatlar və müqavilələr üzərində nəzarətin həyata keçməsi zamanı, müharibə və sülh kimi məsələlərdə həlledici səsə malik oldular. Onlar dul qadınlara və həddi buluğa çatmayanlara qayğı göstərir, bidətçiləri təqib edir və onların mülkiyyəti barədə sərəncamlar verir, kilsənin əleyhinə və ictimai nizamın əleyhinə olan çıxışlara müdaxilə etmək hüquqlarına malik idilər.

Eyni zamanda, XIII əsrdə, Qərbi Avropada intellektual aktivliyin partlayışı baş verdi və bu, çox zaman kilsə çərçivəsində müşahidə olundu. Ərəblər vasitəsi ilə Aristotel bir daha kəşf edildi. Foma Akvinalı xristianlığın və aristotelizmin fəlsəfə sferasında sintezini həyata keçirdi. Dominikçilərin (Böyük Albert, Foma Akvinalı) və fransiskçilərin (Duns Skot, Rocer Bekon) alimlik fəaliyyəti Paris və Oksford universitetlərinin çiçəklənməsinə gətirib çıxardı.

Universaliyalar problemi

Universaliyalar problemi ifadəsi ümumi anlayışların, universaliyaların obyektiv məzmununa malik olub-olmaması və əgər malikdirsə, bunun hansı formada olduğu barədə məsələ ətrafında orta əsr mübahisələrini işarə etmək üçün istifadə olunur. Bu mübahisələrin əsas momentləri platonizm və aristotelizm arasında diskussiyasında da mövcud idi və bu gün də əvvəllər olduğu kimi son dərəcə aktualdır.

Bu polemikanın analizi zamanı adətən universaliya (latınca, cəm halda - universalis, tək halda - universale) və partikulyariya (latınca, cəm halda particularis, tək halda particulare) terminlərindən istifadə olunurlar. Birinci termin ümumi anlayışları, yəni xassələri ("qəhvəyi", "dəyirmi" və i.a.) və növləri ("insan", "at" və i.a.), ikinci termin isə ayrı-ayrı şeyləri, yəni bu konkret qəhvəyi qapını, bu konkret dəyirmi lampanı və i.a. işarə edir¹³³.

Platonun ideyaları universaliyalar ilə sıx bağlıdır (amma Platonun ideyaları yalnız ümumi anlayışlar olmayıb, həmçinin də ideallardır). Platon fəlsəfəsinin partikulyariyaları isə – hissi dünyanın ötəri şeyləridir.

¹³³ *Universaliyalar probleminə və universaliya termininin anlamına dair müxtəlif nöqtəvi-nəzərlərin xülasəsi barədə baxın. В.Күзнецов. Проблема универсалий в физическом познании. - К., 1987- В. К.*

Aristotelin partikulyariyaları, əksinə olaraq, substansiyadan asılı olmadan mövcud olan ayrıca şeylərə, universaliaları isə - substansiyaların ümumi formalarına uyğun gəlir.

Universalialar barədə mübahisədə müxtəlif mövqelər universaliaların hansı mənada mövcudluğu barədə suala verilən cavablarla müəyyənləşir.

Realistlər (və ya konseptual realistlər) təsdiq edirlər ki, universalialar realdır.

Nominalistlər güman edirlər ki, universalialar real olaraq mövcud deyildir, onlar yalnız addır (lat. nomina).

Bu ifrat mövqelərlə yanaşı onların çoxsaylı variantlar və aralıq nöqtəyi-nəzərlər də mövcuddurlar.

Platon realizmi. Platon təsdiq edirdi ki, ideyalar (universalialar) mövcudluğun ən yüksək və ən real formasına malikdirlər və ideyalar, deməli, insanların onları qavrayıb-qavramasından asılı olmayaraq, ideyaları inikas etdirən hissi fenomenlərin olub-olmamasından asılı olmayaraq mövcuddurlar. Bu nöqtəyi-nəzərlər ifrat realizm (Platon realizmi) adlanır. Bu nöqtəyi-nəzərə görə, məsələn, "ədalət" universaliası ədalətin nə olduğunu insanların başa düşüb-düşməməsindən, ədalətli cəmiyyətin mövcud olub-olmamasından asılı olmayaraq mövcuddur. Başqa sözlə, universalialar tamamilə müstəqil mövcudluğa malikdirlər. Əgər, deyək ki, atom fəlakəti bütün insanları və hər bir şeyi məhv belə etsə də, universalialar öz mövcudluğunu onsuz da saxlayacaq.

Orta əsrlərdə ifrat realizm çox zaman bu sözlərlə səciyyələndirilirdi: universaliala ante res, yəni universalialar şeylərə qədər mövcuddurlar. "Qədər" (ante) sözü göstərir ki, universalialar şeylərdən asılı olmayaraq mövcuddurlar, belə ki, hər bir şey, o cümlədən insani varlıqlar Tanrı tərəfindən onun fikirlərdən (universalialardan) yaradılmışlar.

Aristotel realizmi. Aristotel təsdiq edirdi ki, formalar (universalialar) ayrıca şeylərdə (partikulyariyalarda) mövcuddurlar. Biz təfəkkürün köməyi ilə partikulyariyalar vasitəsi ilə universaliaları dərk edə bilirik, amma universaliaların özləri şeylərdən asılı olmayaraq mövcud deyildir. Aristotelə görə, ədalətli insanın (ədalətli cəmiyyətin) olub-olmamasından asılı olmayaraq mövcud olan "ədalət" universaliası yoxdur. Ədalət müstəqil mövcudluğa malik deyildir, amma yalnız ədalətli insanlarda və ədalətli cəmiyyətlərdə mövcuddur.

Bu mövqe də "realizmin" bir formasıdır, belə ki, onun tərəfdarları təsdiq edirlər ki, universalialar mövcuddurlar, "realdırlar". Lakin onlar demirlər ki, universalialar mövcudluğun

partikulyariyalardan daha yüksək formasına malikdirlər və universalialar partikulyariyalardan asılı olmayaraq mövcuddur.

Orta əsrlərdə bu mövqə adətən bu sözlərlə səciyyələndirilirdi: *universalia in rebus*, yəni universalialar şeylərdə. "Dairə" universaliası (forması) insana qədər də mövcud idi və ondan sonra da mövcud olacaqdır. Amma "dairə" universaliasının mövcud olması dairəvi obyektlərdən asılıdır.

Elələri də vardı ki, onlar təsdiq edirdilər ki, universalialar (məsələn, ədalət) nə şeylərdə, nə də şeylərdən asılı olmayaraq mövcud deyildirlər. Universalialar yalnız bizim praktik mülahizələri əldə əsas tutaraq bir-birinə bənzər şeyləri göstərmək üçün istifadə etdiyimiz adlardır. Bütün atların xüsusi adlarını sadalamaq əvəzinə biz "at" barədə danışırıq, yəni ümumi addan, universaliyadan istifadə edirik.

Orta əsr nominalizmini adətən bu ifadə səciyyələnir: *universalia post res*, universalialar şeylərdən sonra. Başqa sözlə, biz öncə partikulyariyalər ilə tanış oluruq və sonra, bu praktiki olaraq zəruri olduqda isə ümumi addan (universaliyadan) istifadə edirik.

Nominalistlər deyə bilərdilər ki, anlayışlar fərdi şüurdan asılı olmayaraq deyil, fəvqəlməntal olaraq deyil, yalnız fərdi şüurda mövcuddurlar.

Bir neçə aralıq nöqtəyi-nəzərləri də xatırlamaq gərəkdir. Məsələn, Orta əsrlərdə belə bir mövqə yaranmışdı ki, onun tərəfdarları təsdiq edirdilər ki, şeyləri öz təsəvvürlərinə uyğun olaraq yaradan Tanrının nöqtəyi-nəzərindən, universalialar şeylərə qədər (*ante res*) mövcuddurlar. Amma gerçək olaraq mövcud olan şeylərin nöqtəyi-nəzərindən baxıldıqda isə, universalialar şeylərdə (*in rebus*) mövcuddurlar. Eyni zamanda insani idrak nöqtəyi-nəzərindən baxıldıqda universalialar şeylərdən sonra (*post res*) mövcuddurlar. Bu halda insani idrak ayrıca şeylərin hissi qavrayışından başlayan bir proses olaraq başa düşülürdü. Foma Akvinalı bu mövqeni başqa nöqtəyi-nəzərlərin müəyyən bir harmonik sintezi olaraq demək olar ki, bölüşürdü.

Universalialar barədə mübahisənin əsas sualına verilən müxtəlif cavablar yuxarıda sadalandı. Bəzi arqumentlərin (Platonun və Aristotelin) cizgiləri öncə verilmişdi və qeyd olunmuşdu ki, müxtəlif cavablar müxtəlif nəticələrə malikdir. Müəyyən mənada, realizm təsdiq etməyə imkan verir ki, obyektiv və idraka yatımlı əxlaq mövcuddur. Bundan da daha çox deyilsə, Orta əsrlərdə bir çoxları güman edirdilər ki, realizm xristian teologiyası ilə ən yaxşı bir qaydada uzlaşır. Nominalistlər isə bəzən biddətçi olaraq nəzərdən keçirilmişlər. Sonradan biz görəcəyik ki, inamın və biliyin qarşılıqlı münasibətinə dair müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər (məsələn, katolik və

protestant nöqteyi-nəzərlər) universalialar barədə mübahisədə onların mövqeləri ilə bağlıdır.

Realizm ilkin orta əsr fəlsəfəsində hökmranlıq etmişdir. Orta əsrlərin çiçəklənməsi dövründə (təxminən, 1250) Foma Akvinalı mütədil realizmi təmsil edir. Universalialar Tanrının təfəkküründə (ante res), ayrıca şeylərdə (in rebus) və bir abstraksiya olaraq insani təfəkkürdə (post res) mövcuddurlar. Lakin son Orta əsrlərdə birinci yerə nominalistlər, məsələn Okkam və sonradan, Lüter çıxdılar.

**Foma Akvinalı –
insan ictimai varlıq kimi
və
qanunlar**

Aristotelin əsərlərinin əksəriyyəti uzun müddət qərb xristian dünyasına məlum deyildi. 1200-cü illərdə Aristotel təzədən kəşf edildi. Kilsənin ilkin reaksiyası neqativ oldu - Aristotel bütpərəstdir. 1210-cu ildə Aristotel Paris universitetində qadağan olunmuşdu. Amma tezliklə bu qadağa aradan götürüldü və Foma Akvinalının (1225-1274) təlimi xristianlığı və aristotelizmi teoloji olaraq sintez etdi. Bu sintez sonradan o dərəcədə vacib oldu ki, Roma-katolik kilsəsi tomizmi özünün rəsmi fəlsəfəsi kimi nəzərdən keçirməyə başladı.

Həyatı. *Foma Neapol yaxınlığında Akvino deyilən bir yerdə anadan olmuşdur. O, Monte Kassino Benedikt monastrında və Neapol universitetində tərbiyə və təhsil almışdır. Ailəsinin arzulanmışının əksinə olaraq yenicə yaradılmış dominikan ordeninin monarxi olmuşdu. 20 yaşında ikən Paris universitetinə yollanmış, 1245-1248 illərdə burada təhsil almış, xristianlığın və aristotelizmin birləşdirilməsi üzərində işləyən Böyük Albertin yanında fəlsəfəni öyrənmişdir.*

Fomanın həyatı təhsil məqsədi ilə edilən iş və səyahətlərlə zəngin idi. O, heç əlli yaşına çatmamış vəfat etsə də, təəccüb doğuracaq qədər çoxsaylı əsərlər yazmışdır. O, 1323-cü ildə, ölümündən 49 il sonra müqəddəsləşdirilmişdi. 1879-cu ildə onun təlimi Roma-katolik kilsəsinin rəsmi fəlsəfəsi olaraq tanındı.

Əsərləri. *Əsərlərinin ən məşhurları teologiyaya dair dərsləklər – Teologiya külliyatı (Summa theologiae) və Katolik inamın bütpərəslər əleyhinə yönələn həqiqətlər külliyatı (Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles) - idi. Birinci əsər məktəblərdə tədris olunmaq üçün, ikinci isə xristian missionerlərinə kömək üçün nəzərdə tutulmuşdu. Bu iri həcmli və sürətlə yazılmış əsərlərə əlavə olaraq o,*

fəlsəfi və teoloji məzmunlu çoxlu əsərlər yaratmışdı. Bunların arasında Bibliyaya yazılmış şərhlər, Knyazlara bəraət qazandırılması (De regime pncipum) və Mübahisəli məsələlər (Quaestiones Disputatae de veritate) də vardı ki, bu əsərlərdə şərh, həqiqət, ruh və i.a. barədə problemlər qaldırılırdı.

Aristotelin ideyalarının əksəriyyəti ilə Fomada rastlaşmaq olar, amma bu ideyalar xristian təlimi çərçivəsinə salınmışdı. Foma Aristoteli "xristianlaşdırdı". Aristotelin *İlk səbəbi* xristian Tanrısı ilə əvəz olundu. Lakin Foma qanunları Aristoteldən fərqli bir tərzdə başa düşür. Foma şəhər-dövlətdə deyil, feodal cəmiyyətində yaşayır və qanunlara münasibətdə bu cəmiyyətə xas olan nöqtəyi-nəzəri dəstəkləyirdi.

Aristotelin baxışları bizə artıq məlumdur, indi isə inam və zəka arasındakı münasibətlərin və həmçinin qanunların Fomaya xas olan anlamının bəzi xüsusiyyətlərini qeyd edək.

Xristianlığın və aristotelizmin tomist sintezi harmonikləşdirilmə ilə - Tanrının və dünyanın, inamın və zəkanın harmonikləşdirilməsi ilə - səciyyələnir. Foma universalialar barədə mübahisədə mötədil (Aristotelsayağı) konseptual realizm mövqeyində dayanır. Anlayışlar mövcuddurlar, amma yalnız şeylərdə. Bizim biliyimiz hissi qavrayışlardan başlanır, amma abstraksiyanın köməyi ilə biz şeylərdə mövcud olan ümumi prinsipləri (universaliaları) dərk edirik. Bu müddəa Foma üçün teoloji nəticəyə malikdir. Biz öz təbii dərrakəmizin köməyi ilə universumun bir çox prinsiplərini dərk etmək iqtidarındayıq, o cümlədən belə bir nəticə çıxarmaq üçün bizim belə bir müəyyən əsasımız da vardır ki, universum Yüksək varlıq tərəfindən yaradılmışdır (Tanrının mövcudluğunun tomist sübutu). Başqa sözlə, zəka və vəhy (inam) bir-biri ilə çulğadır.

Or-da s.214. Cədvəl (Hissi təcrübə/ağıl Kəşf)

Doğrudur ki, bəzi xristian həqiqətlərinə (məsələn, Tanrının mahiyyəti) zəka ilə çatmaq olmaz, amma zəka bizi Tanrıya doğru apara bilər. Bəzi həqiqətlər (onlara, məsələn, Tanrının mövcud olması aiddir) biz həm zəkanın, həm də inamın əsasında çata bilərik.

Universum Aristotel üçün olduğu kimi, Foma üçün də iyerarxik olaraq nizamla qurulmuşdur (fərq ondadır ki, Aristotelin İlk səbəbi şəxsləndirilmiş Tanrı ilə əvəzlənmişdir).

Tanrı

Səma sferalarının iyerarxiyası

İnsanlar

Heyvanlar

Bitkilər
Daşlar, torpaq

Foma da Aristotelə oxşar olaraq insanı bir sosial varlıq olaraq nəzərdən keçirir. Cəmiyyət daxilində olan həyat insanlar üçün onların qabiliyyətlərinin özünureallaşdırma şərtidir. Deməli, siyasət insani atributların reallaşma imkanlarına kömək edən təbii bir məşğuliyyətdir. Bu, o deməkdir ki, siyasət vəhydən əhəmiyyətli dərəcədə asılı deyildir. Hətta bütpərəstlər belə kifayət qədər yaxşı həyatı yaşaya bilirlər.

Yunan və xristian təfəkkür üsulların harmonizasiyası burada bir daha baş verir. Doğrudur ki, insanlar İncilin vəhyi olmadan da fəzilətli və xoşbəxt həyatı reallaşdırırlar. Siyasətçinin vəzifəsi belə bir reallaşma üçün şərait yaratmaqdan ibarətdir, burada siyasətçinin xristian (məsələn, knyaz) olub-olmamasının elə bir əhəmiyyəti yoxdur. Amma fəzilət və xoşbəxtlik arxasında son məqsəd – xilas - dayanır. Və burada keşişin vəzifəsi – ümid verməkdir. Beləliklə, siyasətçinin və keşişin vəzifələri bir-biri ilə təbii olaraq qovuşur, belə ki, mədəni həyat (fəzilət və xoşbəxtlik) xilas üçün əsasdır. Siyasi-etik mərhələ dini mərhələyə münasibətdə müəyyən müstəqilliyə malikdir və eyni zamanda ona doğru birinci addımdır.

Aristotel yunan şəhər-dövlətini insanın özünü reallaşdırmasında son mərhələ kimi nəzərdən keçirmişdir. Xristian feodal cəmiyyətində yaşayan Foma üçün son məqsəd axirətə doğru əbədi xilasdır, sosial həyatın ən yüksək forması isə qanunlarla idarə olunan xristian cəmiyyətidir. Aristotel üçün fəzilət özünü siyasətdə aktiv iştirak yolu ilə lokal qapalı cəmiyyətdə reallaşdırmışdır. Foma üçün fəzilət özünü stabil, hər şeyi əhatə edən, qanunlarla idarə olunan sosial iyerarxiya daxilində, əxlaqi həyat tərzini vasitəsi ilə reallaşdırır, burada siyasətdə aktiv olaraq yalnız azsaylı insanlar iştirak edirlər, burada azlıq idarə edir, əksəriyyət isə tabe olur.

Foma üçün qanun onun yuridiksiyası altında olanların ümumi rifahı üçün verilmiş sərəncamdır. O, hamıdan ötrə cavabdeh olanlar tərəfindən bu qanunun ünvanlandığı kəslər üçün verilmişdir. Beləliklə, qanun normativdir.

Foma qanunların bir-biri ilə müxtəlif şəkildə əlaqələndirilmiş formaları haqqında bəhs edir. Əbədi qanun zəkanın bütün yaradılışının ilahi Niyyətini ifadə edən sərəncamıdır. Belə ki, hər bir şey ilahi Niyyətə tabedir, deməli bütün hər bir şey əbədi qanuna aiddir. Amma zəkali varlıqlar ona digər varlıqlardan fərqli bir qaydada aiddirlər. Zəkali varlıqların özləri ilahi Niyyətin tərkib hissəsidirlər; onlar özləri və digərləri barədə qayğılanırlar. Onlar əbədi Zəkaya aiddirlər, çünki

özləri düzgün olaraq fəaliyyət göstərə bilərlər (öz təbiətlərinə uyğun olaraq) və düzgün məqsədlərə can ata bilərlər. Əbədi Qanunun bu mücəssəməsi zəkalı varlıqlarda təbii qanundur. Zəkalı varlıqlar belə bir yolla öz zəkasından, özünəməxsus təbii işıqdan (lumen naturale) nəyin yaxşı, nəyin isə pis olduğunu anlamaq üçün istifadə edə bilərlər. Başqa sözlə, biz rasionall düşüncələrin köməyi ilə təbii qanunu dərk edirik. Bu qabiliyyətə bütün zəkalı varlıqlar - həm bütpərəstlər, həm də xristianlar - malikdirlər. Foma güman edir ki, biz xeyiri və şəri vəhydən kənar da dərk edə bilərik. O, həmçinin düşünür ki, qanunlar ümumi əhəmiyyətə malikdirlər, obyektiv olaraq mövcuddurlar və kəşf oluna bilərlər. Təbii qanun insanların hamısı üçün eynidir. Deməli, Foma təbii hüquq konsepsiyasının teoloji variantını inkişaf etdirir.

Xristianların bütpərəstlər qarşısında üstünlüyü ondadır ki, onlar ilahi Qanunu İncil Vəhyi vasitəsi ilə bilirlər, ilahi Qanun isə xilasa aparır. Lakin xoşbəxt həyat üçün kifayət olan idraka qeyri-xristianlar da malik ola bilərlər. Bu biliklər təbii qanunun rasionall dərk vasitəsi ilə əldə edilə bilərlər. Biz yenə də müəyyən harmoniyaya maliklik - həyatın siyasi-etik aspekti nisbətən müstəqildir və eyni zamanda hər bir şey son nəticədə ilahi nizamə tabedir.

İlahi mahiyyəti iradədə görünən teoloqlar fəzilət olaraq onu başa düşürdülər, Tanrı onu həmişə arzu edir. Elə buna görə də, Tanrının iradəsini dərk etməyənlər fəzilətin nə olduğunu bilə bilmirlər. Və əgər Tanrı arzulasaydı, onda o, artıq yaxşı kimi müəyyənləşdirdiyi şeylərdən fərqli olan digər şeyləri də yaxşı kimi müəyyənləşdirə bilərdi. Tanrı iradəsini bilərək, fəzilətin dərk olunmasından söhbət getdiy zaman xristianlar qeyri-xristianlara münasibətdə xüsusi bir mövqə tuturlar. Fəzilətin dərk olunması rasionall düşüncənin məsələsi olmaqdan daha çox, düzgün inamın, yəni vəhy və mərhəmət vasitəsi ilə Tanrı iradəsinin dərk olunması məsələsidir. Foma üçün Tanrı, hər şeydən öncə, rasionaldır. Onun iradəsi rasionall və fəzilətli olanı arzu edir. Tanrı şəri arzu edə bilməz. Tanrı ona görə fəziləti arzu edir ki, onun özü Fəzilətdir. Fəzilət ona görə fəzilət deyildir ki, onu Tanrı arzu edir. (Bu problematikanın inkişafı Tanrının qüdrətli olması barədə və qüdrətli, xeyirxah Tanrının və şərin qarşılıqlı münasibəti barədə suallarla toqquşur).

Foma üçün insani qanun cəmiyyətdə qüvvədə olan qanunla eynidir. O, praktik və nəzəri zəka arasındakı fərqə diqqət yetirir (Aristotelin və Kantın mövqeyinə nəzər salın). Zəkanın hər iki növü sübut oluna bilməyən prinsiplərə əsaslanır (Aristotelin ziddiyyət prinsipinə nəzər salın). Amma, nəzəri zəka təbiətdəki şeylər barədə həqiqi idraka nail olmaq üçün onlara uyğunlaşır, praktik prinsiplər

insani davranışın qayda və normalarıdır. Nəzəri zəka bizim davranışımızın necə olmalı olduğunu müəyyənləşdirir, praktik zəka sferasında isə, əksinə, bizə biliyi məhz maddi şeylər verir. Nə qədər ki, bizim davranışımızla bağlı olan hər bir şey ümumi və zəruri deyildir, fərdi və təsadüfidir, bir o qədər də, praktik mühakimə qabiliyyəti praktik zəkanın tərkib hissəsi olmalıdır. Ondan, Fomaya görə, başqa daha heç nə tələb olunmur. Fərdi və təsadüfi praktik mühakimələr sferasında standart yalnız o zaman yerinə düşəcək ki, o, işlərin mövcud vəziyyətinə əsaslanır. Başqa sözlə, praktik zəkanın metodoloji vasitələri nəzərdən keçirilən situasiyaya cavab verməlidir. Biz bunun nəticəsində də, müxtəlif situasiyalar üçün müxtəlif metodlara maliklik. Özü də heç də bütün metodlar eyni dərəcədə ciddi olmamalıdır. Beləliklə, etik və siyasi məsələlərdə adekvat meyara münasibətdə Foma nüanslara kifayət qədər riayət edilmiş nöqteyi-nəzəri ifadə edir.

Foma üçün zəka ümumi qanunlarla insani davranış arasında əlaqələnliricidir (ctoiklərlə müqayisə edin.). Bu, zəkanın sayəsindədir ki, biz, könüllü olaraq qanuna tabe oluruq. Elə buna görə də, qanunun əsl subyektləri yalnız rasionalları yaratmışlardır, ciddi deyilsə, yalnız o rasionalları yaratmışlardır ki, onlar həqiqətən də zəkaya malikdirlər. Beləliklə, əgər insan qanunla hesablaşmırsa hökmdarlar tərəfindən cəzanın tətbiq olunmasını doğurur. Cinayətkarlar güc tətbiq olunmaqla qanuni əməllərə məcbur edilməlidirlər, bu, ona görə məcburidir ki, onlar nə özlərinə, nə də başqalarına zərər yetirə bilməsinlər. Qanunun fundamental məqsədi zərər yetirmə səbəblərindən yayınmadır.

Amma, bu məqsəddən başqa, gözəl həyatın pozitiv reallaşması vəzifəsi də mövcuddur. Burada yalnız qanunları deyil, fəzilətləri də əldə əsas tutmaq zəruridir. Klassik fəzilətlərlə (müdrüklük, ədalət, mərdlik, mötədillik və i.a.) yanaşı, Foma xristian fəzilətlərinə - inama, ümidə və məhəbbətə – müraciət edir. Amma əxlaqın və hüququn hazırladığı ən yüksək fəzilət - xilasdır.

Foma dövlətin (regnum) və kilsənin (sacerdotium) qarşılıqlı münasibətinə baxışlarında mötədil papistdir. O, güman edir ki, kilsə dövlətdən yüksəkdir və papa tiran-hökmdarı Kilsədən uzaqlaşdırıla bilər. Foma eyni zamanda Gelasinin iki hakimiyyət barədə təlimini də bölüşür və belə hesab etmir ki, kilsənin əxlaqi üstünlüyü hüquqi üstünlük istiqamətində inkişaf etməlidir. O, bir aristotelçi olaraq, cəmiyyətə nəşə təbii olan bir şey kimi baxır. Elə buna görə də, dövlət işlərində kilsənin rəhbərliyinə zərurət yoxdur. Eyni zamanda cəmiyyət (zəka) və xristianlıq (inam) arasında mütləq sərhəd də yoxdur. Mənəvi və dünyəvi vəzifələr müəyyən ölçüdə bir-biri ilə çuğlaşır.

Foma Akvinalı - harmoniya və sintez

Çox zaman sxolastika ("məktəbdə" (yunanca – schole) öyrədilən fəlsəfə) adlandırılan orta əsr fəlsəfəsini, adətən, üç dövrə bölürlər:

1) ilkin sxolastika, 400-1200 illəri əhatə edir. Bu dövr Avqustinlə və ona yaxın olan neoplatonizmlə bağlıdır. Onun görkəmli fiqurları irland monarxı İoann Skot Eriugena (Johannes Scotus Eriugena, IX əsr), Tanrı mövcudluğunun ontoloji sübutu adlanan arqumentasiyası ilə məşhurlaşan Anselm Kenterberili (Anselm of Canterbury, XI əsr) və həmçinin fəlsəfi məsələlərin sxolastik qoyuluş və müzakirə metodunun incəldilməsinə yardım göstərmiş skeptik və azad təfəkkürlü fransız Petr Abelyar (Peter Abelard, XII əsr) idilər.

2) Yetkin sxolastika təqribən 1200 illərdən XIV əsrin birinci onilliyinə qədər dövrü əhatə edir. Bu nəhəng sistemlər və sintez dövrünün görkəmli nümayəndələri Böyük Albert (Albertus Magnus, təqribən, 1200-1280), onun şagirdi Foma Akvinalı və Fomanın başlıca opponenti İoann Duns Skot (John Duns Scotus, 1265/66-1308) idilər.

3) Son dövr sxolastikası XIV əsrin başlanğıcından Renessansın çiçəklənməsinə qədərki dövrü əhatə edir. Onun görkəmli nümayəndəsi ingilis Uilyam Okkam (William of Ockham, təqribən, 1300-1349/50) idi. O, təsdiq edirdi ki, inam və zəka bir-birindən əsaslı dərəcədə fərqlənirlər və o, nominalizmi özünəməxsus bir şəkildə əsaslandıraraq zəkanın istiqamətinin empirik yönümə çevirdi. Beləliklə, onun təlimi Yeni dövr fəlsəfəsinə keçidi ifadə etdi.

Teoloji nöqtəyi-nəzərdən, universalialar problemi inamın və zəkanın münasibətləri barədə mübahisə formasını aldı.

Xristian nominalistləri inamın və Vəhyin xüsusi əhəmiyyətini vurğulayır, onları zəka ilə dərk olunanlardan yüksəkdə hesab edirdilər (Tertullianndan Lüterə doğru apararı ənənəni ilə müqayisə edin). Nominalistlərə görə, əgər zəka Vəhyin Tanrı sözü və inamın köməyi ilə bizə öyrətdiyini özü dərk edə bilsəydi, onda Tanrı mücəssəməsinin - İsa Məsihin doğuluşu, həyatı, əzabları, ölümü və dirilməsi – əhəmiyyəti zəifləyərdi¹³⁴.

¹³⁴ Xristian nominalistlər Tanrının mövcudluğunun və mahiyyətinin yalnız zəkanın köməyi ilə dərk olunmasını qeyri-mümkün hesab edirdilər. Elə buna görə də, insan həqiqi xristian olmaqdan ötrə inanmalıdır. Yalnız İncilin Tanrı mücəssəməsi barədə Vəhyi, yəni Məsihin bir Tanrı-insan olaraq doğuluşu barədə Müqəddəs yazıda (Əhdi-cədid) deyilənlər din məsələlərində bizə yol göstərə bilər. Belə nöqtəyi-nəzərdən, konseptual realizm bidət çalarını da özünə ehtiva edir, ona görə ki, o, belə hesab edir ki, insanın özü, öz zəkasının

Xristian realistləri bu məsələyə başqa cür baxırdılar. Məsələn, onlardan neoplatonizmin təsiri altına düşən bəziləri düşünürdülər ki, insan zəkanın köməyi ilə Tanrıya (İlk mənbəyə) yaxınlaşa bilər. Amma bu, yalnız o halda mümkündür ki, bizim tərəfimizdən istifadə olunan anlayışlar nəsə real olana uyğun gəlir, yəni universalialar "realistik" nöqteyi-nəzərə uyğun gələn ontologiyayı (varlıq nəzəriyyəsinə və epistemologiyayı (idrak nəzəriyyəsinə) nəzərdə tutur.

Konseptual realizm nöqteyi-nəzərindən ən asan anlaşıla bilən xristian həqiqətlərinə aiddir: ilkin günah barədə müddəa (insan nəslə günaha batmış əcdadlarının günahlı təbiətinin əxz edirlər); evxaristiya (çörəyin və şərabın Məsihin bədənində və qanına çevrilməsi) sirri barədə müddəa; Üç üqnum (Tanrının üç ipostaslığı - Ata, Oğul və Müqəddəs Ruh) doktrinası və Məsih tərəfindən bizim günahlarımızın yuyulması barədə təlim (Məsih Özünü Qurban Verməklə adamların günahlarını yudu və bununla da xilasını hər bir kəs üçün ölçədən etdi).

Ontologiya

Foma inamın və zəkanın xristian Vəhyinin və yunan fəlsəfəsinin (aristotelizmin) harmonikləşdirilməsi formasında sintezinə çalışmışdır. Amma bu sintezə neoplatonizm də ona Avqustinin verdiyi formada təsir göstərmişdir. Özü də Aristotelin irsi Fomaya ərəb filosofları, xüsusən, Averroes (İbn Rüş) vasitəsi ilə çatmışdır (baxın. Fəsil 6).

Esse, ümumiyyətlə, varlıq kimi, ens isə ayrıca varlıq kimi

Tomist fəlsəfəsinə varlığın fəlsəfəsi kimi, yəni mövcud olma (yalnız insanların deyil, həm də ümumiyyətlə substansiyaların) fəlsəfəsi kimi xarakterizə etmək olar. Fomada aparıcı yeri "mövcud olmaq" (lat. Esse) anlayışı tutur¹³⁵. Geniş mənada, tomizm "ontologiyadır", varlıq haqqında təlimdir.

Təfərrüatlara varmadan belə hesab etmək olar ki, fundamental tomist anlayış olan esse Tanrıya aiddir. Fundamental esse bizim öz

köməyi ilə xristian təliminin mühüm tərəflərini, o cümlədən, xoşbəxt həyat və Tanrıya inam həqiqətləri barədə düzgün təsəvvür kimi etik və metafizik anlayışları dərk edə bilər. Başqa cür deyilsə, xristian Vəhyi realistlər üçün bir o qədər də vacib görünmür, belə ki, insan xoşbəxt həyatı etik və metafizik olaraq elə onsuz da yaşaya bilər. Bu mənada da biz nominalist nöqteyi-nəzərdən deyirik ki, əgər konseptual realizm düzgün olsaydı, onda xristian vəhyi daha az dərəcədə zəruri olmuş olardı (və daha az əhəmiyyət kəsb edərdi).

¹³⁵ Müqayisə edin. *Inter-es (inter-est), hərflərlə arası-varlıq.*

zəkamızın köməyi ilə anlama biləcəyimiz həddir. (Mövcud olandan yüksəkdə duran barədə heç nə düşünə bilməzsən).

Amma, bu essedən, bu varlıqdan nə kimi nəticələr çıxır? Bir tərəfdən, mövcud olan hər bir ayrıca yaratıq (bu kitab, bu ağac, bu stol, bu şəxsiyyət və i.a. kimi) ayrıca varlıqdır (ens). Digər tərəfdən, esse, varlıq, bu və ya digər şəkildə ayrıca yaratıq deyildir. Esse bütün mövcud yaratıqlar, ayrıca varlıqlar üçün ümumi olan "dır-lıq" (is-ness) deməkdir. Esse demək olar ki, odur ki, mövcud olan hər bir yaratığı ayrıca varlıq edir! O, mövcud yaratıqların varlığıdır.

Varlığın özü, esse, deməli ki, "qeyri-şey"dir, mövcud olan başqa yaratıqlarla yanaşı mövcud olan bir predmet deyildir. O, odur ki, mövcud olan şeylərə onların mövcudluq ölçüsündə xasdır. Varlıq (esse) ayrıca mövcud olan istənilən yaratıqdan (ens) daha fundamentaldir.

Fomaya görə, biz mövcud olan hər bir ayrıca fenomeni və hər bir ayrıca fenomenə mövcud olan varlığı təfəkkürün köməyi ilə dərk etmək iqtidarındayıq. Lakin Tanrını, yəni varlığın mənasını dərk etmək üçün varlığın sərhədləri xaricinə bizim təfəkkürümüzün köməyi ilə nüfuz etmək mümkün deyildir. Biz təfəkkürümüzün köməyi ilə hədsiz və məsum, sonsuz və mükəmməl varlığa yaxınlaşa bilərik. Amma biz bunun nə olduğunu təfəkkürün köməyi ilə anlamaq iqtidarında deyilik. Varlıq, beləliklə, insani idrakın sərhədini göstərir, baxmayaraq ki, bütün hər bir şey, bizim düşünə biləcəyimiz hər bir şey, o cümlədən təfəkkürün özü də varlıqla müəyyənləşir. Beləliklə, varlıq böyük bir fəlsəfi sirdir. Nəyinsə mövcud olması varlığın həqiqi sirridir.

Əgər indi mövcud olan müxtəlif şeylərə və fenomenlərə müraciət edilsə, onda qeyd etmək olar ki, Foma iki halı - şey mövcud olmadadır və o, var və ya mövcud olma (existentia) və mahiyyət (essentia) - arasında fərqi diqqətə çatdırır. Şeyin mahiyyəti və ya onun nə olması odur ki, şeylə müəyyənləşə bilər, məhdudlaşa və konseptual olaraq anlaşıla və beləliklə, müəyyənləşə bilər. Şeyin mövcud olması, yalnız bilavasitə və intuitiv olaraq anlaşıla bilər, amma izah oluna və sonradan müəyyənləşdirilə bilməz.

Kateqoriyalar

Müxtəlif şeylərin və onların varlıq üsullarının (məsələn, bəzi şeylərin dəyirmi, digərlərinin yastı, üçüncülərinin hamar və i.a. olması) çoxlu tərifləri arasında elə təriflər də vardır ki, bütün şeylərə və hadisələrə, mövcud olan hər bir şeyə tətbiq oluna bilər. Belə universal təriflər kateqoriyalar adlanırlar. Biz məsələn, keyfiyyət,

kəmiyyət, münasibət, əməl, malik olma, məkan, zaman və nizam (xarici şeylər üçün) kimi kateqoriyalara maliklik¹³⁶.

Aktuallıq və potensiallıq

Bütün şeylər (yaratıqlar) üçün ümumi olan əsas xarakteristikalar sırasında actus və potentia, aktuallıq və potensiallıq, Aristotelin aktualını və potensialını xatırladan konseptual cüt vardır.

Fomaya görə, hər bir yaratıq potensiallığa, yəni xüsusi bir yaratıq, məsələn, it, at, pişik deyil, insan olmaq imkanına malikdir. Yaratıq öz potensiallığını (potentia) təcəssüm etdirərkən o, *in actu*, aktuallaşma vəziyyətində olur. Əgər yaratıq özünün potensiallığının aktuallaşması nəticəsində nə olmalıdırsa, olursa (məsələn buzovun inəyə çevrilməsi kimi), onda bu xüsusi potensiallıq onun pozitiv potensiallığı olur. Lakin buzov həmçinin kəsilmə potensialına da malikdir, bu isə onun neqativ potensiallığıdır. Əgər pozitiv potensiallıqlar aktuallaşmamışsa, onda burada nəşə çatmır. Bəzən potensiallığın özü çatmır. Məsələn, görmə imkanı ilə bağlı potensiallıq anadangəlmə kor olan insanda yoxdur. Belə bir çatışmazlıq o çatışmazlıqdan fərqlənir ki, müəyyən növdən olan yaratıq başqa bir xüsusi potensiallığa malik deyildir (məsələn, at sanki bir quş olaraq havada uçmaq iqtidarında deyildir). Aristoteldə olduğu kimi Fomada da actus və potentia konseptual cütünü kainatın xüsusi dərəcə qatlarına işarə vurur¹³⁷. Yəni, hər bir yaratıqda real (aktual) olaraq təzahür olunanla gizli (aktuallaşmaya qabil) olan arasında dinamik qarşılıqlı təsir reallaşır. Həm Foma üçün, həm də Aristotel üçün kainat aktuallığın və potensiallığın müxtəlif səviyyələrinə görə iyerarxiya olaraq idarə olunur, Tanrının xalis aktuallığından (onun bütün potensiallıqları aktuallaşmışdır) başlayaraq və ilkin materiyada (materia prima) başa çataraq. İlkin materiya hər hansı bir aktuallaşma olmadan xalis potensiallıqdır.

¹³⁶ Foma burada da, bir çox başqa yerlərdə olduğu kimi Aristotelin arxasınca gedir. Kateqoriyaların həmçinin Kant tərəfindən müzakirəsi ilə müqayisə edin. (Fəsil 18).

¹³⁷ Abortun sanki bir Adam öldürmə olaraq Roma-katolik anlamı ilə müqayisə edin. Döl potensial olaraq insandır. Mövcud döl insani varlıq olmanın potensiallığını özündə daşıyır. Bu mənada o, insani varlıqdır. Beləliklə, o, insanla eyni dəyərə və insan hüquqlarına malikdir. (Buna etiraz etmək olardı ki, onda meyit də potensial olaraq insandır. Bu etirazların əleyhinə aristotelçi-tomist, mümkündür ki, aşağıdakı arqumenti irəli sürsün. Hər bir yaratıq onun mahiyyətini müəyyənləşdirən məqsədə malikdir. İnsani varlıqlar üçün döl də daxil olmaqla məqsəd - insan olmaqdır, meyit olmaq deyildir. Hər bir kəsin öləcəyi və meyitə çevriləcəyi insani mahiyyət barədə məsələyə aid deyildir. Oxşar arqumentlər, şübhəsiz ki, Bibliya ruhunda verilmiş arqumentlər olmayıb, Aristotel ruhunda verilmiş arqumentlərdir.

Səbəblər

Aktuallıqlar və potensiallıqlar haqqında və deməli, dəyişiklik haqqında təlim dörd səbəb və ya dörd prinsip haqqında təlimlə bağlıdır (yenə də, Aristoteldə olduğu kimi!). Materiya odur ki, yaratıq ondan düzəldilmişdir. Forma odur ki, materiyanı səciyyələndirir. Hərəkət səbəbi materiyanı xarici təsir yolu ilə (kauzal olaraq) formalaşdırır. Məqsəd bu prosesə istiqamət verir.

Forma və materiya

Ayrıca yaratıq (ens) potensiallıq və aktuallıq arasında gərginlik vəziyyətindədir. Dəyişiklik potensiallıq və aktuallıq arasında əlaqələndirici ola bilər, onların da əsasını dörd "səbəb" təşkil edir. Nəticədə, biz həmçinin forma və materiya arasında fərqə malik olmuş oluruq. Bu, Aristotelə olduğu kimi bütün yaratığın aşağıdan aliyə doğru, xalis potensiallıqdan xalis aktuallığa doğru, formasız xalis materiyadan materiyasız xalis formaya doğru istiqamətdə iyerarxik nizamını təmin edir. Bu nizam bütün yaradışı aktuallaşdıran formaya əsaslanmışdır - cansız şeylər, bitkilər, heyvanlar, insanlar və mələklər. Xalis aktuallıq (actus purus) malik olduğu bütün potensiallığı təcəssüm etdirir, və deməli, dəyişdirilə bilməz. Elə buna görə də, xalis aktuallıq əbədi olaraq eyni vəziyyətdə qalır. Kainatın belə bir mənzərəsi Foma üçün Tanrının mövcud olması barədə xəbər verir. O, göstərir ki, Tanrının mövcudluğuna inanmaq məntiqidir, amma o, bizə Tanrının öz Mahiyyətində necə olduğunu dərk etmək imkanını vermir.

Bütün bunlar təsəvvürlər Aristotelə yaxındır. Amma onlar dünyanın iyerarxik mənzərəsi ilə düşünən neoplatonizmlə də aşkar paralelləri üzə çıxarır. Burada ilkin mənbə qaranlığa və yoxluğa tədricən axıb tökülən varlığı şüalandırır. Amma əgər Aristotel və Foma, müəyyən mənada, aşağıdan başlayırlarsa və addım--addım yuxarıya yüksəlirlərsə, neoplatoniklər İlk Mənbədən (Tanrı, ideyalar) başlayırlar və aşağı enirlər. Birincilər ali prinsipləri qavranılan hadisələr nöqtəyi-nəzərindən işıqlandıрмаğa səy edir. İkincilər isə hissi hadisələri yüksək prinsiplər nöqtəyi-nəzərindən işıqlandıрмаğa çalışırlar.

Bu, fəlsəfənin (neo)platonçu və Aristotelçi tiplərinin əsas fərqi dəqiq göstərir. O, universaliaların müxtəlif şərtlərində də ifadə olunur. Radikal konseptual realizm (platonizm) belə bir təsəvvür üçün açıqdır ki, fikir bütün şeylərin ümumi xarakteristikalarının anlayışlarının köməyi ilə bu xarakteristikalar barədə düşüncələr yolu ilə kainatın mahiyyətinə sürətlə nüfuz edə bilər. Mötədil konseptual realizm (aristotelizm) isə ayrıca hadisələrdəki formalardan daha ümumi olan xarakteristikalara əhəmiyyətli dərəcədə ehtiyatla keçir.

Ruh və bədən

İyerarxik dünyaanlamı o deməkdir ki, cansız yaratıqlar (daşlar, torpaq, hava və i.a.) ən aşağıda yer alırlar. Onlar anadangəlmə aktivlikdən, üzvi vəhdətdən məhrumdurlar. Onlar passivdir və yalnız xarici məcburiyyətin təsiri altında dəyişirlər (hərəkətverici səbəb).

Bitkilər cansız yaratıqlardan yüksəkdir, çünki özünəməxsus aktivliyə və üzvi struktura malikdirlər. Onlar özləri öz hərəkətverici qüvvələrinin köməyi ilə dəyişə bilirlər (son səbəb).

Heyvanlar bitkilərdə olduğundan daha çox daxili aktivlik və üzvilik dərəcəsinə malikdirlər, heyvanlar elə bunun nəticəsində də aktiv olaraq öz məqsədlərinə can ata bilirlər (məsələn, dovşanın tülkü tərəfindən ovlanması buna misal ola bilər).

İnsanların şəxsi fəaliyyəti azaddır, orqanizmləri isə ən çox inkişaf etmişdir. Onlar öz qarşılarına azad və müstəqil olaraq məqsəd qoymaq və ona nail olmaq üçün aktiv olaraq fəaliyyət göstərmək iqtidarındadırlar.

Fomaya görə, insanlar yüksək maddi yaratıqlara aiddirlər. İnsani varlıq eyni zamanda həm bədəndir, həm də ruh. Burada bədənin neoplatonist anlamı ilə kontrast göz qabağındadır, belə ki, neoplatonist anlama görə bədən, həqiqi insani mahiyyət olan ruhun "qeyri-real" qabığıdır. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, cismani məhəbbət (nikahda uşaq doğurma məqsədinə xidmət etdikdə) Foma üçün müsbət statusa malikdir (Avqustinin əksinə olaraq). Qeyd edək ki, cismani şəhvətə qarşı bu müsbət münasibət bədənin və ruhun Dekartda müşahidə etdiyimiz radikal qarşı qoyulması ilə əksdir.

Tomizm həmçinin təsdiq edir ki, ruh vahiddir və bölünməzdir və buna görə də, bədənin ölümündən sonra da yox olmur. Ruh ölməzdir. Son nəticədə, o, bədəndən asılı deyildir.

Fomaya görə, insani ruhun (psixe) iki başlıca funksiyası - idrak və iradədir. İradə idrakın arxasınca gedən aktivləşdirici qüvvə kimi başa düşülür. İdrak nəyin fəzilət olduğunu, deməli, nəyin məqsəd olduğunu dərk edir, sonra isə ona nail olmaq üçün iradə fəaliyyətə başlayır. İdrak ilkindir, iradə isə nəyin məqsəd olaraq müəyyənləşdirilməsindən asılı olan impuls kimi başa düşülür. Beləliklə, tomizm insanın və onun davranışının anlaşılmasında intellektualizm adlanan mövqeni ifadə edir. Zəka iradədən yüksəkdir. (Əks mövqe - volyuntarizm - təsdiq edir ki, iradə zəkadan yüksəkdir).

Epistemologiya

İdrak nəzəriyyəsi, epistemologiya tomizmin ümumi fəlsəfəsinin tərkib hissəsidir. Epistemologiyı sonradan, Yeni dövrdə

rasionalistlər (Dekart başda olmaqla) və empiriklər (Lokk başda olmaqla) mərkəzə yerləşdirəcəklər.

Biliyin tomist anlamı o mənada "realistik" hesab edilə bilər ki, o, skeptisizmdən fərqli olaraq qəbul edir ki, insanlar dünya haqqında bilik əldə edə bilərlər və biz biliyi hissi qavrayışlar və sonradan qavrayışlarımızın üzərində düşünmək yolu ilə əldə edirik. (Bu anlam Platonun nöqteyi-nəzəri ilə əksdir. Platon ideyaların köməyi ilə müstəqil idraki yolun mövcudluğunu vurğulayırdı. O, həmçinin Kantın nöqteyi-nəzəri ilə əksdir. Kant təsdiq edirdi ki, dərk edən subyekt xarici dünyanın hissi qavrayışına formalar verir. Foma o nöqteyi-nəzəri müdafiə edir ki, bilik, ona uyğun olaraq, hissi qavrayışlardan başlanır. İntellektdə elə bir şey mövcud deyildir ki, əvvəlcə hissi qavrayışlarda olmamış olsun.

Hissi qavrayış ayrıca, konkret hadisələrlə bağlıdır. İnsan hisslərlə qavranılan hadisələr haqqında təəssüratları onun köməyi ilə alır. İnsan obyekt "yaratmır". Hissi təəssüratlardan çıxış edərək, intellektin köməyi ilə, biz qavranılan hadisələrin ümumi cizgilərini dərk edə və onlar haqqında anlayışları formulə edə bilərik.

Burada biz universalialar barədə mübahisənin əsas problemləri ilə bir daha rastlaşırıq, Foma bu mübahisədə mötədil realizm mövqeyində dayanır. Amma qeyd etmək lazımdır ki, onun mövqeyi nominalizmə yaxınlaşan mövqe kimi şərh oluna bilər. Əgər yalnız idrakın ayrıca şeylərin hissi qavrayışından başladığı deyil, həm də ayrı-ayrı şeylər (partikulyariyaların) ontoloji olaraq vacib olduğu, anlayışların (universaliaların) isə ayrıca şeylərin yalnız insani abstraksiyaları kimi çıxış etməsi təsdiq edilsə, onda biz nominalizmə gəlib çıxmış olarıq. Fomadan sonrakı yetkin sxolastikada, məsələn Okkamda məhz belə bir anlam yaranır.

Amma belə güman etmək daha əsaslandırılmış olardı ki, Foma mötədil realizm mövqeyində dururdu. Doğrudur ki, idrak ayrıca şeylərin hissi qavrayışından başlanır. Amma buradan belə bir nəticə çıxarmaq lazım deyildir ki, bilavasitə hissi qavrayış anlayışların intellektual idrakından, necə deyərlər, daha yüksək statusa malikdir. İdrak bütövlükdə ayrıca şeylərin hissi qavrayışı ilə başlanır, amma bizim ondan çıxardığımız ümumi anlayışlar heç də mütləq olaraq insan tərəfindən törədilən xalis abstraksiyalar kimi başa düşülməməlidir. Anlayışların hissi qavrayış əsasında məlum olduğuna baxmayaraq, onlar, demək olar, müstəqil ontoloji statusa malikdirlər. Başqa cür deyilsə, təsdiq etmək olar ki, onlar obyektlərdə mövcuddurlar və biz təfəkkürün köməyi ilə yalnız obyektlərdə artıq mövcud olan anlayışları dərk edirik. Zaman nöqteyi-nəzərindən gec (post rem) dərk olunma ontoloji və ya epistemoloji olaraq daha aşağı

səviyyədə olmaq demək deyildir. Universalialar obyektlərdə müstəqil olaraq mövcuddur. Universaliaları dərk edərk, biz reallığın bazis cizgilərini dərk etmiş oluruq.

Fomaya görə, Tanrı həm ayrı-ayrı şeyləri (partikulyariyaları), həm də partikulyariyalara daxil olan formaları və ya anlayışları (universaliaları) yaratmışdır. Hissi qavrayış və təfəkkür insanın Tanrı tərəfindən ona verilmiş idraki qabiliyyətləridir. Həm şeylər, həm də anlayışlar Tanrıda ümumi mənşəyə malikdirlər. Beləliklə, partikulyariyaların və universaliaların müəyyən bərabərləşdirici koordinasiyasını nəzərdə tutan mütədil realizm həm partikulyariyaların, həm də universaliaların yaradıcısı olan Tanrı ideyası ilə xristian teoloji əsasa malik olmuş olur.

Buradan belə bir nəticə çıxır ki, Tanrı bizim idrakımızın və xarici dünyanın müəyyən qaydada uyğunluğunu təmin edir. Bizim hissi orqanlar elə yaradılmışdır ki, biz ətrafımızdakı, hisslərlə qavranılan dünyanı dərk edə bilirik. Bizim rasionel qabiliyyətlərimiz isə elə yaradılmışdır ki, biz bizim ətrafımızdakı, hisslərlə qavranılan dünyadakı ümumi formaları dərk etmək iqtidarındayıq. Tanrı bir Yaradıcı olaraq etibarlı biliyin özünəməxsus qarantıdır. (Tanrı burada bir rasionel və xeyirxah Tanrı olaraq, "zülmkar ruhdan" fərqli qaydada başa düşülür, "zülmkar ruh" isə ya bizi aldadır, ya da irrasionel bir formada fəaliyyət göstərir. Tanrının belə qarant olması barədə Dekartın nöqtəyi-nəzəri ilə müqayisə edin.).

Bütün insani biliyin ayrıca şeylərin hissi qavrayışı əsasında qurulması barədə müddəa elmin tomist anlamının aydınlaşdırılmasına kömək edir. Ayrıca şeylər təfəkkürün köməyi ilə bizim fərqləndirə biləcəyimiz iki aspektə, yəni formaya və materiyaya malikdir. Materiya hərəkətin və dəyişikliyin şərtidir. Bundan da daha çox deyilsə, materiya ayrı-ayrı şeyləri fərqləndirir, yəni şeylər üçün eyni formaya malik olmanı və bu zaman eyni olmamasını mümkün edir. Bu, onun sayəsində baş verir ki, hər bir şeyin materiyası başqa bir şeyin materiyasının tuta bilmədiyi müəyyən məkanda yer tutur.

Biz şey haqqında nəyisə dərk etdiyimiz zaman, onun formasını dərk etmiş oluruq. Forma odur ki, şeyi dərk olunan edir. Forma şeyi necəsə səciyyələndirməyə, onun necə olduğunu (dəyirmi və ya oval formalı olduğunu, yaşıl və ya sarı olduğunu və i.a.) deməyə imkan verir.

Fomaya görə, xarici, maddi şeylər barədə bilik o zaman əldə edilir ki, o zaman biz öz diqqətimizi onların müəyyən aspektlərinə yönəldirik, digər aspektləri isə diqqətdən kənar saxlayırıq. Bilik onu nəzərdə tutur ki, biz nədənsə abstraksiya edirik. Müxtəlif elmlər

(naturfəlsəfə, riyaziyyat və metafizika) belə mücərrədləşmənin müxtəlif pillələrinin köməyi ilə yaranır.

Naturfəlsəfə maddi şeyləri, məsələn, ağacları, atları və stolları öyrənir. Biz onlarda onların formasını və ya mahiyyətini öyrənirik, yəni, onlarda o şeyi öyrənirik ki, o, onları ağac, at və ya stol edir, biz onlarda o şeyi öyrənmirik ki, o, onları ayrıca ağac, ayrıca at və ya ayrıca stol edir. Başqa sözlə, biz onu axtarıq ki, bu, onları differensiasiya edir, yəni biz materiyadan o ölçüdə mücərrədləşirik ki, o, bu ölçü daxilində differensiasiya edir. Amma biz materiyadan o ölçüdə mücərrədləşmirik ki, o, şeyi bu ölçü daxilində hissi olaraq qavranılan edir. Elə buna görə də, naturfəlsəfə hissi şeylərin necə olduqlarını məhz onlara münasibətdə öyrənməyə çalışır. Naturfəlsəfədə biz materiyadan hissi qavrayışı mümkün edən amil olaraq deyil, fərqləndirmə prinsipi olaraq mücərrədləşirik. Biz şeylərin mahiyyətini o aspektdə axtarmırıq ki, bu aspektdə onlar ayrıca və müxtəlifdirlər. Biz şeylərin mahiyyətini o aspektdə axtarıq ki, bu aspektdə şeylər hissi olaraq qavranılındır.

Riyaziyyatda biz materiyadan həm differensiasiya edici amil kimi, həm də hissi qavrayışı mümkün edən amil kimi mücərrədləşəcəyik. Riyaziyyatçı şeyləri yalnız onların çoxluğu, miqdarı və ölçüsü baxımından öyrənir. Bu halda o, bu atın differensiasiya edici amilindən və onu qavranılan şeyə çevirən aspektlərdən mücərrədləşir. Riyaziyyatçı bu tərəflər maraqlandırmır. O, yalnız xalis kəmiyyət çoxluqları və münasibətləri ilə məşğuldur.

Metafizikada biz abstraksiyanın üçüncü və ən ifrat dərəcəsini tapırıq. Biz burada da həmçinin sadə, hisslərlə qavranılan şeylərdən başlayırıq. Amma burada biz yalnız fərdiləşdirən və hisslərlə qavranılan aspektlərdən deyil, həm də kəmiyyət atributlarından mücərrədləşirik. Metafizika üçün şeyin *esse*-si, onun varlığı, onun nə olması, bundan başqa, *esse* ilə bağlı olan əsas formalar, yəni, kateqoriyalar maraq kəsb edir.

Fomaya görə, nəzəri elmin üç tipi - naturfəlsəfə, riyaziyyat və metafizika – belə yaranır. Bu elmlərin obyektləri hisslərlə qavranılan ayrıca şeylərdən mücərrədləşmənin köməyi ilə formalaşır. Deməli, nəzəri elmlər müstəqil olaraq mövcud olan yaratıqlar və ya ideyalar şəklindəki obyektlərə malik deyillər. Nəzəri elmlərin obyektləri maddi şeylərdə mövcuddur.

Beləliklə, tomist epistemologiya və elmlər barədə təlim Fomanın hissi qavrayışa oriyentasiyası ilə və onun mütədil konseptual realizmi ilə (universalialar barədə mübahisədə bir mövqe olaraq) bağlıdır.

Antropologiya və əxlaqi fəlsəfə

Tomist antropologiya və əxlaqi fəlsəfə, ontologiyaya və epistemologiyaya oxşar olaraq, aristotelizmin güclü təsiri altındadır. Neoplatonist ənənənin (məsələn, Avqustinin) əksinə olaraq Foma belə güman etmişdir ki, dünyəvi və ictimai həyat da həmçinin, bədən və onun funksiyaları kimi təbii və prinsipial pozitiv əhəmiyyətə malikdir. Teoloji olaraq bu, o deməkdir ki, onlar Tanrının yaratdıqları olaraq nəzərdən keçirilir. Foma belə hesab edir ki, insanlar xristian Vəhyindən və inamdan asılı olmayaraq yaratdıqların mühüm aspektlərini dərk edə bilirlər. Eləcə də o, belə hesab edir ki, qeyri-xristianlar da cəmiyyətdə fəzilətli həyat sürə bilirlər və insan həyatının etik normaları barədə vacib bilikləri əldə edə bilirlər. Axı Varlıq Tanrı tərəfindən yaradılmışdır və insanlar Məsihə qədər də idraki qabiliyyətə malik idilər.

İnsanlar onlara xas olan təbii işığa (*lumen naturale*) malikdirlər. Bundan da daha çox deyilsə, onlar hətta Məsih sözünü tanımadan və xristian təlimini bilmədən də zəkali və sosial həyatı yaşamaq qabiliyyətindədirlər.

Foma Avqustinin insana münasibətdə volyuntarist və pessimistik nöqteyi-nəzərini bölüşür¹³⁸.

Onun mövqeyini daha təfəssilatı ilə nəzərdən keçirək.

Belə ki, Foma əhəmiyyətli dərəcədə Aristotelə əsaslanır və buna görə də, onun insan və həyat tərzini barədə təliminin bir çox mühüm aspektləri sadəcə olaraq xristian və ya bibliya komponentlərini özünə ehtiva etməyən fəlsəfi nəzəriyyədir. Dünyəvi müdrikliyin və xristian inamın bu nisbi ikiləşməsi diqqətdən yayınma deyildir, əksinə olaraq, fəlsəfənin və dinin, dünyəvi biliyin və xristian inamının münasibətlərinin tomist anlamını formalaşdırır.

Tomist əxlaqi fəlsəfədə əsas olan odur ki, insan müxtəlif üsullarla reallaşdırıla bilən qabiliyyətlərə (potensiallıqlara) malikdir. O əməllər nəcabətli hesab edilə bilər ki, onlar spesifik insani

¹³⁸ Əgər insan "*təbii işığa/zəkaya*" (*lumen naturale*) malikdirsə, onda insanların özləri, (bizim necə yaşamalı olduğumuz barədə Tanrı biliyinə unikal çıxışı olan xristianlardan heç bir təlimat almadan) əxlaqi həyatı necə yaşamaq lazım gəlirdi və öz cəmiyyətlərini necə təşkil etməli olduqlarını müəyyənləşdirmək qabiliyyətinə malikdirlər. İnsanlar Məsihin sözləri və əməlləri ilə yetişən Tanrı sözünü bilib-bilmədiklərindən asılı olmayaraq nəyin əxlaqi olaraq (və metafizik olaraq) düzgün olduğunu bilə bilirlər. Əgər buna əlavə olunsay ki, insan öz təbiəti etibarlı ilə sosialdır, onda biz həmçinin deyə bilərik ki, bizə, insanlara əxlaqi tərzdə yaşamaq üçün heç bir xristian (və ya kilsə) öyüdüünə zərurət yoxdur.

qabiliyyətləri ən yüksək dərəcədə reallaşdırır və insan təbiətinin daha yaxşı mücəssəməsi olur.

Foma əsl insan təbiətinin nə olması barədə Aristotel anlamına qoşulur. İnsan təbiətən zəkaya yatımlı və mənəvi yaratıqdır. Deməli, fəzilətli əməllər onun rasionallıq və mənəvi qabiliyyətlərini reallaşdırır. Foma Aristotel kimi insanın dünyəvi yaratıq olduğu və müxtəlif insanların müəyyən mənada müxtəlif qabiliyyətlərə malik olması barədə təsəvvürləri təkzib etmir. Nəticədə, həyatın insanlar üçün əlçatan olan bir neçə forması - məsələn, seyranə həyat və aktiv həyat - mövcuddur. Amma hər bir insanın öz qabiliyyətlərindən və vəziyyətlərindən asılı olmayaraq, Foma (Aristotelə oxşar olaraq) insanın mötədil olmasını tövsiyə edir. İfrat qeyri-təbiidir və fəzilətə əsaslanmır.

Tomist əxlaqi fəlsəfə belə bir təsəvvür üzərində qərarlaşır ki, əməllər məqsədə, təyinatla malikdirlər. İnsanlar müəyyən bir məqsədə səy edirlər. (Aristotelin son səbəbləri ilə müqayisə edin.). Bu məqsəd, hər şeydən öncə, unikal insani qabiliyyətlərin reallaşdırılmasındadır. Hər bir kəsin məqsədi ona xas olan insani qabiliyyətlərin özünü içərisində tapdığı situasiyada reallaşdırmasıdır. İnsan bu məqsədyönlü həyat tərzində öz zəkasına etibar edə bilər. Məqsəd əhəmiyyətli dərəcədə rasionallaşdırılmalıdır. Eyni zamanda qeyd olunmalıdır ki, onun reallaşma üsulu - zəkadan istifadə olmalıdır (təcrübəli adamların rəhbərliyi altında, müxtəlif situasiyalarda nəyin tələb olduğu və hansı əməllərin yerinə düşdüyü barədə praktik biliyə (müdrikliyə) müraciət etmə yolu ilə).

İnsanın məqsədyönlü əməllərə yönələn qabiliyyəti Fomada şübhə doğurmur. Zəka iradə üzərində üstünlüyə malikdir. Biz o şeyi edirik ki, zəka onu fəzilət hesab edir, biz o məqsədlərə doğru gedirik ki, onları bizə zəka göstərir.

Foma ümumi əxlaqi normalar və ya qanunlar barədə təsəvvürlərdən çıxış edir. Dəyişməz və ümumi əhəmiyyət daşıyan əxlaqi prinsiplər mövcuddur. Onların insanlar tərəfindən müxtəlif cür başa düşülmələri bu qanunların nisbi olduqlarını sübut etmir, yalnız bizim onları anlama qabiliyyətimizin səhvlərə düşər olduğunu sübut edir. Deməli, Foma təbii hüquq konsepsiyasının nümayəndəsidir (Platonun və Aristotelin sofistlərlə mübahisələri ilə müqayisə edin. Həmçinin son stoiklərin mövqeyi ilə də müqayisə edin.). Bu təsəvvür fəlsəfi olaraq Foma aristotelizminin, teoloji olaraq isə Tanrının tomist anlamının nəticəsidir. Tanrı bizi yaradaraq fəziləti arzu edir. (Bunun əksliyi Tanrının Lütersayağı volyuntarist anlamıdır, nəzər salın. Fəsil 6).

Bununla belə Foma düşünür ki, insanın bir insan kimi yaşaması üçün dünyəvi zəka və dünyəvi qabiliyyətlər kifayətdir.

İnsanın ali məqsədi xilasdır. Amma xilas üçün lazım olan şey sosial və əxlaqi olaraq qəbul edilə bilən həyat üçün zəruri olanların sərhədləri xaricindədir. Elə buna görə də, xilas üçün Vəhy və inam zəruridir. Vəhy ona görə zəruridir ki, bizim məqsədimizi – xilas – işıqlandırsın. İnam və ona üz tutma ona görə lazımdır ki, insanlar öz ali məqsədinə yetişmək üçün onları rəhbər tuta bilsinlər¹³⁹.

Tomist antropologiyada və əxlaqi fəlsəfədə biz aristotelizmləşdirilmiş adlandırılmaqla bilən xristianlıqdan özlüyündə xristianlığa keçidi müşahidə edirik. Bununla biz demək istəyirik ki, Foma güman etmişdir ki, aristotelizm xristianlıqla əsasən uzlaşır. Eyni zamanda o, vurğulayırdı ki, xristianlığın son məqsədi aristotelizm çərçivələrindən kənara çıxır. Onun üçün bu, o demək idi ki, əxlaq dindən müstəqil olan bir şey deyildir. Fomaya görə, hətta qeyri-xristianlar da düzgün əxlaqi normalara əməl edə və əsl əxlaqi həyat tərzini sürə bilirlər. Bu, o səbəbdən mümkündür ki, onlar Tanrı tərəfindən zəkaya və rəşadətə və sosial həyat qabiliyyətinə malik olan varlıqlar kimi yaradılmışlar. Amma qeyri-xristianlar xilasa nail ola bilmirlər, ona görə ki, o, xristian Vəhyinin zərurətini nəzərdə tutur.

"Dünyəvinin" Foma tərəfindən pozitiv-etik anlamı onun dövlətə və cəmiyyətə baxışlarında da əks olunur. İnsan sosial varlıqdır. Dövlət və cəmiyyət ailə, sənət və sülhün formalaşması ilə birlikdə insani varlığın təbii aspektləri olaraq nəzərdən keçirilir. Foma Avqustinin fərqli olaraq dövləti yalnız nizamın qorunub-saxlanması üçün zəruri orqan olaraq nəzərdən keçirmir. Dünyəvi dövlət və onun institutları özlüyündə yaxşı və rəşadətəlidir. Lakin onlar özündəməqsədə çevrilməməlidir. Və onlar, əlbəttə ki, daxili və xarici konfliktlər ucbatından süqut vəziyyətinə gəlib çıxma bilirlər.

Tanrı və dünya

Sxolistlərin əksəriyyəti belə hesab edir ki, Tanrının mövcudluğunu rəşadətə olaraq əsaslandırmaq olar. Uyğun arqumentlər çox zaman "Tanrının mövcudluğunun sübutu" adlandırılır. Burada "sübut" sözü anlaşılmazlığa gətirib çıxara bilər, belə ki, bu sözün altında deduktiv mənada "sübut" başa düşülmür (baxın. Fəsil 7). Hər şeydən öncə, deduktiv sübutlar öz müqəddəm şərtlərini sübut edə bilmirlər. Bunu etmək söyləri sonsuzluğa yönələn reqressə, məntiqi

¹³⁹ *İşlərin və əməllərin Foma və Lüter tərəfindən anlaşılması arasındakı fərqləri müqayisə edin. Xilas barədə insani ümiddən söhbət gedərkən Foma xeyrixah əməllərə xüsusi əhəmiyyət verir, Lüter isə yalnız İlahi mərhəməti göstərir.*

baxımdan qüsurlu çevrəyə və ya deduktiv zəncirin əsassız olaraq qırılmasına aparıb çıxarır. (Yuxarıda skeptiklər barədə deyilənlərə nəzər salın). Bu sözün altında eksperimental elmlərdə yer alan, empirik təsdiq mənasında anlaşılan sübut başa düşülmür. (Bundan da daha çox deyilsə, elə empirik verifikasiya anlayışı da problematiktir, Popperin nöqteyi-nəzərinə nəzər salın, Fəsil 29).

Müzakirə olunan "sübutlar" aşağıdakı xüsusiyyətə malikdir. Onlar təsdiq edir ki, hissi qavrayış onun sərhədləri xaricində nəyinsə olduğunu göstərir və biz bu nəyisə Tanrı adlandırma bilərik.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu sübutlarda söhbət Tanrının mahiyyətinin dərk olunması barədə deyil, Tanrının mövcudluğuna inamın əsaslandırılması barədə gedir. Tanrının mahiyyəti və ya əlamətləri barədə məsələ qoyulduğu zaman, Foma belə hesab edir ki, biz onu dünyəvi zəkanın köməyi ilə deyil, yalnız Vəhyin və inamın köməyi ilə işıqlandıra bilərik.

Nəhayət, onu da demək zəruridir ki, Tanrının mövcudluğuna yönələn bu sübutlar mömin xristian üçün heç də həlledici əhəmiyyətə malik deyildir. Vəhyin və inamın Tanrı ilə qarşılıqlı əlaqəsi onun üçün kifayət edəcək qədərdir. Amma xristian olmayanların xristianlığa üz çevirmələri üçün belə sübutlar faydalıdır.

O zaman ki, biz Tanrının mövcudluğunun sübut olunması barədə bir rəasional arqumentasiya forması olaraq danışırıq, onda, əlbəttə ki, aşağıdakıları nəzərə almaq gərəkdir. O şey ki, yaxşı və inandırıcı əsas olaraq nəzərdən keçirilir, müxtəlif fəlsəfi ənənələrdə müxtəlif cür olacaqdır. Neoplatonçular, tomistlər və skeptiklər müxtəlif fundamental mövqeləri tuturlar və buna görə də, bu tipli sübutlarda nəyin tutarlı əsas olduğu barədə suala müxtəlif cür cavab verirlər. Bunu daha konkret olaraq göstərək. Neoplatonçular Tanrının mövcudluğunun sübutlarından istifadə etmirlər, çünki onlar, necə deyirlər, İlk Başlanğıcdan, Tanrıdan başlayır və oradan aşağıya, dünyaya doğru enirlər (neoplatoniklər üçün söhbət, hər şeydən öncə, dünyanın mövcudluğunun sübutu barədə getməli idi!). Nominalistlər də həmçinin Tanrının mövcudluğunun sübut olunması ilə məşğul olurlar, ona görə məşğul olurlar ki, onlar güman edirlər ki, zəka hisslərlə qavranılan ayrıca şeylərdən yuxarıya yüksələ bilməz. Belə ki, yuxarıda yalnız inam və Vəhy mövcuddur, buna görə də, Tanrının mövcudluğu xeyrinə yönələn rəasional arqumentlər yoxdur. Yalnız Aristotelçilər Tanrının mövcudluğunun sübutları ilə, sözün geniş mənasında, məşğul olurlar. Bu, o səbəbdən mümkün olmuşdur ki, onlar zəkaya ayrıca hissi şeylərin sərhədləri xaricinə çıxan fəaliyyət meydanı verirlər (konseptual realizm) və aşağıdan, bu şeylərdən

başlayırlar və sonra yuxarıya doğru hərəkət edirlər (mötədil konseptual realizm).

Öncə Tanrının mövcudluğu xeyrinə yönələn, ontoloji adlandırılan arqumenti nəzərdən keçirək. Bu arqument Anselm Kenterberiliyə (1033/34-1109) məxsusdur. Sonra isə "beş üsul" – Tanrının mövcudluğunun beş sübutu üzərində dayanaq. Bu "beş üsul" Fomada tapmaq olar.

Ontoloji arqument (Anselm)

Bu arqument ilk yanaşmada belə görünür. Bizim Tanrı ideyamız – Mükəmməllik barədə (Ali Varlıq barədə) ideyadır. Biz daha böyük mükəmməlliyi təsəvvür edə bilmərik. Müstəqil (real) mövcudluq nisbi (məsələn, uydurulmuş) mövcudluqdan daha mükəmməldir. Beləliklə, Tanrı ən yüksək Mükəmməllik olaraq, müstəqil Reallıq kimi mövcud olmalı idi.

Bu arqumentasiya üsulu ona əsaslanır ki, mükəmməllik ideyasının özü mükəmməldir və Mükəmməllik mövcud olmalıdır, çünki mövcud olma ilə olan Mükəmməllik mövcudluqsuz mükəmməllikdən daha az mükəmməldir (Dekartın arqumenti ilə müqayisə edin, Fəsil 10).

Bu ontoloji arqument hələ Anselmin sağlığında tənqiddə məruz qalmışdı. Onu sonradan, digərləri ilə yanaşı Kant da tənqid etmişdir, Kant, öz fəlsəfəsindən çıxış edərək Tanrının mövcudluğunu sübut və ya təkzib edən istənilən cəhdi tənqiddə məruz qoymuşdu (Fəsil 18). Bu tənqid qismən onda idi ki, Tanrının mövcudluğu Tanrı anlayışından çıxarıla bilməz. Belə bir tənqid nominalistik çalar daşıyır. Tənqidçilər həmçinin təsdiq edirdilər ki, qəhvəyi anlayışının özünün qəhvəyi olması məcburi olmadığı kimi, mükəmməllik anlayışının mükəmməl olması da məcburi deyildir.

Bu ontoloji sübutun «mükəmməl yüz dollarlıq banknot ideyasından bizim cibimizdə belə banknotun mövcud olması çıxmır» deyən mütəfəkkirlərdən müdafiəsi qeyri-maddi fenomenlərin mövcudluğu barədə konseptual realistik gümana əsaslanırdı. Əgər biz Pifaqor teoreminin mükəmməl ideyasına malikiksə, onda, konseptual realistlərə görə, biz bilirik ki, belə bir teorem mövcuddur. Belə ki, Tanrı qeyri-maddidir, onda onun mövcudluğu barədə düşüncələr zamanı yüz dollarlıq banknot kimi maddi hadisələr üçün qüvvəyə malik olan arqumentlərdən istifadə etmək mənaya malik deyildir. Bu düşüncələrə münasibətdə riyazi anlayışlar kimi qeyri-maddi fenomenlərə tətbiq olunan arqumentlər müəyyən qüvvəyə malikdir.

Bu nümunədən görünür ki, lehinə və əleyhinə dəlillər müxtəlif əsas fəlsəfi mövqelər işığında qiymətləndirilməlidir. (Bu eyni

zamanda teoloji mübahisələr üçün fəlsəfi hazırlığın zəruri olduğunu göstərir, hətta fəlsəfənin dini suallarla məşğul olmaq qabiliyyəti inkar edildiyi hallarda belə. Oxşar inkarın özü rəasional olaraq əsaslandırılmalıdır).

1) Kosmoloji arqument

Bu arqument əsasən belədir. Dünyada dəyişikliklər baş verir. Toxum artaraq bitki olur, uşaqlar yaşlanır və i.ə. Amma mövcud hadisədə hər belə bir dəyişiklik bu dəyişiklikdən kənarda dəyişikliyin mənbəyinin olduğunu göstərir. Hər bir dəyişilən hadisə, beləliklə, dəyişikliyin başlanğıc nöqtəsi rolunda çıxış edən başqa bir hadisənin olduğunu göstərir.

Bu sübut ideyasının mənbəyi ondadır ki, dəyişiklik eyni zamanda öz səbəbi ola bilməz. Dəyişikliyə səbəb olmaq üçün başqa bir hadisənin olması zəruridir. Bu yolla biz dəyişiləndən dəyişikliyin səbəbinə doğru, sonra bu səbəbdən onun səbəbinə doğru və i.ə. hərəkət edə bilərik. Biz bu istiqamətdə irəlİYə və irəlİYə doğru hərəkət edə bilərik. Konkret nümunə olaraq uşaqlardan valideynlərə doğru genealoji ağac boyu hərəkət göstərilə bilər. Amma biz təsəvvür edə bilmərik ki, hərəkət edəndən hərəkət etdirənə doğru olan belə reqress sonsuz olaraq davam edə bilər. İlk keçid mövcud olmalıdır. Bunun əksi əqlasızdır.

Deməli, özünün heç nə ilə şərtlənmədiyini, amma bütün dəyişikliklərin və hər bir hərəkətin mənbəyi olan ilk səbəb mövcud olmalıdır. Bu ilk səbəb "İlk təkanvericidir" və Fomaya uyğun olaraq, biz onu Tanrı adlandırırıq.

Qeyd edək ki, Foma demir ki, ilk səbəb Tanrıdır, o, deyir ki, biz onu Tanrı adlandırırıq. Arqumentin məğzi onda deyildir ki, Tanrının mövcudluğu (bundan başqa, onun İlk səbəb olduğu) göstərilsin, məsələnin məğzi ondadır ki, Tanrının mövcudluğunun təsdiqinin əqlabatan olduğu göstərilsin.

Tanrının mövcudluğunun kosmoloji sübutu əleyhinə bir neçə etiraz mövcuddur. Belə bir müqəddimə şübhə altına alın bilər ki, dəyişilən hər bir şey bu dəyişiklik üçün kənardan impuls almalıdır. Məgər şeylərin özləri dəyişilə bilmirlərmi? Bu şübhə bizi belə bir müzakirəyə aparıb çıxarır ki, şey nədir və dəyişiklik qüvvələri ilə necə bağlıdır. Tomist anlam aktuallıqlar və potensiallıqlar (actus və potentia) və dörd "səbəb" barədə təlimlərə əsaslanır.

Başqa bir etiraz ondadır ki, «biz sonsuz reqressiyanı təsəvvür edə bilmədiyimiz üçün ilk səbəb mövcud olmalıdır» mülahizəsi ilə razılaşmaq əqlasızdır. Məgər dünya o mənada sonsuz ola bilməzmi ki, o, çıxış nöqtəsinə malik deyildir?

Daha bir etiraz Foma tərəfindən yalnız və yalnız bir İlk təkanvericinin qəbul olunması ilə bağlıdır. Amma bu, rəasional nöqtəyi-nəzərdən inandırıcıdır mı?

Nəhayət, etiraz etmək olar ki, bu arqument xristian Tanrının mövcud olmasını deyil, ən yaxşı halda, ilk səbəbin mövcud olmasını sübut edir (ilk səbəbin isə şəxsləndirilmiş xristian Tanrısı olması məcburi deyildir). İlk səbəbin xristian Tanrısı olmasını təsdiq etmək üçün isə digər əsaslar zəruridirlər. Fomanın ifadə tərzı göstərir ki, o, bu çətinlikləri dərk etmiş və buna görə də, öz arqumentasiyasını həddindən artıq genişləndirməyə çalışmamışdır.

2) Kausal arqument

Bu arqumentin mahiyyəti kosmoloji arqumentin mahiyyətinə uyğun gəlir, amma o, başlıca olaraq, səbəbin və nəticənin əlaqəsinə əsaslanır. İstənilən nəticə öz səbəbini göstərir, bu isə onun səbəbini və i.a. göstərir. Kosmoloji arqument aktualıq və potensialıq haqqında təlimlə və geniş mənada dəyişiklik anlayışı ilə bağlıdır. Kausal arqument eyni zamanda səbəbin və nəticənin spesifik əlaqəsindən çıxış edir.

3) Zərurətə əsaslanan arqument

Zərurətə əsaslanan arqument özünün başlıca cizgilərində aşağıdakılardan ibarətdir. Yer üzərində istənilən bir şey prinsiplial olaraq təsadüfidir, yəni o mənada təsadüfidir ki, onun mövcud olması zəruri deyildir. O, olduğundan fərqli də ola bilərdi. İndi mövcud olan şeylərin və hadisələrin əvəzinə digərləri də mövcud ola bilərdi. Bu, şeylərə də, hadisələrə də və insanlara da aiddir. Sizin və ya mənim mövcudluğum və ya Nyu-Yorkun və ya Londonun mövcudluğu zəruri deyildir. Lakin ağılaşmıdır ki, bütün hər bir şey təsadüfidir. Nəsə elə bir varlıq mövcud olmalıdır ki, o, zəruri olmuş olsun, və Fomaya uyğun olaraq, onu "biz Tanrı adlandırırıq".

4) Mükəmməllik və varlıq dərəcələrinə əsaslanan arqument

Biz görürük ki, mövcud olan hər bir şey bu və ya digər dərəcədə mükəmməldir və böyük və ya kiçik varlığa malikdir. Deməli, biz varlığın və mükəmməlliyyənin qradasiyasını təsəvvür edə bilərik. Bu iyerarxik nizam dünyəvilik xaricində olan bir mükəmməlliyyənin mövcud olduğunu göstərir. Bu nəşə mütləq Varlıqdır ki, onu da, Fomaya görə, "biz Tanrı adlandırırıq". Bu arqumentasiya dünyanın öncə təsvir olunan tomist iyerarxik mənşəsinə istinad edir.

5) Teleoloji arqument

Həmçinin fiziki-teleoloji adlanan bu arqument təqribən aşağıdakından ibarətdir. Biz təbiətdəki (physis) nizamı qavrayırıq və nəticədə hər şeyin arxasında məqsəd (telos) görürük. Kainat bizim qarşımızda yaxşı nizama salınmış və əla təşkil olunmuş kimi görünür.

Dünyada mövcud olan nizam və onun çoxsaylı, sirli qarşılıqlı əlaqələri onun müstəsna dərəcədə yaxşı düşünülmüş planından xəbər verir və bu bir daha, həmin bu planı törədən və onu bütün kainatda reallaşdıran rəşadətli Ruhun mövcud olduğunu göstərir. Bu "planlaşdırıcı" Ruh, Fomaya görə, "biz Tanrı adlandırırıq".

Qeyd edək ki, teleoloji argument son səbəb və ya məqsəd barədə təlimə əsaslanmışdır. Son səbəb anlayışı sonradan dünyanın mexanistik mənzərəsi tərəfdarları tərəfindən tənqid olunmuşdur. (Spinozanın və Leybnitsin bu tənqidi əleyhinə yönələn etirazlarına nəzər salın, Fəsil 11 və 13). Bu təlim ətrafında mübahisələrə yeni təkanı darvinizmin meydana çıxması verdi (Fəsil 23).

Şər problemi

Əgər Tanrı hər bir şeyin səbəbidirsə, onda o, şərin də səbəbi deyilmi? Fomanın şər problemi ilə bağlı bəzi mülahizələrini xülasə olaraq nəzərdən keçirək.

İnsanların şər adlandırdıqlarının bir hissəsi bizim sonlu dünyada yaşamağımızın zəruri nəticəsidir. Şeylər məkan və zaman baxımından məhdudlaşmalıdır. Şeylər, o cümlədən də insan sonsuzluğa qədər davam etmir, keçicidir. Bu məhdudiyyətlər və onlardan doğulan şər hətta ən mükəmməl dünyada belə zəruridir. Elə buna görə də, onlar Tanrının iradəsinə aid edilə bilməz¹⁴⁰.

Sonra, insanların şər kimi izah etdikləri çox zaman bizə bizim mövqeyimizin məhdudluğu ucbatından belə görünür. Əgər onu yüksək perspektiv baxımından nəzərdən keçirsəydik, onda bu şər görüntüsü yox olardı.

Bəzən şər realdır və Tanrı tərəfindən törədilmişdir. Bu o şərdir ki, Tanrının bizim günahlarımıza görə bizi cəzalandırılması nəticəsində meydana gəlir. Lakin bu şərin ilkin səbəbi Tanrı deyildir, insani günahdır.

İnsani günah, real şər Tanrıdan deyildir, insanın azad əməlləri nəticəsində baş verir. Doğrudur ki, Tanrı adamlara iradə azadlığı bəxş etmişdir, doğru və günahkar həyat arasında seçim etmək imkanını vermişdir. Amma iradə azadlığından qeyri-düzgün istifadə etmə, pis əməllərin səbəbi Tanrı deyildir, çünki belə bir şər məhz Tanrının və fəzilətin olmaması, yoxluğu mənasında şərdir. Bu yoxluq mövcud deyildir və deməli, səbəbə malik deyildir, xüsusən də Tanrı kimi səbəbə malik deyildir.

Bununla da, biz Foma Akvinalının, yetkin sxolastikanın nəhəng simasının, Roma-katolik kilsəsinin aristotelizmi və xristianlığı

¹⁴⁰ Baxın. Leybnitsin teodisiya adlanan təlimində bu dünyanın mümkün dünyalardan ən yaxşısı olması barədə təsəvvürlər müdafiə olunur.

harmonik bir qaydada sintez edən başlıca filosofunun təliminin nəzərdən keçirilməsini tamamlayaq.

Okkam – sintezdən skeptisizmə doğru

İnamın və zəkanın, kilsənin və dövlətin tomist harmonik sintezi Orta əsrlərin çiçəklənməsinin zirvəsini (XIII əsr) ifadə edirdi. Bu zaman regional fərqlərə baxmayaraq mədəni və dini vahidliyə malik olan nisbətən stabil cəmiyyət mövcud idi. Bu cəmiyyət, *universitas hominum* feodal təbəqələşməsinə baxmayaraq ümumi xristian mədəniyyəti ilə birləşmişdi, bu mədəniyyətin mərkəzində isə insan dayanırdı. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, insan həm cəmiyyətin bir hissəsi olaraq, həm də "cazibə mərkəzi" Tanrı olan yaratığın bir hissəsi olaraq düşünülürdü.

Bu dövrdə papa və kilsə öz qüdrətlərinin zirvəsinə yetişdilər. Papa və imperator arasındakı konflikt papanın xeyrinə tamamlandı.

Amma kilsənin nəzarəti altında olan bu *universitas hominum* kifayət qədər uzunmüddətli olmadı. Təxminən 1300 ildə bir şahid sezdi ki, fransız keşişləri özlərini papanın təbəəsi kimi deyil, bir fransız kimi aparırlar. Ölkəyə loyallıq papaya sədaqətdən daha güclü oldu. Milli dövlət (bu halda Fransa) hətta ruhanilər üçün də ümumi xristian qardaşlığından daha güclü siyasi realıq oldu.

Yaxşı təşkil olunmuş milli dövlətlərin meydana çıxması, artıq qeyd olunduğu kimi, kralla və aristokratiyanın gərginliklə dolu olan əməkdaşlığına gətirib çıxardı. İdeoloji olaraq bu gərginlik mütləqiyyətin və konstitusionalizmin konflikti şəklində ifadə olunurdu. Nəticədə isə, hökmdarların və təbəələrin qarşılıqlı münasibəti barədə məsələ daha dərin analizə məruz qaldı. Əgər kral mütləq hakimiyyətə malikdirsə, onda təbəələr mütləq tabeçilik nümayiş etdirməlidirlər. Belə olduğu halda, ədalətsiz və tiranik bir tərzdə idarə edən hökmdarın əleyhinə üsyan qaldırmaq düzgündürmü? Mütləq və konstitusion hakimiyyətlərin qanuniliyi barədə məsələ də analogi bir qaydada qoyulurdu. Kral öz hakimiyyətini Tanrıdanmı alıb? Milli assambleya öz nümayəndəli xarakteri sayəsində qanuni hakimiyyət hüququna malikdirmi? Müəyyən mənada bunlar ənənəvi suallar idilər, amma indi onlar nəzəri mübahisələrin mərkəzinə çıxdılar.

Bundan da daha çox deyilsə, bu və bununla bağlı olan digər suallar kral hakimiyyətinin güclənməsi və XVII əsrdə bir çox ölkələrdə mütləq monarxiyanın gerçəkləşməsi ilə siyasi olaraq daha çox əhəmiyyət kəsb etdi. Bundan sonra biz mütləq monarxiya barədə Makiavellidən (1469-1527) başlayaraq Hobbsa (1588-1679) qədər

davam edən siyasi təlimləri nəzərdən keçirəcəyik. Bunu etməzdən öncə isə XIV-XV yüzilliklərin ideologiyalarının əsas cizgilərini təsvir edək.

XIV əsrdə ideoloji konfliktin mərkəzinə kralın və təbəələrin, həmçinin də papanın və katoliklərin qarşılıqlı münasibətləri barədə məsələ çıxdı. Kral (papa) mütləq hakimiyyətə malik olmalıdırmı yoxsa hakimiyyət ənənəvi nümayəndəli assambleyaların əlində olmalı və qədim, köhnə qanunlara uyğun olaraq fəaliyyət göstərməlidir.

Marsili Padualı (Marsilius of Padua, 1275/1280-1343) Aristotelin mövqeyində dayanan antipapist idi. Onun bir çox fikirləri (*Sülhün müdafiəçisi* - Defensor pacis, 1324 - əsəri) Reformasiyanın və protestantizmin ideyaları ilə səsləşirdi.

İoann (Jan) Parisli (John of Paris və ya Jean Quidort, 1255-1306) və Marsili Foma Akvinalı kimi belə hesab edirdilər ki, cəmiyyət o mənada özlüyündə kafi ola bilər ki, onu teoloji və ya metafizik əsaslandırılma olmadan da idarə etmək olar. Əgər Foma üçün inamın və zəkanın, müqəddəs olanın və dünyəvi olanın harmoniyası mövcud idisə, özlüyündə kafi ola bilən cəmiyyət isə ilahi mənşəyə malik idisə, onda Marsili İoann Parislidən daha əminliklə sübut edirdi ki, cəmiyyət kilsədən asılı deyildir.

Marsilidə siyasətin və dinin, dövlətin və kilsənin radikal bölgüsü inamın və zəkanın nominalistik anlamı ilə bağlıdır. Marsili xristian və rəasionalistik başlanğıcların tomist harmoniyasını təkzib edir, inamın və zəkanın həqiqətlərinin radikal uyğunsuzluğunu isə təsdiq edirdi. Zəka (həm də cəmiyyət) öz sahələrində özlüyündə kafi ola bilər. İnam Vəhyə (məsələn, İncildə ifadə olunan) əsaslanır və siyasətə deyil, axirət dünyasına aiddir.

Marsili dini (xristianlığı) təkzib etmir. Ateizm əsasən XVIII əsr fransız ixtirasıdır! Amma, Marsili dini o dərəcədə "interiorlaşdırır" ki, o, siyasi deyil, fəvqəlrəasional və əsasən o dünyaya aid olan, şəxsi olan bir şeyə çevrilir. Din hər bir kəsin "şəxsi" məsələsinə çevrilir, kilsə isə onun təlimində könüllü, qeyri-siyasi təşkilat xarakterini alır¹⁴¹.

Marsiliyə görə, ictimai fəaliyyətin bütün növləri dövlətin nəzarəti altında olmalıdır, ruhanilər isə, bir sosial qrup olaraq, dövlət tərəfindən icazə veriləndən daha çox heç bir hüquqlara və imtiyazlara

¹⁴¹ Marsilinin mövqeyi belədir. Amma, kilsə onun zamanəsində, məlum olduğu kimi könüllü siyasətdən kənar təşkilat deyildi. Reformasiyanın baş verdiyi ölkələrdə Roma-katolik kilsəsinin geri çəkilməsindən sonra yaranan siyasi vakuumu əsasən knyazlar doldurdular. Qayda belə oldu ki, təbəələr knyazın dəstəklədiyini inama qoşulmalıdırlar (*cuius regio, eius religio*). Din seçimi daha "şəxsi" olmadı.

malik olmamalıdırlar. Xüsusi kilsə hüququ(kanonik hüquq) olmamalıdır, ruhanilər, məsələn elə papa da cəmiyyət tərəfindən "təyin olunmalı və azad edilməlidir". Dini sferada heç bir dini həqiqət yoxdur ki, onu anlamaq çətin olmuş olsun və onu şərh etmək üçün yalnız xüsusi olaraq hazırlanmış yüksək ixtisaslı insanlar və zəka lazım gəlsin. İnam və zəka ayrıdır. Bibliya yalnız dini biliyin mənbəyidir. Elə buna görə də, papanın sözlərinə başqa xristianların sözlərindən daha çox əhəmiyyət vermək üçün heç bir əsas yoxdur. Bunun təsiri ilə məhz kilsə yığıncığı, Marsiliyə uyğun olaraq, dini məsələlər üzrə qərar qəbul etməlidir.

Marsilin təfəkküründə həm sekulyarizasiyaya doğru, həm də sonrakı protestantizmə doğru meyl müşahidə olunur. Sekulyarizasiya meyli onda ifadə olunur ki, birinci yerə dini və etik məqsədlər əvəzinə insanın "təbii", bioloji başlanğıcı və onun ictimai olaraq faydalı olan funksiyaları qoyulur. Protestantizm meyli ondadır ki, Marsili, inamı və zəkani bir-birindən kəskin bir şəkildə ayıraraq, dini nəsə xüsusi olan bir şey kimi müəyyənləşdirir. Bu sərhədi qərarlaşdıraraq, o, eyni zamanda (bir "volyuntarist" kimi) iradəyə rasionallıqdan daha çox əhəmiyyət verir. Marsili də ilk reformatorlar kimi ümumi xristian inamının vahidliyindən çıxış edir.

Uilyam Okkam (1285-1349) fransiskans monarxi idi. O, bir siyasətçi olaraq orta əsr konstitusionalizmin papa "mütləqiyyətindən" konservativ müdafiəçisi idi. Bir filosof olaraq isə, o, nominalist və volyuntarist idi. O ki qaldı ideyaların inkişaf tarixinə, Okkam Martin Lüterin və protestantizmin sələfi oldu.

Foma konseptual realist idi. Anlayışlar və prinsiplər onun üçün təbiətdə mövcuddurlar. Bu anlayışlar və prinsiplər üzərində düşünərək, biz məsələn dünyanın mənşəyi barədə (Tanrı haqqında bir Yaradan olaraq) real biliyi əldə edə bilərik. Okkam isə konseptual nominalist idi. Şüur xaricində (ekstramental olaraq) mövcud olan yalnız hislərlə qavranılan şeydir (fiziki partikulyariyadır). Anlayışlar yalnız bizim şüurumuzda mental olaraq, ayrıca fenomenlər (mental partikulyariyalar) olaraq mövcuddurlar. Biz ayrıca – qavranıla bilən və mental - şeylər (partikulyariyalar) barədə düşünmək üçün öz dərrakəmizdən istifadə edə bilərik. Elə buna görə də, universalilər barədə düşüncələrə istinad edən teoloji spekuliyasiyalar üçün heç bir əsas mövcud deyildir. Teologiya və insanın Tanrıya münasibəti, ilk növbədə, Bibliyanın öyrənilməsinə və Müqəddəs yazıya inama istinad edir. Beləliklə, nominalizm zəkanın və inamın müəyyən dərəcədə fərqləndirilməsinə və həmçinin metafizikadan və spekuliyativ teologiyadan müəyyən imtinaya aparıb çıxarır. Bu, o deməkdir ki,

intellektual səylərin mərkəzi müəyyən mənada fəlsəfədən təcrübi elmə keçir. Biz 7-ci Fəsildə bu keçidə bir daha qayıdırıq.

Vəhy (Bibliya) xristian həqiqətlərinin yeganə mənbəyi olduğu üçün kilsə iyerarxiyanın başında duran papanın özünü mütləq hökmdar kimi aparmasına bəraət qazandırmaq çətindir. Müqəddəs yazını və xristian dinini başa düşmək qabiliyyətinə yalnız teoloji təhsil alanlar malik deyillər. Okkam belə bir tezisə əleyhdarıdır ki, dini məsələlərdə papa həlledici sözə malikdir. O, papanın hakimiyyətinə nəzarət və bu hakimiyyəti tənqid edə bilən ümumi kilsə yığıncağının çağırılmasında təkid edir. Bu halda Okkam başa düşür ki, yığıncaqlar da səhv edə bilərlər. Buna baxmayaraq o, XVI-XVII əsrlərdə Fransada adətən baş verdiyi kimi skeptik mövqedə dayanmır. O, güman edir ki, nümayəndəli yığıncaqlar tərəfindən mövhumatdan azad bir şəkildə edilən tənqid Həqiqətə aparıb çıxara bilər. Okkam Həqiqətin vahidliyinə qətiyyən şübhə ilə yanaşmır.

**Lüter –
volyuntarizm və nominalizm:
yalnız inam**

XVI əsrdə Roma-katolik kilsəsi rəsmi olaraq iki hissəyə bölündü. Reformatorlar öncə kilsəni yalnız yenidən qurmaq istəyirdilər. Amma onların teoloji qeyri-ortodoksallığı və papadan müstəqil olan siyasi vəziyyətləri inqilaba gətirib çıxardı, bu inqilab da fərdin inamı və xilas barədə əənəvi kilsə təsəvvürlərini tərsinə çevirdi. Teoloji olaraq Martin Lüter (1483-1546) Bibliyanı və fərdin inamını müdafiə etmiş, əənələrin və papanın əleyhinə isə çıxış etmişdir.

Bu, o demək idi ki, fərd Tanrı ilə əənələrin və ya kilsənin və ya hər hansı bir vasitəçinin köməyi olmadan birbaşa ünsiyyət vəziyyətində qaldı. Bu halda reformator hərəkəti xilasın əənəvi kilsə-mərasim anlamına münasibətdə tənqidi mövqə tutdu. Radikal puritan sektaları xilasın bütün "magik vasitələrini" bir xurafat olaraq inkar etmişlər. Nəticədə, Reformasiya magiyanın dünyadan kənarlaşdırılmasına gətirib çıxaran dini-tarixi prosesdə öz rolunu oynadı (Veberdə "dünyanın tilsiminin açılması" anlayışına (Entzauberung der Welt) nəzər salın, Fəsil 27).

Lüter teoloji məsələlərdə əsasən yeni yol ilə (via moderna) gedirdi, yəni Uilyam Okkamin nominalizmini dəstəkləyirdi. Bu, praktikada zəkali və düzgün qurulmuş kosmos barədə orta əsr fəlsəfi ideyasına (ordo tomists ideyası) qarşı müəyyən tənqidi münasibətə gətirib çıxardı. Bizim tomist əənədə tapdığımız Aristotelsayağı

antropologiya cizgilərini Lüterdə aşkar etmək çətindir. Lüter Avqustinə gedib çıxan və sonradan Hobbs, Nitşe və Freyd tərəfindən inkişaf etdirilən pessimistik antropologiyanı dəstəkləyirdi.

Okkam kimi Lüter də inamı zəkadan yüksəkdə hesab edir. Din məsələləri ilə bağlı insanın bilməli olduğu hər bir şey Müqəddəs yazıdadır. Xristianlar nəyə inanmalı olduqlarını bilmək üçün kilsə atalarına, kilsə yığıncaqlarına və ya papaya müraciət etməli deyillər. Lüter Bibliyanın alleqorik və ya fəlsəfi şərhinə də həmçinin şübhə ifadə edir. Nəticədə, o, Bibliyanın şərhində özünə məxsus olan müqəddimələri sezmir (Lüterin "Yazı yeganə avtoritet kimi" tezisində nəzər salın). Bizim həqiqətən də bilməli olduğumuz yeganə şey odur ki, Tanrı özünü insanlar qarşısında göstərdi və insanlar Tanrı mərhəmətini passiv bir şəkildə ala bilərlər. İnam Tanrı ilə birbaşa və vasitəsiz əlaqəni təmin edir. Lüter üçün insanlara bəraət qazandırılmasının yeganə vasitəsi yalnız inamdır (*sola fide*): "Hər şeydən öncə, nəyin deyildiyini xatırlayın, yəni ki, heç bir iş olmadan yalnız inam bəraət qazandırır, azad edir və xilas edir"¹⁴². Digər tərəfdən, Lüter təsdiq edir ki, inamın idarə etdiyi zəka teologiyanın xidmətçisi (zəka post fidem) ola bilər. Lakin o zaman ki, zəka inamdan asılı olmayaraq inam məsələlərində özünü bir hakim hesab edir, onda o, iblisin alətinə (zəka *ante fidem*) çevrilir. Bu yanılma bağışlanılmazdır. Ondən imtina etmək gərəkdir, zəka fəlsəfi nöqtəyindən nəzərdən yalan və absurd görünəni qəbul etməyə məcbur edilməlidir. Deməli, zəka bizə bizim əməllərimiz üçün etik oriyentirləri göstərmək iqtidarında deyildir. Lüter fideizminin bu əks tərəfi asanlıqla irrasionalizm formasını ala bilər.

Lüter teologiyası həmçinin maraqlı volyuntarist çalara (volyuntarizm - lat. voluntas - iradə) da malikdir. Düzgün və fəzilətli olan heç də ona görə düzgün və fəzilətli hesab edilmir ki, Tanrı müəyyən əxlaqi normalarla bağlıdır, ona görə düzgün və fəzilətli hesab edilir ki, Tanrı onların belə olmasını arzulamışdır. Tanrı xeyir və şər, düzgün və qeyri-düzgün arasında fərqləndirici xətti apardığı zaman, bu, onun suveren iradi aktı ("Böyüklük iradəsi") idi. Prinsipcə, o, bunu başqa cür edə də bilərdi (Tanrının "qüdrətlilik" ideyası ilə müqayisə edin). O, Tanrıdır, və Lüterə görə, heç kəs onun iradəsi üçün qaydaları və ya ölçünü müəyyənləşdirə bilməz. Əksinə, Tanrının azad iradəsi hər bir şey üçün qaydadır. Onun arzuladığı ona görə düzgün deyildir ki, o, belə arzulamalıdır. Əksinə, bu, ona görədir ki, o, baş verənin düzgün olmasını arzu edir. "Əgər bu ruh azadırsa, onda o,

¹⁴² М. Лютер. Свобода христианина. Перевод В. Комарова. - В кн. : М. Лютер. Избранные сочинения. - СПб, 1994. - С. 28.

bizim istədiyimiz yerdə deyil, özünün istədiyi yerdə dolaşır"¹⁴³. Biz Tanrının iradəsinə qayda və norma qoya bilmərik. Belə etdikdə, biz sanki Yaradanın əlavə bir yaradıcısını daxil edirik və bununla da ona qarşı etinasızlıq nümayiş etdirmiş oluruq (bu volyuntarizmin Qrotsi tərəfindən tənqidinə nəzər salın, Fəsil 8).

Lüterin fikirlərin nümunəsində həmçinin Okkamın nominalizmi ilə etik-teoloji volyuntarizm arasındakı daxili əlaqəni də görmək olar. Nominalist nöqteyi-nəzərdən, Lüter etiraz edə bilirdi ki, Tanrının da tabe olmalı olduğu etik prinsiplər mövcuddur. Öz növbəsində, volyuntarizm xristian etikasını Tanrının desizionist iradəsi (desizionizm – nəyinsə ümumi normalar əsasında deyil, azad qərar, həll əsasında müəyyənləşdirilməsi) ilə bağlayır. Beləliklə, Tanrı heç nə ilə bağlı olmayan mütləq Qüdrət kimi başa düşülür. Biz arqumentasiyanın bu üsulu ilə yeni siyasi şəraitdə də rastlaşırıq. Ondan Hobbs mütləq monarxiyanın legitimləşdirilməsi üçün istifadə etmişdir (bu, çətin təsadüf hesab edilə bilsin ki, Hobbs dünyəvi hökmdara "fani Tanrı" kimi baxmışdır, onun siyasi fəlsəfəsində isə mərkəzi yeri desizionizm və volyuntarizm tuturdu. Müəyyən mənada demək olar ki, Lüter üçün həm dünya, həm də əxlaqi normalar təsadüfidir. Məntiqi nöqteyi-nəzərdən, onlar indi olduqlarından başqa cür də ola bilərdilər.

Lüterin siyasi təfəkkürü mənəvi və dünyəvi hakimiyyətin qarşılıqlı münasibətləri ətrafında dolaşır (Gelasinin iki hakimiyyət haqqında təlimi ilə müqayisə edin). Lüter formal olaraq onu əsaslandırır ki, bu, bizim günlərdə kilsənin və dövlətin funksiyaların bölgüsü kimi məlumdur. Praktikada kilsə özünün dövlətə təsirinin müəyyən bir hissəsini itirir. Lüter üçün söhbət Tanrı tərəfindən müəyyənləşdirilən, amma müxtəlif funksiyalara malik olan iki məmləkət və ya iki idarəetmə sistemi barədə gedir. Dünyəvi idarəetmə cəmiyyətdə hüququn və nizamın qorunub saxlanılması üçün olan institutdur. Bu idarəetmə qılıncdan istifadə edir. ("Qılınc dövləti qırmızı və qanlı olmalıdır"). Mənəvi idarəetmə sözdən istifadə edir və həm təbəələrin, həm də hökmdarların vicdanına müraciət edir.

Dünyəvi idarəetmə haqqında təlim Lüterin pessimistik antropologiyası ilə bağlıdır. İnsan əslində vəhşi və amansız heyvandır, onu zəncirin köməyi ilə yüyənləmək gərəkdir¹⁴⁴. Cəmiyyət dünyəvi idarəetmə olmadan kaos və hamının hamıya qarşı müharibəsi

¹⁴³ М. Лютер. *О рабстве воли. Перевод Ю. Каган.* - В кн. : М. Лютер. *Избранные сочинения.* - СПб, 1994. - С. 187.

¹⁴⁴ М. Лютер. *О светской власти. Перевод Ю. Голубкина.* - В кн. : М. Лютер. *Избранные сочинения.* - СПб, 1994. - С. 136.

vəziyyətində olardı (nəzər salın. Hobbs, Fəsil 9). Belə ki, bizim hamımız günahlı və zalımiq, onda Tanrı bizi qanunun və qılıncın köməyi ilə yüyənləyir, bunun nəticəsində isə şəri açıq əməllərə çevirmək bizim üçün o qədər də asan olmur. Lüterin nöqtəyi-nəzərindən, insanlar Aristotel və Foma Akvinalı üçün olduqları kimi "ictimai və siyasi heyvan" deyillər. Yunan antropologiyasının və *ordo* (iyerarxik nizam) ideyasının orta əsr sintezi aşkar bir şəkildə dağıldı.

İki idarəetmə haqqında Lüter təlimi insanın daxili və xarici həyatının (daxili və xarici insanın) vacib bir şəkildə fərqləndirilməsinə aparır. Dünyəvi idarəetmə xarici əməllərlə məhdudlaşır. O, həyatı, mülki və dünyəvi işləri tənzimləyir. O, insanın daxili həyatı (insanın daxili) üçün heç bir qanun verə bilməz. Burada yalnız bir Tanrı idarə edir. Beləliklə, insanın daxili dünyəvi hakimiyyət sferasına məxsus deyildir. Belə ki, Lüter təsdiq edir ki, bidətin kökü qılıncıla kəsilməməlidir. Onunla Tanrı Sözü döyüşməlidir. "Bidət - mənəvi əməldir; onu nə heç bir dəmirlə kəsmək, nə heç bir odda yandırmaq, nə heç bir suda batırmaq olmaz. Bunun üçün yalnız Tanrı sözü gərəkdir ki, o da, bunu edəcəkdir"¹⁴⁵. Prinsipcə, burada söhbət daxili mövqə və xarici əməllər arasında vacib hüquqi fərqləndirmə barədə gedir (burada həmçinin əxlaq və qanun arasındakı fərqlərin konturları da görünür). Dünyəvi idarəetmə daxili fikirlərə görə deyil, yalnız xarici əməllərə görə cəzalandıra bilər. Bu ideyanın praktik nəticələri onun irəli sürülməsindən bir çox müddət keçdikdən sonra aşkar olundu.

Dünyəvi idarəetmə Tanrı tərəfindən müəyyənləşdirildiyi üçün dövlətin əleyhinə üsyan qaldırmaq eyni zamanda Tanrının əleyhinə üsyan qaldırmaqdır. Üsyançı Tanrının düşməni olur. Buna görə də, Lüter belə hesab edir ki, dövlət qılınca əl atdığı zaman "Tanrıya xidmət etmiş olur". Lüter knyazlarla mübarizə aparən kəndlilərin əleyhinə kəskin surətdə çıxış edir (Almaniyada Kəndli Müharibəsi, 1524-1525-ci illər). "Bu həyasızlara yumruqla elə cavab vermək lazımdır ki, onların burunlarından qan açılsın"¹⁴⁶. Lüter dövlətin

¹⁴⁵ Там же. - С. 152.

¹⁴⁶ M. Luther. "Ein Sendbrief von dem harten Buchlein wieder die Bauern" - In Werke. Hrsg. von K. Aland. Bd. 7. - Stuttgart, 1962. Bu məktubun üslubu xüsusi öyrənilməyə layiqdir. "Kəndlilər heç bir öyüdü qavramaq istəmədikləri kimi, heç bir söz də eşitmək istəmirlər. Elə buna görə də, onların qulaqlarını güllələrin köməyi ilə elə təmizləmək gərəkdir ki, onların başları parça-parça olsun... Tanrı sözünü eşitməyi istəməyən, baltasını yuxarıya qaldıran cəlladı eşitməlidir" (S. 204). "Sözü eşitməyən tərs, ruhsuz və kor kəndli mərhəmət gözləməməlidir. Onlardan hər biri qudurğan it kimi məhv edilməli, kəsilməli, öldürülməli və izlənilməlidir" (S. 212).

İlahidən müəyyənləşdirilən bir qurum olduğunu güman etdiyinə görə onun hökmdarlarına "Tanrının qırmancı və qılıncı" legitimliyini verə bilirdi¹⁴⁷. Belə əsaslandırılma anlaşılıdır, əgər tarixi şərait və siyasi-teoloji ənənə nəzərə alınsa. Digər tərəfdən, son dövr alman tarixinin hadisələri işığında hakimiyyətə mütilik prinsipi və müxalifətin daxilə müraciət etməsi ("daxili emiqrasiya") şübhəli irs kimi görünür.

Lüterin antisemit məktublarında onun kobud xüsusi üslubu öz əksini tapmışdı (nəzər salın. Yəhudilər və onların yalanı haqqında, 1543). Bu məktublarda o, təsdiq edir ki, xristianın vəzifəsi digər amillərlə yanaşı, həm də sinaqoqların yandırılması, yəhudi evlərinin dağıdılması və yəhudi gənclərinin katorqa işlərinə məcbur edilməsidir. XX yüzilliyin antisemitizmi və nasizmi işığında bu mətnlər ağır assosiasiyalar yaradır (onlardan nasistlər tərəfindən bir təbliğat vasitəsi olaraq asanlıqla istifadə olunması bu assosiasiyalar içərisində heç də sonuncu yeri tutmur). Buna baxmayaraq Lüterlə Hitlerin irsi nəzəriyyəsi arasında birbaşa əlaqənin olduğunu təsdiq etmək düzgün olmazdı. Amma bu, həmçinin göstərir ki, Lüter irsinə aid olan heç də hər bir şey bu gün siyasi və teoloji olaraq faydalıdır.

Universitet ənənəsi

Qədim Avropa universitetləri Orta əsrlərdə salınmışlar. Çox zaman mənbələrin məhdudluğu və orta əsr universitet anlayışının qeyri-müəyyənliyi ucbatından bu və ya digər universitetin nə vaxt salındığını demək çətinidir. Məsələn, Fransada bəziləri belə güman edirlər ki, Paris universiteti Platon Akademiyasının Romadan sonra Parisdə davamıdır. Tarixi olaraq bu, əlbəttə ki, şişirtmədir, amma burada həqiqətin də öz payı vardır. XII əsrin sonunda yaranan Avropa universitetləri antik təhsil sistemində müəyyən köklərə malik idilər. Universitetlər özlərini azad insanın öyrədilməli olduğu yeddi azad sənət yunan ideyası ilə əlaqələndirirdilər. Bu sənətlər iki qrupa bölünürdü. Birinci qrup, trivium (trivium) və ya üçlü yol

¹⁴⁷ *Baxın. Мартин Лютер. О светской власти. Бу, о demək deyildir ki, o, hökmdarları tənqiddən kənarında qoyur. "Bil ki, müdrik hökmdar dünyanın yaradılması ilə nadir bir quş olmuşdur, daha nadir olanı isə mömin hökmdardır. Adətən onlar Yer üzərində ya böyük səfehlər, ya da böyük zülmkarlar olurlar; onlardan həmişə ən pis şeyləri gözləmək lazımdır, yaxşı bir şeyi onlardan nadir hallarda gözləmək olar" (S. 152). Mümkündür ki, belə demək lazımdır ki, Lüter hakimiyyəti bir hakimiyyət olaraq qanuniləşdirir, baxmayaraq ki, o, adamları bir günahkar, bir zülmkar olaraq nəzərdən keçirir.*

grammatikadan, ritorikadan və dialektikadan ibarət idi. Onlar antik dövrdə orator və siyasətçi üçün zəruri hesab edilən fənlərə aid edilirdi. İkinci qrup, kvadrium (quadrivium) və ya dördlü yol həndəsəni, hesabı, astronomiyanı və musiqini özünə birləşdirirdi. Bu fənlərə mərkəzi yeri Platon və pifaqorçular öz pedaqoji təlimlərində verirdilər. Orta əsr universitet ənənəsinin əsasını demək olar ki, əksər hallarda antik azad sənətlər, *artes liberales*, xüsusən triviumdan olan fənlər təşkil edirdi.

Antik dövrdən Orta əsrlərə keçidin fasiləsizliyi heç də həmişə son dərəcə aşkar hesab olunmurdu. Tarixçilər XVIII-XIX əsrlərdə çox zaman hesab edirdilər ki, antik mədəniyyət qaranlıq Orta əsrlərdə yox olmuş və Renessansa qədər bir daha yenidən yaranmamışdır. İndi bu keçidə daha yüksəkdən baxırlar. Biz bilirik ki, Orta əsrlərdə bir-biri ilə münasibətlərində kifayət qədər müstəqil olan üç intellektual mərkəz mövcud idi. Lakin onların hamısı antik irsə əsaslanmışlar. Bu Bizans, latın monastırları və ərəb mədəniyyəti idi. Orta əsrlər ərzində Şərqi Bizansda yunandilli təhsil mərkəzinə malik idi. Bizans (Konstantinopol) 1453-cü ildə türklər tərəfindən fəth edilmişdir. Qərbi Avropada antik elmin bir hissəsi monastırlarda "dondurulmuşdu". Roma imperiyasının süqutundan sonra müəyyən mənada yalnız xristianlıq və kilsə sağ qalmışdı. Oxuma və yazma sənəti yalnız kilsə institutlarında saxlanılmışdı. VI əsrdən başlayaraq bir neçə növbəti yüzilliklər ərzində monastırlar Qərbdə yeganə mərkəzlər idi ki, burada kişilərin və qadınlrın kitab alimliyinə öyrədilməsi işi təşkil edilmişdi. Müxtəlif dillərə və müxtəlif xalqlara parçalanmış Avropada papa kilsəsi yeganə birləşdirici qüvvə idi və ümumi Avropa mədəniyyətini qoruyub saxlaya bilirdi.

Monastır mədəniyyəti latındilli idi. Yunan dili tezliklə unuduldu. Nəticədə, yunan elminə və onun metodik ruhuna aparın yol itirildi. Əksinə, ərəb mədəniyyəti əhəmiyyətli dərəcədə antik elmə əsaslanırdı. Burada əsas antik əsərlər ərəb dilinə kifayət qədər tez tərcümə olundu. Latındilli Avropa onlarla daha gec - X əsrdə, xüsusən Kordovada, islam mədəniyyəti ilə toqquşduğu zaman - tanış oldu. Görkəmli ərəb filosofları əl-Kindi (təxminən 870-ci ildə vəfat etmişdir), daha çox Avisenna kimi tanınan İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd (1126- 1198) və ya Avropada onu adlandırdıqları kimi deyilsə, Averroes orta əsr universitet ənənəsinin məşhur fiqurları idilər.

Yeni sosial şəraitdə Avropa monastırları da həmçinin antik elmin bir hissəsini saxlamışdır. Yunan və Roma ritorikasının və dialektikasının qalıqları yeni məzmun üçün çərçivə kimi istifadə olunmuşdur. Monaxlar, keşişlər və missionerlər Bibliyadan bir dərslük olaraq istifadə edərək və azad sənətlərin intellektual əsaslarına istinad

edərək ritorikamı öyrəndilər. "Qaranlıq" əsrlərdə həmçinin Qriqori Turslu (Gregory of Tours, təqribən, 538-594), Beda Möhtərəm (Bede the Venerable, təqribən, 673-735), İsidor Sevilleli (Isidore of Seville, təqribən, 560-636) kimi maarifçi alimlər də fəaliyyət göstərirdilər. Azad sənətlər arasında birinci yerə trivium çıxdı. İlk Orta əsrlərdə kvadriumdən olan fənlərə xüsusi əhəmiyyət verməzdilər. Antik elmin böyük hissəsi monaxlar üçün vacib deyildi. Antik elm Avropada yenidən yalnız o zaman aktual oldu ki, təhsil dövlətin və şəhər mədəniyyətinin inkişafının sosial kontekstinə qoyuldu. Biz bunun təzahürünü Karolinq İntibahının (təxminən, 800) nümunəsində görürük. Böyük Karlın (təxminən, 742-814) İmperiyası üçün qüdrətli krallıqları bir yerdə saxlaya biləcək administrativ struktur çatışmırdı. Bu, yeni təhsil sisteminə zərurət yaratdı. Nəticədə, monastırlar və kafedral məktəblər təsis olundu. İlk universitetlər məhz bu məktəblərdən pöhrələndi.

İlk universitetlər müəyyən mənada XII əsrin sonlarının sosial və intellektual yeniliyi idi. Bu zaman universitəs sözü tələbə və müəllim gildiyalarına aid idi. Universitetin rəsmi adı *studium generate* idi. Yalnız XV əsrdə o, universitəs sözü ilə əvəz olundu. İlk universitetlər bir ümumi cizgiyə malik idilər - onlar şəhərlərdə yerləşirdilər. Kənd monastır məktəbləri o zamanın təhsil tələbatlarını təmin etmək iqtidarında deyildi. Elə bir orta əsr universiteti mövcud deyildi ki, kənd yerində meydana gəlmiş olsun. Yalnız şəhərlər artmaqda olan tələbələr ordusuna sığınacaq vermək imkanına malik idi.

Artıq ilk universitetlərdə biz ixtisaslaşma meyllərini tapırıq. Həkimlik sənəti xüsusən Salernoda və Monpelyedə inkişaf edirdi. Bolonya hüquqşünaslığın ilk mərkəzi oldu. Şartırda, Şimali Alpdə mövcud olan kafedral məktəb azad sənətlərin tədris mərkəzi idi. XII əsrin sonunda Paris teoloji axtarışların vacib mərkəzinə çevrildi. Oksford universiteti özünün elmi tədqiqatları ilə tez məşhurlaşdı.

Bu elm mərkəzləri çox sürətlə beynəlxalq statusa və prestijə nail oldular. Onlar bütün Avropadan həkim, hüquqşünas və teoloq təhsili alan tələbələrə qəbul edirdilər. Universitetlərin uğuru müəyyən mənada onların məzunlarının əldə etdikləri sosial üstünlüklə bağlı idi. Məsələn, hüquqi ixtisaslaşmaya malik olan *studium generate*-nin yaradılması ictimai sorğulara cavab verirdi, çünki o zaman həm dövlətdə, həm də kilsədə ixtisaslaşdırılmış hüquqşünaslara böyük ehtiyac var idi.

İxtisaslaşma həmçinin ona gətirib çıxardı ki, bir çox tələbələr öz təhsillərini başqa universitetlərdə davam etdirmək məcburiyyətində qaldılar. Əgər tələbə yepiskop olmaqdan ötrə Parisdə oxuyurdusa,

onda teologiyaya əlavə olaraq hüquqi və kanoni təhsilin alınması da tələb olunurdu. Bu tələb onu Bolonyaya gətirirdi. Səyahətdə olan tələbələr, vaqantlar, XII əsrin sonlarının kolorit xüsusiyyəti idilər. Onlar piyada səyahətlərdə aylarla və illərlə davam edən çətin həyat keçirirdilər.

Universitetlər şəhər mühiti içərisində tez bir zamanda mühüm mövqe qazandılar. Belə ki, təxminən 1200-cü ildə Paris əhalisi təqribən 50 000 insandan ibarət idi, onun da onda biri tələbələr idilər. Belə bir böyük qrup müəyyən mənada həm ictimai narahatlığın, həm də ev sahiblərinin və tacirlərin gəlir mənbəyi idi.

Tələbələrlə əhalinin qalan hissəsi arasındakı münasibətlər heç də həmişə hamar deyildi. Əgər şahidlərə inansaq, zorakılıq və dalaşmalar gündəlik hadisələr idi. Çoxillik tələbə çıxışlarından və boykotlarından sonra 1231-ci ildə verilən papa bullası - *Parens scientiarum* (Paris universitetinin özünəməxsus "Böyük xartiyası") – dönüş nöqtəsi oldu. O, universitetə öz nizamnaməsini və qaydalarını və həmçinin tədris planlarını və imtahan tələblərini müəyyənləşdirmək hüququnu verirdi. Eyni zamanda imtahanların verilməsi barədə müxtəlif universitetlərin şəhadətnamələri bir-biri ilə eyniləşdirilirdi. Son nəticədə universitet korporasiya, yəni müəyyən avtonomiyaya malik olan müəssisə kimi tanındı. O, həmçinin təhsilin məzmununun və formalarının müstəqil seçim hüququna malik idi. Beləliklə, universitetlər tədricən kilsə ilə və dövlətlə qarşılıqlı münasibətlərində akademik azadlıq əldə etdilər. Onlar öz imtiyazlarına və daxili avtonomiyaya malik idilər. Bundan sonra universitetlərin daxilində tədrisin mühüm differensiasiyası baş verdi.

Artıq XIII əsrdə universitet dörd fakültəyə – teologiya, hüquq, təbabət və yeddi azad sənətin (trivium və kvadrium) tədris olunduğu sənətlər (artes) fakültələrinə - bölündü. İlk üç fakültə "ali" hesab olunurdu. Sənətlər fakültəsi hazırlıq və ümumtəhsil xarakterli idi. Oxumağı arzu edən hər bir kəs sənətlər fakültəsindən başlamalı idi. O, bu fakültədə bir neçə il oxumalı idi ki, sonradan başqa fakültələrdə məşğul olmaq üçün hazır olsun. Belə uzun hazırlıq mərhələsi həddindən artıq görünə bilər. Lakin unutmayaq lazımdır ki, orta əsr tələbəsi təhsilə 14-15 yaşlarından başlayır və onun, görünür ki, müəyyən ümumi təhsilə ehtiyacı vardır!

Fakültələrə belə bölgü göstərir ki, orta əsr universitetinin daxilində riyaziyyat və təbii-elmi fənlər üçün yer tapmaq çətinidir. Görünür ki, xüsusən kvadrivium fənlərinə etinasızlıq nümayiş etdirilirdi.

XIII əsrin tədris planlarında riyaziyyat, həndəsə və astronomiya kimi akademik fənlər az yer tuturdu. Bununla belə, bilmək lazımdır ki,

bu zamanənin bəzi universitetləri "elmlərlə" məşğul olan, lakin dərş demək vəzifəsi olmayan və *magistri pop regens* adlanan tədqiqatçılara malik idilər. Belə ki, Oksfordda və Parisdə Robert Qrossetest (Robert Grosseteste, 1175-1253) və Rocer Bekon (Roger Bacon, 1214-1292) optikada böyük uğurlara nail oldular. XIV əsrdə isə riyaziyyat Oksfordda Merton kollecində aparıcı mövqə tutdu. XIV əsrin ortalarından başlayaraq riyaziyyatın oxşar dirçəlişi Parisdə Nikolay Oremın (Nicholas Oreme, təqribən, 1320-1382) rəhbərliyi sayəsində müşahidə olundu.

Orta əsr universitet mühitinin mühüm əlaməti xüsusi diskussiyalar idi. Burada məntiqi fəndləri təkmilləşdirir və arqumentasiya sənətini öyrənirdilər. Çoxsaylı diskussiyalar və debatlar Peter Abelyar (Peter Abelard, 1079-1142) və onun *Hə və yox* (Sic et Non) əsəri ilə bağlı idi. Orta əsr təhsil sisteminin və pedaqogikasının vacib mühazirələrdən (lectio) başqa elementləri disputlar və ya müzakirələr (disputatio) idi. (Hətta bizim günlərdə də alimlik dərəcəsinə iddiaçı onun ideyalarının uzun və ciddi müzakirəsindən keçməlidir). Növbəti nümunə göstərir ki, müzakirə üçün çalışmaları necə də müəmmalı ola bilərdi: "İkibaşlı əjdaha xaç suyuna necə çəkilməlidir - bir baş olaraq və ya iki baş olaraq?"

Orta əsr universitetində təlim, hər şeydən öncə, kitab alimliyinə nail olmadan ibarət idi. Məsələn, təbabət təlimi, başlıca olaraq, yunan, latın və ərəb avtoritetlərinin mətnlərinin öyrənilməsinə özünə ehtiva edirdi. Bolonya universitetində dördillik təbabət kursunun təsviri mövcuddur. Hər gün dörd mühazirə oxunardı. Birinci il ərəb filosofu Avisennaya və onun təbabətə dair Kanon dərşliyinə həsr olunmuşdur. İkinci və üçüncü illərdə Qalen, Hippokrat və Averroes öyrənilirdi. Dördüncü il əsasən təkrara həsr olunurdu. Təqribən 1300-cü ildən başlayaraq Bolonyada insan meytlərinin yarıması praktikadan keçirilirdi. 1396-cı ildə fransız kralı Monpelyədə yerləşən universitetə meytlərinin yarıması icazəsini verdi. Monpelyədə təbib-tələbələr əməliyyatları müşahidə etmək və cərrahi vərdişlərə sahib olmaq üçün həmçinin xəstəxanalara da getməli idilər. Belə hesab edilirdi ki, cərrahiyyə hər şeydən öncə mərdliyi tələb etdiyi üçün bütün bunları öz gözlərinlə görmək zəruridir. Bir dəfə kəllənin trepanasiyası zamanı tələbələrdən biri beynin döyüntüsünü görərək özündən gedir. Bununla bağlı magistrın şərhli müasir təbib-tələbələrin üçün də maraqlı ola bilər. "Mənim məsləhətim ondadır ki, heç bir kəs əməliyyatın necə keçirildiyini görməyincə özü belə bir əməliyyat keçirməməlidir".

Orta əsr universitetində tələbələr müəyyən demokratik hüquqlara malik idilər. Bir çox yerlərdə tələbələr indi bizim günlərdə olduğundan daha çox çəkiyə və daha böyük nüfuza malik idilər.

Məsələn, Bolonyada tələbə gildiyaları rektorları və professorları seçir və vəzifədən kənarlaşdırırdılar. Əgər mühazirəçi mühazirəni həddindən artıq gec başlasaydı və ya onlara elan edilmiş kursa riayət etməsəydi və ya şərh olunan məndə çətin yerləri izah etməsəydi, tələbələr mühazirəçini cərimə edə bilərdilər. Tələbələr tərəfindən boykot edildiyi halda mühazirəçi işsiz qalırdı. Tələbələrin son dərəcə böyük təsiri onunla izah olunur ki, onlar çox zaman varlı ailələrdən çıxmışlardan ibarət olurdu və mühazirəçinin haqqını şəxsən ödəyirdilər. Yalnız təxminən 1350-ci ildə mühazirəçilər ilk dəfə olaraq əmək haqqını Bolonya şəhərindən aldılar.

Orta əsr universitet ənənəsi kişilər tərəfindən formalaşdırılmışdır. Orta əsr cəmiyyətinin intellektual həyatına qadınların tövhəsi barədə bizə az şey məlumdur, baxmayaraq ki, onlar monastırlarda və xəstəxanalarda mərkəzi yer tuturdular. Lakin son illərin tədqiqatları göstərdi ki, Orta əsrlərdə də bir neçə görkəmli qadın - filosoflar və teoloqlar var idi ki, bunun əsasında da özünəməxsus "gizli qadın ənənəsi" barədə danışmaq olar. Görünür ki, onlardan ən məşhuru Hildeqard Bingenli (Hildegard of Bingen, 1098-1179) idi, o, Almaniyada Bingen yaxınlığındakı monastırın əsasını qoymuşdu. Hildeqard bir neçə kitab, o cümlədən *Tanrının yolunu dərk et* (Scivias) kitabını yazmışdır. O, qadının "qeyri-mükəmməl" kişi anlamını təkzib etmiş və Tanrı anlayışının müəyyən feminizasiyasını hazırlamışdır. Oxşar ideyaları Yulian Norviçli (Julian of Norwich, təxminən 1342-1416) söyləmişdir, o, Tanrı barədə "bizim Anamız" kimi danışmışdır.

Orta əsr universitetlərində intellektual mübahisələrin böyük bir hissəsi nominalizmin və realizmin konfliktini ətrafında cəmləşirdi. XIV əsr ərzində nominalizm universitetlərdə aparıcı mövqə tutdu. Bunun qarşısını almaq üçün göstərilən müxtəlif səylər uğursuz oldu. Nominalizm birmənalı olaraq fəlsəfədə müasir yol (via moderna), ənənəvi realizm isə köhnə yol (via antiqua) olaraq şərh olundu. Yeni yol müəyyən mənada teoloji olaraq Lüterə, fəlsəfi olaraq isə britan empirizminə gətirib çıxardı.

Ərəb fəlsəfəsi və elmi

Qərbdə yunan fəlsəfi və elmi irsinin böyük hissəsi Roma imperiyasının tənəzzülü ilə XIII-XIV əsr Renessans mədəniyyəti arasındakı dövrdə itirilmişdi. Ancaq "qaranlıq əslər"də yunan fəlsəfəsi və elmi başqa mədəniyyətə ötürülmüşdü. Tez-tez deyirlər ki, qərb fəlsəfəsi və elmi ərəb-islam mədəniyyətində qorunub saxlanmışdır. Bu düzdür, ancaq bəzi dəqiqləşdirmələri tələb edir. Ərəblər yunan

mədəniyyətinin və elminin yalnız passiv qoruyucuları deyildilər. Daha doğrusu, onlar ellinistik irsi aktiv bir tərzdə mənimsədilər və ictimai yöndən genişləndirdilər. Bu mənimsəmə XVI-XVII əsrlər elmi inqilabına qədər dünyanın böyük bir hissəsinin intellektual mədəniyyətində üstünlük təşkil edən yeni ərəb dilli elmi ənənənin qaynağı oldu.

I Yustinianın (483-565) Roma imperiyasının şərqindəki sonuncu fəlsəfi məktəbi bağlamasından sonra bir çox filosoflar uzaq Şərqə köçdülər. Əvvəllər Roma hökmranlığı altında olan və indi ərəb sülalələri hökmranlığı altına düşən Misir, Suriya, İraq və İranın intellektual həyatında heç bir qəfil fasilə olmamışdı. Suriyada, İranda və başqa yerlərdə ellin fəlsəfi və elmi ənənəsi saxlanmışdı. Aristotel və başqa yunan filosofları burada elə əvvəldən Suriya dilinə tərcümə edilmişdi. Ancaq Yunan mədəniyyətinin mənimsənilməsində əsl sıçrayış Bağdadda Abbasilər sülaləsinin yaranması ilə başladı. Harun Ər Rəşidin (763/766-809) hökmranlığı dövrü hərtərəfli inkişaf etmiş ellinistik renessansın ərəb dünyasında birinci ifadəçisi idi. Bu, erkən vaxtlarda Suriya dilinə tərcümələrlə başladı və bu tərcümələr əsasən xristianlar tərəfindən yerinə yetirilirdi. Ər Rəşid yunan dilini öyrənən və yunan fəlsəfi və elmi əsərlərini tərcümə edən alimləri fəal dəstəkləyirdi. O, həm də yunan əlyazmalarını əldə etmək üçün Qərbə adamlar da göndərirdi.

Tərcümə işində əsas hissəni Ərəb lüğətinin zənginləşdirilməsi, Yunan anlayışlarına uyğun fəlsəfi və elmi terminlərin işlənilib hazırlanması ilə bağlı idi. Bu prosesdə əsas rolu Hunayn İbn İshaq (Hunayn İbn İshaq, 808-873) oynayırdı. Nəticədə, bu dilin zənginləşdirilməsinin köməyi ilə o zaman ərəblərə bir o qədər də maraqlı olmayan ritorika, poeziya, dram və tarix istisna olmaqla yunan mədəniyyətinin əksər hissəsi ərəb mədəniyyətinə assimilyasiya oluna bildi. Ərəblərin maraqları əsasən fəlsəfə (Aristotellə, Platonla və neoplatonizmlə), tibb optika, riyaziyyat, astronomiya ilə, həmçinin əl-kimya və magiya kimi okkult fənlərlə bağlı idi. Artıq IX əsrin sonunda Bağdad ərəb dünyasının elm və təhsil mərkəzi olmuşdu. Ərəblər təkcə ellinistik mədəniyyəti mənimsəmirdilər. Onlar İran, Hindistan və Çinlə mühüm əlaqələr qururdular. IX əsrin əvvəllərində riyaziyyatçı Əl Xarəzmi (780-850) öz riyazi hesablamalarında Hind və ya indi ərəb rəqəmləri adlandırılan rəqəmlərdən istifadə edirdi. Başqa dildə olan əsərlərin tərcüməsi və onların yayılması əvvəllər yalnız məscid və mədrəsələr (islam məktəbləri) nəzdində olan kitabxanaların açılmasına gətirdi.

X-XI əsrlərdə artıq bütün İslam dünyasında böyük kitab külliyyatı olan yüzlərlə kitabxana mövcud idi. Bağdadın çiçəklənməsi

dövründə burada, Bağdad kitabxanasında təxminən 100. 000 əlyazma vardı. Müqayisə üçün qeyd edək ki, XIV əsrdə Sarbonnanın (Paris) 2000 əlyazması var idi, Romanın Vatikan kitabxanasında da həmçinin təxminən bu qədər kitab vardı. Əlavə edək ki, VIII əsrdə ərəblər çinlilərdən kağız hazırlamağı öyrəndilər. X əsrdə kağızdan istifadə o qədər intensivləşdi ki, kitab üçün perqament hazırlanması dayandırıldı. Avropada isə kağız istehsalı təqribən 1150-ci ildə başlamışdı. Xarakterik olan budur ki, bunun da əsasını ispan ərəbləri qoymuşdular.

Ərəblərin elm tarixinə daha böyük tövhəsi onların tibb, astronomiya və optikadakı nailiyyətləri ilə bağlıdır. Ərəb təbibi və filosofu **Ər Razi** (Ər Razi, 865-925/934) qızılca və su çiçəyi kimi uşaq xəstəliklərini müalicə edən ilk həkimlərdən olmuşdur. Razi Aristotelsayağı praktik müdrikiyin (Phronesis) tərəfdarı idi və dini spekulyasiyaya tənqidi yanaşırdı. O yalnız ərəblər arasında deyil, hətta qərbdə də geniş tanınan bir neçə dərslik yazmışdır. Onun ən mühüm əsərlərindən biri (*Hər şeyi əhatə edən kitab, Liber Almonsoris*) latın dilinə tərcümə edilmiş və gələcəkdə Parasels və Helmont tərəfindən diqqətlə öyrənilmişdir (Jan/Joannes Baptista Van Helmont, 1580-1644).

İbn Sina və ya Avisenna (980-1037) Ər Razinin işini davam etdirmişdir. Bir həkim kimi İbn Sina Qalenin güclü təsiri altında idi. Onun əsas əsəri olan "*Təbabət elminin Kanonu*" (The Canon of Medicine) yunan və ərəb təbabətində ən yaxşı cəhətlərin geniş sintezi idi. Bu əsər XVI əsrə qədər Avropa universitetlərində tibbə aid əsas dərslik kimi istifadə edilmişdir. İbn Sina həm də görkəmli filosof idi. O, islamın müddəalarını Aristotelin məntiqindən və son yunan metafizikasından (neoplatonizmdən) götürülmüş anlayışların köməyi ilə ifadə etməyə cəhd göstərirdi. İbn Sinaya görə Allah İlk səbəb və ya Yaradıcı idi, ancaq yaradılmış dünyanı o, Allahdan gələn şüalanma (emanasiya) kimi başa düşürdü. İnsan ruhu İlahi Nurdan doğulur, insan həyatı isə insanın geriyyə, Nura, Allaha doğru bir səyahət etməsi kimi görünür. İbn Sina fəlsəfəsində mühüm məqam materiyanın onun tərəfindən anlaşılmasıdır. Platon və Aristotel nəzəriyyəsinə dayanaraq o, Allahın maddəni heç nədən (ex nihilo) yaratması fikrini, görünür, rədd edir. İlahi Nurun emanasiyası materiyanı doldurur, amma əmələ gətirmir. Bu nöqtəyi-nəzər erkən islam fəlsəfəsində kəskin mübahisələr yaratmışdı. İbn Sina neoplatonizmi görkəmli islam sufi və ilahiyyatçılarından biri olan **Əl Qəzəlinin** bir neçə əsərində tənqid edilmişdir (Al Ghazali, 1058-1111). Əl Qəzəlinin əsas ittihamı ondan ibarət idi ki, filosofların Allahu Quran Allahu sayılmır. Əgər fəlsəfə

Quranla qarşı-qarşıya gələrsə, o geri çəkilməlidir. Məlumdur ki, həmin dövrdə oxşar mübahisələr xristian aləmində də baş verirdi.

İbn Rüşd və ya Averroes Əl Qəzəlinin çağırışını qəbul etdi. Averroes Qərbdə əksər hallarda ərəb mütəfəkkirlərinin ən görkəmlisi kimi nəzərdən keçirilir. İbn Rüşd Kordovada anadan olmuş və o dövvrə görə əsaslı elmi təhsil almışdı. Bir vaxt o, Sevilya və Kordovada hakim olmuş və öz dünyəvi karyerasını Mərakeş xəlifəsinin şəxsi həkimi kimi başa vurmuşdur. İbn Rüşd Avropada əsasən Platon və Aristotelin əsərlərinə yazdığı şərhləri ilə məşhurdur. O, Foma Akvinaliya əhəmiyyətli təsir göstərmişdir, XVII əsrə qədər isə averroizm termini ümumilikdə qərb sxolastikasını ifadə edir. Əl Qəzəlinin əksinə olaraq, İbn Rüşd iddia edirdi ki, fəlsəfi nəticələr və Quranın sözü arasında heç bir ziddiyyət ola bilməz. "Belə ki, bu din həqiqidir və biliyə aparən tədqiqatı həvəsləndirir, biz müsəlmanlar bilir ki, ağılın köməyi ilə olan tədqiqat Quranın öyrətdiyinə zidd olan nəticəyə aparmır. Çünki, həqiqət həqiqətə zidd deyil, ancaq onunla harmonik vəhdətdədir və onun barəsində şahidlik edir"¹⁴⁸.

Onda aşkar ziddiyyətləri necə izah etmək olar? Burada İbn Rüşd Qərb fəlsəfəsində də əsas rol oynayan şərh (təfsir) prinsipini daxil edir. O, cavab verir ki, Quranda heç də hər şey hərfi mənada başa düşülməməlidir. Əgər Quran surələrinin izahı zəka həqiqətlərinə zidd görünərsə, onda surələr məcazi və ya alleqorik şərh edilməlidirlər. İbn Sina, Əl Qəzəli və İbn Rüşdün arasındakı mübahisələrin yığcam təsvirindən görünür ki, "fundamentalizm problemi" yalnız bizim dövrün problemi deyildir. Bu qədim problem İslamda olduğu kimi, xristian fəlsəfəsində də kifayət qədər məşhurdur.

Ərəb alimləri təhsilin bir çox sahələrinə əhəmiyyətli töhfə vermişlər. Bu münasibətdə unikal yeri İbn Əl Haysən və ya **İbn Əl Həzən** tutur (İbn Al Haitham və ya Al Hazen, 965-1039). Onun optikaya dair əsas əsəri "Optikanın Xəzinəsi" (Kitah Al Manazir və ya Optice the saurus Al Hazeni) bir çox məsələlərdə elmdə sıçrayış idi. İbn Əl Həzən linza, kürəşəkilli və parabolik güzgülərin öyrənilməsində böyük nailiyyət qazanmışdır. Bundan başqa, o, optik hadisələrə eksperimental yanaşmanın görkəmli nümayəndəsi idi və öz dövrünə görə gözün quruluşu və fəaliyyətinin dəqiq təhlilini verə bilmişdi. Aristotelə zidd olaraq, o israr edirdi ki, işıq şüası gözdən deyil, müşahidə olunan obyektədən gəlir. Bu gün İbn Əl Həzən ərəb dünyasının görkəmli fiziki kimi tanınır. O, Qərb elminə, həmçinin də Rocer Bekona, Keplərə və Nyutona böyük təsir göstərmişdir.

¹⁴⁸ Bax. N. Siraisi. *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500.* –Princeton, 1987.

Ərəblər astronomiyada da əhəmiyyətli dərəcədə irəlilədilər. O cümlədən, nəzəriyyələr və müşahidələr arasında olan təzadı həll etmək üçün onlar müxtəlif riyazi modellər hazırladılar. İranda, Marağa rəsədxanasında *İbn Əl Şatir* (Meragha İbn Al Shatir, vf. 1375) Ptolemey sisteminə düzəlişlər etdi və onu elə inkişaf etdirdi ki, o, daha sonralar Kopernik sisteminə əsasən riyazi ekvivalent oldu. Bir sıra elm tarixçiləri qeyd edirlər ki, Kopernikə qədər mövcud olan astronomik modellər içərisində ərəb modelləri o dövrdə Qərbdə mövcud olan modellərdən daha mükəmməl idilər. Lakin İbn Əl Şatirin Kopernik və başqa Qərb astronomlarına təsir göstərməsi hələ tam aydınlaşdırılmamışdır.

Demək olar ki, elmi tədqiqatların bütün sahələrində - astronomiyada, riyaziyyatda, tibbdə və optikada ərəb alimləri aparıcı mövqedə dururdular. Altı əsrdən daha çox müddətdə ərəblər texniki və elmi yöndən Qərbi ötüb keçirdilər. Sual yaranır, nəyə görə ərəb elmi müasir elmin qaynağı olmadı? Nəyə görə XVI-XVII əsrlər elmi inqilabı ərəb islam dünyasında deyil, Avropada baş vermişdir? XIV əsrdən sonra ərəb elminin tənəzzülünü nə ilə izah etmək olar? Nəyə görə ərəb fəlsəfəsi və elminin inkişafı dayandı? Burada bu suallara qəti cavab vermək imkansız görünür, elə buna görə də, onların yalnız bəzi cəhətlərini göstərək.

İlk baxışdan belə görünə bilər ki, XIV əsrdə baş verən durğunluğun və tənəzzülün əsas səbəblərindən biri ərəblərin yunan elmini "islamlaşdırmaq" cəhdi idi. İstisnasız olaraq demək olar ki, yuxarıda qeyd edilən bütün ərəb filosofları özlərinin həyat vasitələrini həkim, hüquqşünas və dövlət xadimləri olmaqla əldə edirdilər. Baxmayaraq ki, onlar hamısı müsəlman idilər, ancaq onlar öz fəaliyyətlərinin bünövrəsini yunan fəlsəfəsi və elmi üzərində qururdular və onun problem və nəticələrini "islamlaşdırma"ğa cəhd göstərmirdilər. Bununla barışırdılar, ancaq elə həmin vaxtda da bu alimlər dini dairələrin tənqid obyektinə çevrilirdilər. XII-XIII əsrlərdə islam elmi tərəfindən təzyiqlik xüsusən artırdı. "Əcnəbi" adlandırılan elmlər yalnız o vaxt dəstəyə güvənə bilirdilər ki, onlar dini olaraq əsaslandırılıblar və ya belə deyək ki, müəyyən bir dini funksiyanı yerinə yetirirlər (astronomiya, həndəsə, hesab bu elmlər arasında idi, çünki, namaz qılmaq üçün müsəlmanlar dəqiq vaxtı və Məkkəyə istiqaməti bilməli idilər). Ancaq bir çox başqa elm sahələri dini nöqtəyi-nəzərdən "lazımsız" və ya dünyanın Quranda göstərilən mənzərəsini pozduqlarına görə tənqidə məruz qalırdılar.

Ola bilsin ki, başqa bir böyük problem də ərəb mədəniyyətində elmin institusional əsaslarının olmamasıdır. Əsas ərəb təhsil mərkəzi mədrəsə idi. XI əsrdə çiçəklənməyə başlayan mədrəsələr islamın əsas

mədəniyyət müəssisələri idilər. Mədrəsə əsasən dini (islami) elmlərin öyrənilməsi üçün nəzərdə tutulmuşdu. Bütün təhsil Quranın öyrənilməsinə, Peyğəmbərin və onun ardıcıllarının həyatının, həm də müsəlman hüquqlarının öyrənilməsinə istiqamətlənmişdi. Fəlsəfə və təbii elmlər öyrənilmirdi. Lakin onlarla bağlı əsas mətnlər mədrəsələrdə köçürülür və kitabxanalara göndərilirdi. Bir çox filosoflar və alimlər mədrəsə müəllimləri idilər, ancaq burada onlar «əcnəbi» elmlərlə bağlı mühazirə oxumurdular. “Əcnəbi” elmlərlə məşğul olmaq getdikcə daha çox şəxsi işə çevrilir və ya məscidlə (astronomiyada) və xəlifə sarayı ilə (tibbdə) assosiasiya yaradırdı. Müstəqil ərəb elmi ərəb islam dini və siyasi elit təbəqəsi tərəfindən heç vaxt rəsmən institusionallaşdırılmamış və sanksiyalaşdırılmamışdı. Orta əsr islamı gildiya və korporasiyaları qəbul etmirdi. Peşəkar tələbə və müəllim qrupları hüquqi cəhətdən qanuniləşdirilməmişdi, bu da onların müstəqil daxili inkişafına mane olurdu. Müvafiq olaraq, Avropanın qədim orta əsr universitetlərində mövcud olan, öz daxili idarəetmə hüququna malik avtonom akademik institutların yaradılması demək olar ki, mümkün deyildi. Buna görə də, aydın olur ki, XIV əsr ərəb elminin durğunluğunun ən mühüm səbəbi onda idi ki, ərəb dünyası nəticə etibarilə müstəqil universitetlər yarada bilmədi. Əgər belə bir universitetlər olsaydı, onlara səbirlə yanaşılardı, onlar həm dünyəvi, həm də dini hakimiyyətin dəstəyini qazanardılar.

YEDDİNCİ FƏSİL

YENİ DÖVR VƏ TƏBİƏTŞÜNASLIĞIN YARANMASI

Eksperimental riyazi təbiətşünaslıq

Renessans, yəni antik mədəniyyətin oyanması eksperimental elmin təşəkkülü üçün böyük əhəmiyyətə malik oldu. Şərqi Roma imperiyasının süqutundan (1453) sonra bir çox mütəfəkkirlər Qərbdə üz tutdular. Bir neçə əsr bundan əvvəl ərəblər Aristotel fəlsəfəsi barədə bilikləri öz zəmanələrinə gətirdikləri kimi, bu mütəfəkkirlər də öz zəmanələrinə antik yunan fəlsəfəsi barədə yeni bilikləri, xüsusən də, Platon fəlsəfəni gətirdilər. Yunan nəzəriyyələrinin XV əsrə gətirilməsi eksperimental elmlərin yaranmasını mümkün edən şərtlərin birləşdirilməsinə kömək etmişdir, daha dəqiq deyilsə, bir tərəfdən, Yunan fəlsəfəsindən götürülmüş adekvat anlayışlar və nəzəriyyələr, Orta əsrlərin sxolastik fəlsəfəsinin öyrənilməsi prosesində yaranan nəzəri elm mövcud idi, digər tərəfdən isə, Renessans üçün tipik hal - biliklərin dünyəviləşməsi kontekstində təbiətə və onun üzərində nəzarəti ələ almağa maraq - bir daha oynanmışdı.

Öncə qeyd olunmuşdur ki, son Orta əsrlərdə konseptual realizmdən nominalizmə keçid baş vermişdir. Müəyyən mənada o, konkret əşyalara dönüşün bir hissəsi olmuşdur, bu da həmçinin eksperimental elmlərin yaranmasına yardım etmişdi. Lakin spekulativ yunan nəzəriyyələri də – Demokritin mexanistik atomistika nəzəriyyəsi və hər şeydən öncə isə, riyaziyyatın konseptual-realist neoplatonist fəlsəfəsi - əhəmiyyətli olmuşdur. Sonuncu nəzəriyyə, başqa nəticələri ilə yanaşı Renessans nümayəndələrindən biri olan Nikolay Kuzalıya (Nicholas of Cusa, 1401-1464) güclü təsir göstərmişdir.

Lakin bu müxtəlif faktorların rolunun nədən ibarət olmasından asılı olmayaraq, təbiətin öyrənilməsində məhz nəzəriyyənin və praktiki mənafehin birləşdirilməsi unikal olmuşdur. Renessans epoxasında ilk dəfə gerçəkləşən bu uzlaşma onda toplanan imkanları tam aktuallaşdırdı. Təbiətin dəyişdirilməsinə yönələn maraq əksər hallarda adekvat nəzəriyyələrlə (sosial mühakimələrlə) möhkəmləndirilməmişdir. Nəticədə isə bu mədəniyyətlər daxilində həkimlik sənəti və magiya yaranırdı, təbiətşünaslıq və texnologiya isə inkişaf etmirdi. Antik yunanlar çox şeydə olduğu kimi burada da istisna təşkil edirdilər. Daha kobud desək, onlar nəzəriyyəyə malik

idilər, lakin təbiətdən istifadəyə praktik maraq göstərmirdilər. Yunan filosofları üçün nəzəriyyələr öz-özlüyündə dəyərə malik idilər.

Əlbəttə, bu deyilənlər məsələnin həddindən artıq sadələşdirilməsidir. Renessans epoxasında təbiət elmlərinin yaranması öncəki uzunsürən proseslərin nəticəsi idi. Bu proseslərin gedişində həm təbii-elmi anlayışların inkişafı, həm də kənd təsərrüfatı və sənətkarlıq çərçivəsində qərarlaşan texniki idrakin tərəqqisi orta əsrlər fəlsəfəsi kontekstində baş vermişdir. Bu qeyd-ləri nəzərə alaraq demək olar ki, təbiətşünaslıq yalnız praktiki maraqlardan, yaxud da yalnız nəzəriyyədən yaranmayıb. Bu faktorların eyni zamanda yanaşı mövcudluğu zəruri idi və bu da, Renessans epoxasında baş verdi.

XYII əsrdə eksperimental riyazi elmlərin əsası olan klassik mexanika yaradıldı. Bu andan başlayaraq həqiqətə üç intellektual sfera – teologiya, fəlsəfə və təbiətşünaslıq – iddia etməyə başladı, xatırladaq ki, orta əsrlərdə bunlardan yalnız ikisi (daha dəqiq desək, birinci ikisi) həqiqətə iddialı idi. Buna görə də, elmə münasibətdə öz yerini tapmaq fəlsəfə üçün də bir zərurətə çevrildi. Yeni dövrün bir çox filosofları (burada Dekart və Leybnits kimi rasionalistləri, Lokk və Hyum kimi empirikləri, transsendentalist Kantı xatırlamaq olar) fəlsəfə və təbiətşünaslıq arasında sərhədlərin demarkasiyası ilə məşğul idilər.

Lakin belə demək düzgün olmazdı ki, fəlsəfə teologiyadan imtina edərək, yalnız təbiətşünaslığa müraciət etdi. Xristian teologiyası hələ uzun müddət ərzində də filosofların əksəriyyəti üçün sarsılmaz əsas olmuşdu (nəzər salın. Dekart, Lokk, Berkli).

Hətta Renessans epoxasında da orta əsr nəzəri təlimlərinin, yunan fəlsəfəsindən olan adekvat nəzəriyyələrin və anlayışların, eləcə də təbiətdən istifadəyə yönələn praktik marağın olması şəraitində belə təbii elmlərin təşəkkülü ağrısız ötürməyə ehtiyac idi.

Orta əsrlərin çiçəklənməsi dövrü intellektual nöqtəyi-nəzərdən rasionalist dövr idi. Lakin arqumentasiya əsasən digər arqumentlərin əksinə yönəldilirdi və heç nədə təbiətlə bağlı deyildi. İnsan mübahisə edir və bilirdi ki, hansı arqumentlər mübahisənin iştirakçılarına daha effektiv təsir göstərə bilər. Amma indi söhbət təbiətdən istifadədən gedirdisə, bu, təbiəti diskussiyanın iştirakçısı etmək barədə idi. Təbiətdən necə təvəqqe etmək olar, onu disputa necə çəkmək olar?

Bizim üçün cavab heç bir çətinlik təşkil etmir. O, orta məktəblər üçün olan fizika dərslərlərində tapıla bilər. Amma o zaman cavab heç də sadə deyildi. Düzgün suallar, düzgün anlayışlar və metodlar tapılanadək iş ən azı iki əsr keçdi. İntellektual nöqtəyi-nəzərdən bu dövrü «metod ətrafında döyüş» dövrü adlandırmaq olar. Bir çox münasibətlərdə bu qarışıqlıq və çəşqinlik dövrü idi, bulanıq

zəmanə idi, kimyagərlik dövrü idi, Faust zəmanəsi idi, təbiət üzərində hökmranlığa, sadə metallardan qızılın alınmasına, əbədi gənclik eliksirinə hazırlanmasına yönələn ehtiraslı maraq zəmanəsi idi. Lakin bütün bunlara nail olmaq üçün bilik yox idi.

Metaforik olaraq ifadə etsək, Renessans Orta əsr zülmətinin bütövlükdə nura qərğ olunma dövrü deyildi. Bir çox hallarda isə belə görünürdü ki, sanki işıq bütövlükdə yox olmuşdu. Bu fikri sona qədər davam etdirək. Renessans dövrünün mərkəzləşdirilmiş dövlətləri Orta əsrlərin feodal krallıqlarından daha az demokratik idi. Reformasiya dövründə «ifritlər»in yandırılması, «iblisə inam» və inkvizisiya Orta əsrlərin qəddarlıqlarından daha pis idi. Buna analoji olaraq, Renessans, intellektual planda Orta əsrlərə nisbətən daha tutqun idi.

****Foma Akvinalının soyuq və rəşional üslubunu yadda saxlayaraq [Fəsil 6], Renessans naturfilosoflarının birindən, Cordano Brunodan (Giordano Bruno, 1548-1600) sitat gətirək. Onun dialoqunda iştirakçılardan biri materiya barədə aşağıdakı sözlərlə danışıq. Aristotel Fizikada "ilkın materiyanın nə olduğunu izah etmək arzusunda olaraq, ... müqayisə üçün qadın cinsini götürür; mən deyirəm ki, bu cins şıltaqdır, kövrəkdir, dəyişkəndir, nərmə-nazikdir, çox əhəmiyyətsizdir, şəərəfsizdir, nifrətə layiqdir, aşağı təbiətli olandır, alçaqdır, etina göstərməyə layiq olmayandır, ləyaqətsizdir, zalımdır, fəlakətlidir, biabırçudur, soyuqdur, eybəcərdir, boşdur, şöhrətpərəstidir, lovğadır, qeyri-təvazökardır, ağılsızdır, xaindir, tənbəldir, iyrəncdir, mənfurdur, naşükürdür, bir hissəsi kəsilib tullanılmışdır, bərbad hala salınmışdır, qeyri-mükəmməldir, başa çatdırılmamışdır, özlüyündə kifayət dərəcədə deyildir, məhduddur, qısaldılmışdır, ölçüsü azaldılmışdır, bu, pasdır, ləkədir, alaqdır, taundur, xəstəlikdir, ölümdür" (C. Bruno. Səbəb, başlanğıc və vahid haqqında. (Дж. Бруно. О причине, начале и едином. Перевод М. Дынника. - В кн.: Дж. Бруно. Диалоги. - М., 1949. - С. 251)). Bu, müasir gündəlik şüurda Renessansın yüksəldilməsinin və, uyğun olaraq, Orta əsrlərin alçaldılmasının problematik olduğunu xatırlanması kimi çıxış edə bilər. İnsanlar dəniz əjdahasını vikinqlər zamanında deyil, Reformasiya zamanında (XVI əsr) görürdülər!*

Biz Renessansla bağlı, sadəcə olaraq, dəyərlərin yenidən nəzərdən keçirilməsi və əxlaqçılıq toruna düşməməliyik. Onun intellektual «tutqunluğu» yeni olan nəyisə tapmaq cəhdi idi. Bu isə müəyyən vaxt tələb edirdi.

XVII əsr ərzində eksperimental elmlərin formalaşması başladı. Bu kontekstdə Renessansın intellektual «tutqunluğu» keçid fazası oldu. Bu faza intellektual həyatın yeni başlanğıcı üçün zəruri idi. Demokritin atom nəzəriyyəsi kimi yunan təlimlərinə yönələn marağın təzələnməsi isə xüsusən məhsuldar oldu. Təbiət boş məkanda hərəkət edən kiçik maddi hissəciklərdən təşkil olunmuşdur. Platonun və pifaqorçuların riyaziyyat fəlsəfəsi müstəsna dərəcədə mühüm əhəmiyyət kəsb etdi. Riyaziyyat bütün təbiət hadisələrinin açarıdır. İndi biz riyazi dildən (düsturlar, nəticələr, modellər) və bizə klassik mexanikadan məlum olan kəmiyyət anlayışlarından (kütlə, qüvvə, təcil və sairə) istifadə edən elmə malikik. Bu elm nə xalis deduktiv, nə xalis induktiv deyildir, o, hipotetik-deduktivdir.

Riyaziyyatda və məntiqdə biz bəzi müqəddimələrin (aksiomların) və deduksiyanın müəyyən qaydalarının köməyi ilə uyğun müddəalara (teoremlərə) gəlib çıxırıq. Biz bu arqumentasiya üsulunu deduksiya adlandırırıq (Evklid). Deduksiyanın əksliyi induksiyaadır. Bu, müəyyən növdən olan sonlu sayda müddələrin ümumiləşdirilməsinə əsaslanan və bu ümumiləşdirməni həmin növün bütün hallarına aid edən arqumentasiya üsuludur. Məsələn, son on il ərzində, şəhər zooparkına baş çəkərək, biz qu quşlarını müşahidə

etmişik və onları hər dəfə də ağ rəngdə görmüşük. Bunun nəticəsində də biz ümumiləşdirmə aparmışıq və təsdiq etmişik: "Bütün qu quşları ağdır". Amma bu bizim ixtiyarımız çatandan daha güclü mühakimədir. Axı biz bütün qu quşlarını müşahidə etməmişik. Tamamilə mümkündür ki, zooparkda bizim görmədiyimiz başqa qu quşları da yaşayır. Biz həmçinin qu quşlarını başqa yerlərdə də görməmişik və əlbəttə ki, bizim anadan olduğumuz günə qədər mövcud olan qu quşlarını da müşahidə etməmişik və bizim ölümümüzdən sonra dünyaya gələcək qu quşlarını da biz heç bir zaman görməyəcəyik. Bizim müşahidə etdiyimizlə bizim təsdiq etdiyimiz arasındakı münasibət sonlu ədədlə sonsuzluq arasındakı münasibətə bənzəyir. Ümumiləndirilmiş və induktiv mühakiməni – «Bütün qu quşları ağdır» - biz, əlbəttə ki, yoxlaya bilərik. Bunun üçün həmişə müşahidə aparmalıyıq və qu quşlarını başqa yerlərdə və başqa zamanlarda görənlərdən məlumat toplamalıyıq. Əgər belə alınsa ki, kimsə ağ olmayan qu quşunu həqiqətən də görmüşdür, onda bizim müddəa təkzib olunmuş olur. Lakin nə qədər çoxlu qu quşunun bizim tərəfimizdən müşahidə olunmasından asılı olmayaraq, belə müşahidələrin sayı ilə mümkün müşahidələrin sayı arasındakı münasibət sonlu və sonsuz çoxluqlar arasındakı münasibətə bənzəyəcəkdir. Bu, o deməkdir ki, induktiv mülahizələr təkzib oluna bilər, amma heç bir zaman tamamilə təsdiq oluna bilməz¹⁴⁹.

Metod ətrafında Renessans döyüşü zamanı orta əsr sxolastik fəlsəfəsində (çətin ki, antik fəlsəfədə) bir çox münasibətlərdə hökmran olan deduktiv elmi idealdan xilas olmaq strateji olaraq zəruri oldu. Məsələ ondadır ki, xalis deduksiya yeni biliyə aparıb çıxarmır. Onun köməyi ilə əldə olunan müddəalar onun müqəddimələri qeyri-aşkar bir şəkildə olsa da, özünə ehtiva edir. Deduktiv nəticələr düzgündür, amma yeni biliyə münasibətdə *sterildir*. Lakin İntibah dövründə məhz yeni biliyə can atırdılar. Elə buna görə də, deduktiv metodun tənqidi heç də onun düzgün olmadığına yönəlməmişdi, onun məhsuldar olmadığına yönəlmişdi.

Bu epistemoloji konfliktin görkəmli iştirakçılarından biri olan Frensis Bekon¹⁵⁰ (Francis Bacon, 1561-1626) elmi ideal kimi deduksiyanın əleyhinə çıxış etmişdi. Buna baxmayaraq aşkardır ki,

¹⁴⁹ Bax: Popper, Fəsil 29.

¹⁵⁰ Bir tərəfdən, Frensis Bekon insani xurafata (*idolae mentis*) tənqidi yanaşırdı, digər tərəfdən isə, yeni elm (*novum organon*) haqqında pozitiv təlim inkişaf etdirirdi. Bu halda o, yalnız müşahidələrinin kifayət olmadığını dərk edirdi. Amma, o, təbiətin riyazi olaraq formulə edilmiş qanunlarını deyil, Aristotelin arxasınca gedərək, şeylərin "formasını" (mahiyətini) axtarırdı.

deduksiya Yeni dövr elmində vacib rol oynayır. Prinsipial olaraq yeni olan isə odur ki, deduksiya hipotezlərin dinamik kombinasiyasının, deduktiv nəticələrin və müşahidələrin ayrılmaz tərkib hissəsi oldu. Bu kombinasiya hipotetik-deduktiv metod kimi tanınmışdır.

«Mənim tərəfimdən şəhər zooparkında müşahidə olunan səkkiz qu quşu ağ idi» müddəasını induktiv olaraq ümumiləşdirərək və nəticədə «Bütün qu quşları ağdır» müddəasını əldə edərək, biz yeni bir anlayış daxil etmirik. Burada söhbət ağ qu quşları barədə getməkdə davam edir. Amma əgər biz belə bir hipotez irəli sürsək ki, stolun səthi üzrə hərəkət edən kürələr $F=ma$ (qüvvə kütlə ilə təcilin hasilinə bərabərdir) qanununa tabe olur, onda biz müşahidə səviyyəsinin anlayışlarından - kürələr, stol və i.a. – düsturlarda ifadə olunmuş abstrakt səviyyənin anlayışlarına - qüvvə, kütlə, təcil – keçmiş oluruq. Biz heç bir zaman «qüvvə»ni, «kütlə»ni, «təcil» görməyəcəyik. Onlar müəyyən hipotez əsasında daxil edilən və riyaziyyat dilinin köməyi ilə ifadə edilən anlayışlardır. Başqa sözlə, $F=ma$ tipli düsturu biz induktiv yolla almırıq. Belə bir düsturu biz "ixtira edirik". Nəzərdən keçirilən halda isə bizim onu necə ixtira etdiyimiz bir o qədər də mühüm deyildir.

Hipotezin ifadə olunma prosesi (mümkündür ki, riyazi dildə) induksiya prosesindən fərqlənir. Hipotezin aqlı olub-olmamasını onun yoxlanılması müəyyənləşdirir. Bu hipotezdən çıxış edərək, biz şeylər haqqında müəyyən müddəalar irəli sürürük ki, əgər hipotez düzgündürsə, bu müddəalar özünə yer alır. Sonra biz bu şeylərin doğrudan da özünə yer aldıklarını görməyə çalışırıq. Beləliklə, deduksiya hipotezin yoxlanılma prosesinin tərkib hissəsinə çevrilir¹⁵¹. Elə buna görə də, biz hipotetik-deduktiv metod barədə danışıırıq.

K.s.261 Cədvəl ?

Nəzəriyyə nə qədər çox sayda falsifikasiya səylərinə davam gətiribsə, o bir o qədər də etibarlıdır (baxın. Fəsil 29).

(Mühümdür ki, yuxarıda təqdim olunan tsikl davam etməkdə olan elmi tədqiqatın gedişində özünü yenidən yaratsın).

¹⁵¹ *Вак, хіусусән, К. Понпер. Логика научного исследования - В кн. : К. Понпер. Логика вь рост научного знания. - М., 1983. Popper təsdiq edir ki, falsifikasiya (təzkib) oluna bilməyən nəzəriyyələr elmi deyildir. Beləliklə, Popperə görə, primitiv freydizm və primitiv marksizm elmi nəzəriyyələr deyillər. Nəzəriyyə nə qədər çox və nə qədər müxtəlif falsifikasiya cəhdlərinə davam gətirə bilirsə, o, bir o qədər də etibarlıdır.*

Əgər hipotez əsaslandırılmışsa («kifayət qədər yaxşı»nın nə demək olduğu haqqında hakim təsəvvürlərdən çıxış edərək) və əgər yoxlama onu təkzib etmirsə, onda hipotez bizə yeni biliyi verə bilən nəzəriyyə kimi nəzərdən keçirilə bilər.

Bu bilik 100% müəyyən deyildir, belə ki, məntiqi olaraq mümkündür ki, sonrakı müşahidələr nəzəriyyəni təkzib edə bilsin. Praktikada hipotetik-deduktiv tədqiqat irəli sürülən hipotezlər, onlardan çıxarılan nəticələr, müşahidələr və nəticələrin müşahidələr əsasında yoxlanılması arasında keçidlərin fasiləsiz olaraq genişləndiyi tsikldir.

Belə ki, hipotezin yoxlanılması çox vaxt xüsusi şəraiti (tam dəyirmi kürələri, mükəmməl dərəcədə üfqi olan stolu, havanın hərəkətinin yoxluğunu və i.a.) tələb edir ki, bunun da yaradılmasını biz eksperiment adlandırırıq. Bu halda güman olunur ki, əsl yoxlama sistematikdir və hipotezi zəiflədə bilən müşahidələrə aparıb çıxarır.

Hipotetik-deduktiv metodun köməyi ilə biz təbii proseslərin gedişini qabaqcadan söyləyə bilirik və müəyyən şərtlər daxilində öz nəzarətimiz altında saxlaya bilirik. Burada biz nəzəriyyənin və praktik marağın müəyyən uyğunluğuna malik oluruq. Bilik - qüvvədir (F.Bekon). Hipotetik-deduktiv metoda əsaslanan bilik bizə həm təbii hadisələrin anlamını, həm də onlar üzərində nəzarət etmə imkanını verir.

Beləliklə, biz qısaca olaraq üç metodu (deduksiyanı, induksiyanı və hipotetik-deduktiv metodu) nəzərdən keçirdik və qeyd etdik ki, son Renessans dövründə hər şeydən öncə deduksiyanın və induksiyanın fərqi vurğulanırdı. Bütövlükdə yeni elm hipotetik-deduktiv metoda əsaslanmış kimi başa düşülməyə başladı. Metod problemi təbiətşünaslıq tərəfindən belə görünür. Amma Reformasiya dövründə mətnlərin təhlili yenə də mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə başladı və deməli, başqa bir metod tələb olundu. Protestantlar Bibliyaya qayıtmağa çalışırdılar. Lakin Bibliya əslində nə deyir? Onun yazılmasından sonra bir çox yüzilliklər gəlib keçmişdir və Reformasiya dövrünün insanları antik yəhudi ənənələri çərçivəsində deyilənləri adekvat olaraq anlaya bilərlərmi? Yuxarıda xatırlanan üç metoddan heç biri Bibliyanın anlaşılması üçün effektiv deyildi. Başqa mədəniyyətdən olan mətnlərin anlaşılma problemi texnoloji mənada nəzarət problemi deyildir, o anlamın üfüqlərinə nüfuz etmə problemi ki, bu mətnlərin müəllifi onu onun çərçivələri daxilində yaratmışdır. Buna görə də, interpretativ metod, hermenevtika, Reformasiya epoxasında yeni aktualıq qazanır, baxmayaraq ki, hermenevtika da fəlsəfə qədər qədimdir.

XVII əsrdə klassik mexanikanın anlayışları bəzi filosofları heyran etmişdi, başqalarını isə bu metod dustaq etdi. Lakin axırıncılar bu metod haqqında müxtəlif fikirdə olublar. Britan empirikləri (Lokk, Berkli, Hyum) fikirləşiblər ki, yeni və mühüm olan cəhət onun empirik və tənqidi ruhundadır. Onlar təcrübəyə əsaslanan idrakın tənqidinin mühüm olduğunu vurğulayırdılar. Klassik rasionalistlər (Dekart, Spinoza, Leybnits) belə hesab edirdilər ki, bu metodun riyazi və deduktiv xarakteri mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Onlar, onun deduktiv təbiətinə istinad edirdilər. Biz XVII-XVIII əsrlərin bu iki əsas fəlsəfi cərəyanına hələ qayıdacağıq və onların Kantın transsendental fəlsəfəsinin yaranmasına qədərki inkişafını da izləyəcəyik.

Biz qeyd etdik ki, Renessans epoxası həddindən artıq ziddiyyətli idi. Antik yunan fəlsəfəsinin yenidən kəşfi Renessansın yaxşı nəzəriyyələrlə silahlanmasında öz rolunu oynadı. Amma biliklərin tətbiqinə olan maraq haradan yarandı?

Cavabın əsas hissəsini cızmadan öncə bu oyanmış praktik marağın bəzi konkret nəticələrini xatırlamağa dəyər: barıtın ixtirası (XIV əsr), kitab çapı sənəti (XV əsr), böyük coğrafi kəşflər (XV-XVIII əsrlər). Biz eləcə də xatırlayırıq ki, yeni təbiətşünaslığı mümkün edən amillərdən biri olan praktik maraq feodal iqtisadiyyatından ilkin kapitalist iqtisadiyyatına keçid dövründə yarandı.

Ümumiyyətlə desək, feodal sinfi ətraf mühit üzərində hökmranlıqda və onun istifadəsində bilavasitə olaraq maraqlı deyildilər. Lakin yaranan milli dövlətlərdə krallar, dövlət şuraları və hər şeydən öncə güclənməkdə olan dövlətlərin üçüncü silki təbiət üzərində hökmranlıq əldə etməyə kömək edən metodların yaradılmasında maraqlı idilər. Buraya odu silahların istehsal üsulları (coğrafi kəşflərdən sonra mümkün olan müstəmləkəçilik üçün), hipotetik-deduktiv metod və inkişaf etməkdə olan sənaye üçün (məsələn, mədən işləri üçün) ondan çıxan texnoloji nəticələr aiddir¹⁵². Hipotetik-deduktiv elmin yaranması xalis intellektual hadisə idi. Lakin hətta, onun praktik yönümlü olması nəzərdə tutularsa belə, bu, heç də o demək deyildir ki, Renessansın ayrı-ayrı aimpləri yalnız praktik maraqları əldə rəhbər tuturdular. Elmə bir kollektiv fəaliyyət forması olaraq təsir edən sosial faktorlar haqqında danışmaq daha düzgün olardı.

¹⁵² Buna nümunə olaraq Danimarkada IY Kristianın dövründə sənayenin təşəkkülü və həmçinin III Fridrix və Kopenhagenin üçüncü silkinin aməkdaşlığı göstərilə bilər.

İnduktiv metodun müdafiəçisi olan F.Bekon həm bizə təbiət üzərində hakimiyyət və ya bilən yeni elm (Novum Organon = yeni vasitə) haqqında, həm də elmin köməyi ilə yerdə bir behişt ola bilən yeni cəmiyyət (Novo Atlantis) haqqında yazırdı. Bekon təbiət üzərində texnoloji hökmranlıq arzusunu ifadə edir. Məhz bu texnoloji rasionallıq yeni cəmiyyətə aparıb çıxarmalıdır. Başqa sözlə, metodoloji və siyasi problemlər bir-biri ilə sıx əlaqədə nəzərdən keçirilirdi. Məhz elm təbiət üzərində o hökmranlığın vasitəsi olacaq və xoşbəxt cəmiyyətin qurulması üçün müqəddəm şərtləri yaradacaqdır. Bu gün aydın olur ki, Bekonun proqnozları əsasən özünü doğruldur. Hipotetik-deduktiv elm insan həyatının yaxşılaşdırılmasını mümkün etmişdir və müstəqil insan şəxsiyyətinin formalaşması prosesində də müəyyən rol oynayır¹⁵³.

Bekon özü, Aristotel və orta əsr mütəfəkkirləri arasındakı fərqi göstərmişdir. Aristotel düşünürdü ki, xoşbəxt cəmiyyətin hər şeydən öncə, yaxşı praksisə ehtiyacı vardır. Orta əsr mütəfəkkirləri cənnəti o dünyaya yerləşdirir, bu dünyanı isə bu və ya digər dərəcədə dəyişməz hesab edirdilər. Bekon ideal dövlətin Platonsayağı statistik utopiyasına əks olan utopiyanı, progressiv tarixi inkişafda olan dövlətin siyasi utopiyasını yaratdı. Qeyd edək ki, burada söhbət dünyəvi inkişafdan gedir, o inkişafdan ki, onun gedişində cəmiyyət dəyişilməlidir və onun məqsədi tarixin daxilindədir, ondan kənarında deyildir. Başqa sözlə, tərəqqiyə olan müasir inam burada formalaşmağa başladı. Tarixi hərəkətə gətirən qüvvə xilasin ilahi tarixi deyil, insanın təbiətdən istifadə etmək və onun üzərində hökmranlıq etmək qabiliyyəti oldu. Tarix irəliyə doğru hərəkət edir və insan tərəfindən hərəkət etdirilir.

Bekon eləcə də pedaqogika ilə də məşğul olmuşdur, o mənada məşğul olmuşdur ki, o, öz ardıcıllarının daha həqiqi biliklərə, daha zəkali təsəvvürlərə doğru fəaliyyətində onlara kömək etmək istəyirdi. O, göstərirdi ki, fikirlər və təsəvvürlər necə də asanlıqla təhrif oluna və fanatizm formasına çevrilə bilər. O, insani xurafatın dörd tipini (dörd idol) ayırır. Birincilər – tayfanın idollarıdır (idola tribus). Bunlar insan təbiətinə köklənən qeyri-düzgün təsəvvürlərdir. Onlara nümunə olaraq arzu olunanın gerçəklik kimi qəbul olunması meyl, abstraksiyaların real bir şey kimi nəzərdən keçirilməsi, qavranılan şeylərin əslində necə olmalarını dəqiq öyrənməsinə əsaslanmayan bilavasitə təcrübəyə etibar etmə göstərilə bilər. İkincilər – fərdin

¹⁵³ Bu, təkcə daha çox şey yaratmaq (körpülər və kosmik stansiyalar qurmaq) qabiliyyətinə gətirib çıxarmadı. Yeni dövr insanını daha avtonom, daha açıq, özünü və təbiətə münasibətdə daha azad edən amillər içərisində elm heç də ən sonuncusu olmadı.

idollarıdır (idola specus), necə deyərlər, hər bir insana xas olan unikal xarakterə, tərbiyəyə və mühitə köklənən qeyri-düzgün təsəvvürlərdir. Üçüncülər – meydan idollarıdır (idola fori), dildən istifadə ucbatından yaranan təhriflərdir. Biz «tale», «ilk təkanverici» tipli terminlərdən istifadə edirik və düşünürük ki, onlar nəsə reallığı ifadə edən aydın anlayışlardır. Dördüncülər - teatr idollarıdır (idopla theatri), onlar fəlsəfi ənənənin bizə təlqin etdiyi yanlış təsəvvürlərdir. Beləliklə, Bekon insanların nadanlığa və xurafata qarşı mübarizəsində maariflənmənin bütöv proqramını təklif etmişdir. Burada onun təfəkkür tərzı Maarifçilik dövrünü (XYIII əsr) qabaqlayır.

Kopernik və Kepler

Eksperimental riyazi təbiətşünaslığın yaranmasının müzakirəsi zamanı biz klassik mexanikanı xatırlamışdıq. Lakin insanın özünü anlamasına ən çox təsir edən elmi çevriliş o zaman astronomiyanın dünyanın geosentrik sistemindən heliosentrik sistemə keçidi oldu. Astronomiya, ciddi deyilsə, eksperimentə deyil, sistematik müşahidələrə və riyazi modelə əsaslanır. Biz kürelərlə və kəfkirlərlə eksperiment etmək iqtidarındayıq, ulduzlarla və planetlərlə isə eksperiment etmək iqtidarında deyilik.

Lakin astronomiyada hipotetik-deduktiv metod da tətbiq olunur və anlayışların köməyi ilə maddi cisimlər və onların hərəkətləri haqqında da danışılır.

Ancaq onun bilavasitə təcrübi əsası eksperiment deyil, müşahidədir. Bununla əlaqədar olaraq təcrübəyə müxtəlif nöqtəy-nəzərlərdən də baxmaq faydalı olacaq.

1) Həyat təcrübəsi haqqında danışarkən biz sistematik müşahidəni və yaxud eksperimentləşdirməni nəzərdə tuturuq, hər bir insan üçün unikal olan formalaşma, tərbiyə və təhsil proseslərini nəzərdə tuturuq. Bütün bu proseslər insanda bilavasitə baş verir və onda yalnız ona məxsus olan spesifik formaları alır. Psixologiyada təcrübənin bu konsepsiyasından uşaqların sosiallaşması haqqında danışılarkən istifadə olunur. Burada biz anlayışların inkişafını və səriştə qazanılmasını nəzərdə tuturuq. Məsələn, uşaq hiyləgərlik etməyə başlayanda, onda həqiqi olanla həqiqi görünən arasında fərq formalaşır. Uşaq bu fərqdən müxtəlif sosial vəziyyətlərdə istifadə etməyi öyrənir (Detallara varmadan deyək ki, həyat təcrübəsinin bu forması başqalarına ötürülə bilməyən nəyisə özündə ehtiva edir. Yalnız belə təcrübəni şəxsən yaşayanlar onu başa düşməyə qadirdirlər. Deməli, belə vəziyyətlərdə yalnız sözlə ifadə edilməsi mümkün olmayan müəyyən «gizli bilik» mövcud olur. Lakin adətən biz belə

təcrübəni tək yaşamırıq, başqaları ilə birlikdə yaşayırıq, o kəslərlə birlikdə yaşayırıq ki, onun anlamını bizimlə bölüşürlər və bir çox hallarda bizi öyrədirlər. Deməli ki, bizim təcrübəmizin belə bir tipi başqaları üçün əlçatmaz deyildir).

2) Elmdə təcrübə sistemətik təcrübələr formasında təqdim olunur. Ayrı-ayrı anlayışlara əsaslanaraq alimlər müəyyən tip hadisələri müşahidə edir və qeydə alırlar. İdarəetmə forması anlayışından çıxış edərək, biz, məsələn, yunan şəhər dövlətlərini müşahidə edirik və nəticəni bu mövzu ilə maraqlananlar üçün aydın olan formada qeyd edirik (Aristotel). Yaxud biz Qalappaqos arxipelaqının adalarında olan quşların və sürünənlərin anatomik xüsusiyyətlərini müşahidə edirik (Darvin). Biz sadəcə “görmürük”, biz “müəyyən anlayışlar içərisindən baxırıq”. Biz hər şeyi görməyə istiqamətlənməmişik, lakin seçilmiş tədqiqat sahəsinin sərhədləri daxilində müəyyən xüsusiyyətləri görməyə cəhd göstəririk. Biz bu mənada nəticəni təsvir edirik ki, başqaları üçün aydın olsun və onlar tərəfindən yoxlanıla bilsin. Təcrübənin belə forması intersubektiv nəzarətə məruz qala bilər. Belə təcrübə əsasında biz yeni müşahidələrlə zəiflənilə yaxud gücləndirilə bilən hipotezlər formalaşdırmağa qadirik. Başqa sözlə, bu halda biz hipotetik-deduktiv metodun köməkliyi ilə tədqiqat apara bilirik.

3) Bəzi hallarda biz elmi təcrübənin keçirilmə şərtlərinə təsir edə bilirik. Məsələn, biz sərbəst düşən obyektlərin müşahidəsi ilə məşğul olmasaq da, müəyyən obyektlərin bizim tərəfimizdən seçilmiş yüksəklikdən düşməsi ilə bağlı bir sıra sınaqlar keçirə bilirik. Bu zaman biz yeni sınaqları bizə lazım olan qədər keçirə bilirik. Burada bizim hipotezlərimizi yoxlamaq üçün uzaq adalara səyahət təşkil etmək lazım deyildir. Biz hansı faktoru daimi, hansı faktoru dəyişkən etmək istədiyimizi aydınlaşdırı bilərik. Beləcə biz düşən cismin çəkisini və həcmi, yaxud eyni cismin düşmə hündürlüyünü sistemətik olaraq dəyişə bilərik. Qısaca desək, indi biz fizikadan başlamış psixologiyaya qədər geniş sahələrdə eksperiment edə bilirik. O ki, qaldı astronomiyaya, bizim onda eksperiment aparmaq imkanlarımız, əlbəttə, müxtəlif müşahidə vasitələrini seçməkdə məhduddur, eləcə də biz Günəş, Yer və göy cisimləri kimi öyrənilən bir sıra digər obyektlərdə eksperiment aparmağa qadir deyilik.

Bütün elmlər təcrübədən sistemətik müşahidələr (2) mənasında istifadə edir, lakin onlardan yalnız bəziləri tədqiq olunan obyektlərdə (3) eksperiment aparmağa qadirdir. Belə demək olar ki, istənilən elmi fəaliyyət insanın formalaşması və sosiallaşması (1) üçün alimlərin təhsilə əsaslanan razılaşdırılmış əməlləri hesab olunur. Elmin öyrənilməsi yalnız bəzi faktlar haqqında bilik əldə etmək demək deyil,

həm də bu faktların necə əldə olunması haqqında bilik deməkdir. Bütün bunlar təfəkkürün və əməli fəaliyyətin müəyyən üsullarına malik olmaq deməkdir.

XVI əsrin astronomiyasında dünyanın elmi mənzərəsi ilə bağlı döyüş bu qeyd-şərtlər əsasında aydınlaşdırıla bilər. Bu hadisələr yaxşı məlumdur, buna görə də, onlarda yalnız əsas olanı xatırlayaq.

Nikolay Kopernik (Nikolas Copernicus, 1473-1543) mərkəzində Günəş olan planet sisteminin astronomik modelini təklif edir. Bu heliosentrik sistem Ptolemeyə gedib çıxan və kilsə tərəfindən qəbul olunan geosentrik sistemə zidd idi. Yeri gəlmişkən yada salaq ki, yunan astronomu Samoslu Aristarx heç vaxt heliosentrik model təklif etməyib (Aristarchus, b.e.ə. təxminən 310-230-cü illər). Lakin məhz Kopernik modeli Reformasiya və Renessans epoxasında Aristotel ənənələrinin və kilsənin avtoritetinin qırılmasına gətirib çıxarmışdır. Kopernik, əlbəttə ki, buna səy etmirdi. O, yalnız *Göy qübbəsinin fırlanması haqqında* (De revolutionibus orbium coelestium) adlı əsərini dostlarını təkidi ilə həyatının sonunda nəşr etdirmişdir. Lakin məhz Kopernik təlimi intellektual diskussiya yaratdı.

Heliosentrik sistem yalnız kilsə və Aristotel-Ptolemey ənənələri üçün inqilab deyildi. O, bizim bilavasitə həyat təcrübəmizə qarşı inqilab idi. Kopernik bizə bizim mərkəzində yerləşdiyimiz təcrübədən uzaqlaşmaq və dünyaya tamamilə başqa mövqedən baxmaq imkanını verdi. Kopernik təlimi dünyanı və bizim özümüzü tamamilə yeni rəqəsdə görmək qabiliyyətini tələb edirdi. İnsan bir subyekt olaraq özünə və ətraf aləmə əvvəlki nöqtəyi-nəzərlərdən tamamilə fərqli olan nöqtəyi-nəzərdən baxmalıdır.

Bu refleksiv distantlaşma və perspektivə bu «müraciət» Kopernik inqilabı adlanır. Kant bu vəziyyətdən insan idrakinin yenidən əsaslandırılması üçün istifadə etdi. Digərləri üçün isə bu vəziyyət insan zəkasına olan inamı sarsıtdı. Əvvəllər insanlar dünyanı mərkəzində özlərinin yerləşdikləri subyektiv perspektivlərdən çıxış edərək təsəvvür edirdilər. İndi isə insan bu yalan təkəbbürdən imtina etməli oldu və özünə bu dünya meydanında bir qum dənəciyi kimi baxmağa başladı. Bu imtina Darwinin təkamül nəzəriyyəsi və Freyding şüursuzluq təlimi ilə birlikdə insan aqlının və inamın əsl (həqiqi) qiymətini verdi. Buna uyğun mühakimələr insanın və insan aqlının kainatdakı imtiyazlı yerinin ənənəvi tənqidi üçün nümunədir. (Əlbəttə, bu zaman nəzərdə tutulur ki, bu cür tənqidlə çıxış edən şəxs belə bir pessimizm üçün tutarlı dəlilə malik olmalıdır.)

Beləcə, sistematik müşahidələrə və riyazi modellərə əsaslanan astronomik nəzəriyyə əsrlərlə müqəddəsləşdirilmiş həyat təcrübəsini şübhə altına qoydu. Nəticədə insan onun nöqtəyi-nəzərlərini özünə

doğru yönəldən böhranı yaşadı. Təcrübənin müxtəlif tipləri haqqında yuxarıda deyilənləri nəzərə alaraq qeyd edək ki, elmi eksperimentə əsaslanan yeni nəzəriyyələr (2-ci tip) bizim həyat təcrübəmizə dəyişdirici təsir (1-ci tip) göstərdi. Başqa sözlə, insanın özünə olan baxışlarında «emliləşmə» baş verdi.

Lakin insanın özünə baxışlarında bu dəyişiklik ikili xarakter daşıyırdı. O, yalnız insanın kosmik rəqəsinin özünəməxsus bir şəkildə alçalmasına gətirib çıxarmırdı, həm də onun tərəfindən yeni müsbət özünüdərkə əldə olunmasına gətirib çıxarırdı. Dünyanın yeni mənzərəsi Göy qübbəsinin mükəmməlliyi haqqında və onun kainatın insan tərəfindən məskunlaşan tərkib hissəsi üzərində üstünlüyü barədə təsəvvürü darmadağın etdi. Bundan da daha çox deyərsə, kainatın tədqiqində təzadən həyata keçirilmiş tərəqqi bir sıra yeni, müsbət özünüdərk imkanlarını özündə ehtiva edirdi. Tərəqqiyə dünyəvi və elmi olaraq əsaslandırılmış, maarifçiliyi və sonrakı dövrü səciyyələndirən inamın kökləri məhz buradadır. Bu inamda, əlbəttə ki, iddia çoxdur, amma burada insanın özü barədə mənfi təsəvvür müəyyənliklə yoxdur.

Yeni dövrün başlanğıcının bir çox görkəmli xadimləri kimi, ***Johann Kepler*** (Johannes Kepler, 1571-1630) həm yeninin və həm də köhnənin təsiri altındadır. O, göy qübbəsinin keyfiyyət etibarını ilə yerdən fərqli olması barədə təsəvvürü təkzib edir və planetlərin hərəkətinin mexaniki izahını axtarır. Lakin Kepler üçün hərəkətin riyazi qanunları metafizik ölçüyə də malik idi. Riyaziyyatın və metafizikanın bu qarışığı onun pifaqorçulara gedib çıxan köhnə ənənəsi ilə əlaqəsi olduğunu göstərir. Amma bütövlükdə onun kainatda yüksəkdən alçağa doğru hər bir şeyin mexaniki izahına olan marağı yeni təbii elmlərin əsaslarının qoyulmasına yardım etdi.

Tix Brahe (Tycho Brahe, 1546-1601) tərəfindən edilmiş müşahidələrin köməyi ilə, Kepler Kopernikin modelini dəqiqləşdirdi. Orbitlər, ətrafında planetlərin daimi sürətlə hərəkət etdikləri çevrə deyillər, onlar ellipslərdir ki, bu ellipslərin mərkəzi fokusunda Günəş yerləşir. Planet ellips üzrə Günəşdən olan məsafəsindən asılı olaraq dəyişkən sürətlə hərəkət edir. Bu əsasda da Kepler Kopernikin modelini əhəmiyyətli dərəcədə sadələşdirdi və planetlərin orbitlər üzrə yerdəyişmə qanunlarını formulə etdi.

Təbii ki, belə bir məsələ yarandı ki, bu modellərdən hansı gerçəkliyə daha yaxşı uyğun gəlir. Heliosentrik model yalnız "daha qənaətli" (daha sadə) deyil, həm də həmçinin də həqiqi deyilmi? Nəticədə heliosentrizmin kilsə ilə konfliktli kəskinləşdi. Sonradan, Nyutonun ümumdünya cazibə nəzəriyyəsi izah etdi ki, planetlər nə üçün elliptik orbitlər üzrə dəyişkən sürətlə hərəkət edirlər, dünyanın

heliosentrik sisteminin xeyrinə olan arqumentlər gücləndi. Kopernikin və Keplerin modelləri təbiətşünaslığın başqa fundamental nəzəriyyələri tərəfdən tutarlı dəlil əldə etdi. **K.s.269**

Keplerin qanunlarında deyilir:

1. *Hər bir planet ellips üzrə hərəkət edir, bu ellipsin fokuslarından birində isə Günəş dayanır.*

2. *Hər bir planet Günəşin mərkəzindən keçən müstəvi üzrə hərəkət edir, özü də Günəşi və planeti birləşdirən radius-vektor zamanın bərabər vahidlərində bərabər sahələrin təsvirini cızır.*

3. *Planetlərin Günəş ətrafında dövr etmə zamanının kvadratı onların böyük yarımoxlarının kubları nisbəti kimidir¹⁵⁴.*

Qaliley və Nyuton

Riyazi-eksperimental elmin böyük nümayəndələri olaraq Qalileo Qaliley (Galileo Galilei, 1564-1642) və İsaak Nyuton (Isaac Newton, 1643-1727) çıxış edirlər. Onların əsərlərində Aristotel ənənələri ilə ziddiyyət təşkil edən yeni fizika doğuldu. Biz artıq maddi hissəcik, mexaniki səbəbiyyət izahı və hipotetik-deduktiv metod barədə danışmışıq, bunlar yeni, riyazi olaraq formulə olunmuş təbiətşünaslığın tərkib hissələri idi. Elə buna görə də, onlar haqqında qısaca bəhs edək.

Nyutondan iki nəsil qabaq yaşayan Qaliley əsas elmi anlayışların və izah üsulların Aristotelsayağı şərhinin əleyhinə mübarizədə mərkəzi fiqur idi. O, onları yalnız fəlsəfi səviyyədə deyil, həm də elmi tədqiqatları yeni qaydada apararaq təkzib etdi. Qalileyin sərbəst düşən cisimlərlə bağlı eksperimentləri yaxşı məlumdur, bu eksperimentlər hərəkətin Aristotel fizikası tərəfindən verilən analoji qanunlardan fərqli qanunların formulə edilməsi üçün əsas rolunu oynadı. Onun həmçinin Kopernik sistemini dəstəkləməsi və buna inkvizisiyanın reaksiyası və bu inkvizisiyanın təzyiqi altında Qalileyin öz elmi əqidələrindən imtina etməyə məcbur olması da məlumdur.

Doğrudur ki, sonradan Qaliley tərəfindən eksperimental metodlardan istifadə edilməsi barədə şübhələr də ifadə olunmuşdur. Öz hipotezlərinin obyektiv yoxlanılması üçün o, həqiqətən də eksperimental nəticələrdən istifadə etmişdimi və ya daha doğru deyilsə, onlar onun tərəfindən nəzəri səviyyədə artıq edilmiş

¹⁵⁴ *Вахн. Кеплера законы. - В кн. Физический энциклопедический словарь. М., 1983. - С. 280.*

nəticələrin illüstrasiyasını idi? (Bəzən hətta belə bir fikir də söylənilir ki, Qaliley öz müşahidələrinin qeydlərini qəsdən təhrif edirdi). Amma orada nə olursa olsun, Qalileyi ona görə dəyərləndirmək lazımdır ki, o, yeni fiziki anlayışların və tədqiqat metodlarının işlənilib hazırlanmasının pioneri idi.

Yeni eksperimental metodları və mexaniki anlayışları işləyib hazırlayaraq, Qaliley riyaziyyata böyük əhəmiyyət verirdi, onu "təbiətin kitabı" hesab edirdi. "Fəlsəfə bizim gözlərimiz qarşısında açılan nəhəng kitabda yazılmışdır. Biz onu yalnız o zaman oxuya bilərik ki, onun dilini öyrənək və onun yazıldığı işarələri mənimsəyək. O, riyazi dildə yazılmışdır, onun hərfləri isə üçbucaqlar, dairələr və digər həndəsi fiqurlardır. İnsan onlarsız bu kitabın hətta yeganə sözünü belə anlamaq iqtidarında deyildir".

Kiçik torpaq sahibinin ailəsində anadan olan ser İsaak Nyuton Kembric universitetinin riyaziyyat professoru və Kral cəmiyyətinin prezidenti oldu. O, həm fizikanın, həm də ümumi intellektual tarixin müstəsna dərəcədə görkəmli fiquru idi. Onun əsas əsəri olan *Natural fəlsəfənin riyazi prinsipləri* (Philosophiae naturalis principia mathematica) 1687-ci ildə çap olunmuşdu.

Məlum olduğu kimi, Nyuton hərəkətin üç qanununu və ümumdünya cazibə qanununu formulə etmiş, sonsuz kiçilənlərin hesablanması nəzəriyyəsini (Leybnitslə eyni zamanda, amma ondan asılı olmayaraq) və təbii işığın rəng tərkibi nəzəriyyəsini yaratmışdır. Onun fiziki nəzəriyyələri həm astronomiyadakı (planetlərin hərəkəti haqqında Kepler qanunları), həm də mexanikadakı (Qalileyin sərbəst düşmə qanunu) əvvəlki nəzəriyyələri əsaslandırmışdır. Nyuton fizikası təbiətin hipotetik-deduktiv metod əsasında tədqiqədir, burada həlledici rol eksperimentə məxsusdur. Burada riyazi formada ifadə olunmuş maddi hissəcik, boş məkan, məsafədən təsir göstərən mexaniki qüvvə (səbəb) anlayışlarından istifadə olunur. Məsafədən təsir ideyası adi təsəvvürdən fərqlənir, bu adi təsəvvürü isə başqaları ilə yanaşı, Dekartda da tapmaq olar (Nyuton gəncliyində onu diqqətlə öyrənmişdir).

Nyutonun birinci qanunu: Hər bir cisim özünün sükunət və ya bərabərsürətli və düzxətli hərəkət vəziyyətində o vaxta qədər qalmaqda davam edir ki, ona, bu vəziyyəti dəyişmək üçün kənardan qüvvə tətbiq edilməsin.

Nyutonun ikinci qanunu: Hərəkət miqdarının dəyişməsi hərəkətverici qüvvə ilə düz mütənəsibdir və hərəkət bu qüvvənin təsir göstərdiyi düz xətt istiqamətində baş verir.

Nyutonun üçüncü qanunu: Təsirə qarşı həmişə ona bərabər olan əks təsir durur, başqa cür deyilsə - iki cismin bir-biri ilə qarşılıqlı təsiri öz aralarında bərabərdir və əks tərəflərə yönəlmişdir¹⁵⁵.

Nyutonun ümumdünya cazibə qanunu: İki cisim onların kütlələri ilə düz mütənəşib və arasındakı məsafənin kvadratı ilə tərs mütənəşib qüvvə ilə bir-birini cəzb edirlər.

Fizikadan başqa, Nyuton teoloji məsələlərlə də maraqlanmış və teologiyaya dair iri həcmli traktatlar yazmışdır. O, bir maddənin başqasına çevrilməsinə nail olmaq üçün əl-kimya ilə də məşğul olmuşdu. Lakin onun kimya sahəsindəki axtarışları riyaziyyat və fizika üzrə tədqiqatlarına nisbətən daha az məhsuldar olmuşdu.

Deyənlərlə bağlı aşağıdakıları qeyd edək. Nyutonun simasında fizika elmin ənənə və mövhumat üzərində triumfunu nümayiş etdirdi, Nyutonun özü isə Maarifçilik dövrünün əsas sələfi oldu. Fizikanın meydana çıxması həm dünyanın mexaniki mənzərəsinin formalaşması, həm də rasionalistik və empirik mövqenin yaradılması planında fəlsəfəyə borclu idi. Öz növbəsində, Nyuton fəlsəfənin inkişafına yeni impuls verdi. Bu, xüsusən Kantın nümunəsində görünür, Kant yeni fizikanı epistemoloji olaraq əsaslandırmağa çalışmışdır. Kanta görə, məkan və zaman anlayışları bizim hadisələri dərk etmə üsulumuzun dəyişməz xüsusiyyətlərinə köklənmişdir. Bundan başqa, Kant güman etmişdir ki, o, həmçinin də səbəb kateqoriyasının bizim idrakımızın zəruri forması olduğunu göstərmişdir. Bununla da, yeni elm bizə belə bir skeptisizm əleyhinə arqumentlər verir ki, biz əmin ola bilmərik ki, eyni səbəb özünün hər bir gəlişində həmin nəticələrə gətirib çıxarır. Axı bu skeptik müddə təbiətin müəyyən daimiliyini nəzərdə tutan eksperimental metodun əsasını sarsıtmış kimi görünür.

Yeni fizikanın başlıca banisi olan Nyuton insani təfəkkürün qüdrətinin simvoludur. Elm ondan başlayaraq tərəqqi ideyası ilə bağlı oldu. Bekonun bilik haqqında bir qüvvə, və deməli, çiçəklənmə və tərəqqi mənbəyi kimi ideyası reallaşma vasitəsini kəsb etdi. Həqiqət məsələlərində ali avtoritet teologiya deyil, elm oldu və elm təbii proseslər üzərində daimi, dünyəvi qüvvəyə çevrildi. Fəlsəfə və din elmə münasibətdə öz yerini axtarmağa məcbur oldular. Yaranmasında Nyutonun son dərəcə mühüm rol oynadığı riyazi və eksperimental təbiətşünaslığın sosial və intellektual əhəmiyyəti elə bundadır. Amma bu əhəmiyyət özünün ən tam təzahürünü XVIII əsrdə tapdı.

¹⁵⁵ И. Ньютон. Математические начала натуральной философии. Перевод с латинского и комментарии А. Крылова. - М., 1989. - С. 39-41.

Bioloji elmlər

Biz gördük ki, yeni astronomiya və yeni fizika hakim fəlsəfi və teoloji təsəvvürlərə və mənafelərə necə zidd oldu və əvvəlki elmi ənənə ilə daxili konfliktdən necə yarandı. Bu konflikt eyni zamanda həm nəzəri səviyyəni, həm də institusional səviyyəni əhatə edirdi, çünki həm teoloji baxışlara, həm də kilsənin siyasi reallığına toxunurdu. Əgər son Orta əsrlərin universitet ənənəsini nəzərdən keçirsək, orada məhz teologiya, hüquq və təbabət ali təhsilin məzmununu təşkil edirdi, onların öyrənilməsi isə elmi ixtisasa yol açırdı. Yeni dövrə keçid zamanı bu fənlərdə daxili transformasiya baş vermiş və daxili konfliktlər yaranmışdı. Teologiyada nominalistik konsepsiyalara (bilavasitə Lüterə və vasitəli olaraq isə Okkama) gedib çıxan reformator cərəyanları yaranmışdı. Hüquqşünaslıqda mövcud hüquqi institutların daha dünyəvi bir qaydada əsaslandırılması üçün axtarışlar başlamışdı, öncə Altuzinin və Qrotsinin müqavilə nəzəriyyəsinin və təbii hüquq nəzəriyyəsinin, sonra Hobbsun və Lokkun nəzəriyyələrini və nəhayət, Maarifçilik ideyalarının, insan hüquqları barədə Şimali Amerika və Fransız deklarasiyalarının köməyi ilə. Təbabətdə, digər amillərlə yanaşı, müasir elmi təsəvvürlərə keçid baş vermişdir. Harveyin (William Harvey, 1578-1657) qan dövrəni haqqında XVII əsrin birinci yarısında meydana çıxan nəzəriyyəsi buna nümunə ola bilər. Təbabəti çıxış nöqtəsi olaraq qəbul etməklə, bioloji elmlərin inkişafını qısaca olaraq nəzərdən keçirək.

Öncə qeyd etmək lazımdır ki, o dövrün hər üç ali universitet fənni - teologiya, hüquq və təbabət – normativ, hermenevtik fənlər idilər. Teologiya Müqəddəs Yazını, hüquqşünaslıq - hüquqi qanunları və hüquqi hadisələri, təbabət isə – xəstəlikləri şərh edirdi. Teologiya üçün normativ olan vəhy idi, hüquqşünaslıq üçün - təbii qanun və qüvvədə olan hüquq, təbabət üçün isə – sağlam həyat ideyası idi.

Dünyanın mexaniki mənzərəsinin təsiri altında olan təbabət, son nəticədə, mexaniki izahların axtarışına girişdi. Nəticədə, bioloji hadisələrin Aristotelsayağı anlamı ilə elmin yeni, Qaliley-Nyutonsayağı ideali arasında konflikt yarandı.

Parasels (Paracelsus, 1493-1541), əsasən Hippokratın və Qalenin adları ilə bağlı olan Aristotel ənənələri çərçivəsində qalır. Xəstəlik onlar tərəfindən bədənin əsas elementləri arasında müvazinətin pozulması kimi nəzərdən keçirilmişdir. Amma Parasels üçün əsas elementlər duz, kükürd və civə idi ki, bu da, onun müasiri olan əl-kimyə ənənələri ilə onun əlaqəsini əks etdirir. Ona xas olan əsaslandırılmamış spekulyasiyaları göstərmək bu gün çətinlik təşkil

etmir. Amma əl-kimya nəzəri və praktik tərəflərə malik idi. Əl-kimyacılar özlərinin laboratoriya fəaliyyətləri ilə kimyanın yaranması üçün şərait yaratdılar. Parasels bir həkim olaraq konkret xəstəlikləri müalicə etmək üçün bitkilərin xüsusi inqrediyentlərini tapmağa çalışmışdır. Bu tədqiqatlarda elmi metodun rüseymləri görünür, baxmayaraq ki, hansı inqrediyentin hansı nəticələrə aparıb çıxarması barədə təsəvvürlər çox vaxt elə bir əsasa malik olmurdu.

Parasels Hippokratın tibbi ənənəsinə o mənada məxsusdur ki, o, tibbi praktikanın və təcrübənin əhəmiyyətini vurğulayıb. Bununla da, o, interpretativ tibbi ənənəyə ziddir, interpretativ tibbi ənənədə həkimlər xəstəliyin müalicəsindən daha çox, onun şərhinə və ya hətta izahına böyük diqqət yetirirdilər. Maraqlıdır ki, o zamanlar təbabət sənəti kifayət qədər pozulmuş sərhədlərə malik idi. Məsələn, cərrahi müdaxilə həkimlər tərəfindən deyil, əsasən dəlillər tərəfindən həyata keçirilirdi.

Təbabətin "elmiləşməsi" yeni fizikanın təsiri altında baş vermişdir (Harvey, XVII əsr) və yeni kimyanın (Lavuazye, Lavoisier, 1743-1794, XVIII əsr) təsiri altında tədricən davam etmişdir. Bu proses xüsusən XIX əsrdə güclənmişdir.

Tərəqqinin şərti insanın anatomiyası və fiziologiyası barədə biliyin yeniləşməsi oldu. Antik anatomik irsdən (Erasistrat, Qerofil) istifadə olunmasına azad giriş üçün meyitlərin yarılmasına qoyulan məhdudiyətlərin aradan qaldırılması zəruri idi. Leonardo da Vinçi (Leonardo da Vinçi, 1452-1519) də həmçinin öz universal dühası ilə meyitlərin yarılmasının köməyi ilə anatomik biliklərin dərinləşməsi sahəsində pionerlərdən biri oldu. Lakin bu sahədə aparıcı rolu Andreas Vezali (Andreas Vesalius, 1514-1564) oynadı. İngilis anatomu Uilyam Harvey bu işi davam etdirdi, bu da ki, qan dövranı sistemində yeni baxışa gətirib çıxardı. Harvey ürək-damar sistemini elə qapalı sistem kimi nəzərdən keçirmişdir ki, ürək burada bir nasos olaraq fəaliyyət göstərir. Belə bir yanaşma qan dövranını mexaniki səbəblə izah etmişdir ki, bu da qanın yox olduğunu və sonradan meydana çıxdığını güman edən köhnə baxışlardan müqayisə olunmaz dərəcədə daha yaxşı idi.

Beləliklə, bir tərəfdən, anatomiyanın və digər tərəfdən isə, fizikanın və kimyanın inkişafı ona gətirib çıxardı ki, təbabət elmi olaraq əsaslandırılmış fənn cizgilərini kəsb etdi. Bioloji elmlərdə Aristotelsayağı və Qaliley-Nyutonsayağı perspektivlərin əksliyi vitalizm adlanan cərəyanla bioloji hadisələrin mexaniki anlamının konfliktində də öz ifadəsini tapdı. Üzvi (canlı) təbiətin bütün xüsusiyyətləri qeyri-üzvi (cansız) təbiətlə bağlı olan təbiətşünaslıqda bizim tapdığımız mexaniki və materialistik anlayışların köməyi ilə

anlaşılı bilərmi? Və ya bioloji elmlər həyat hadisələrini açmaq üçün spesifik anlayışlarla malik olmalıdırmı? Adətən o adamları "vitalist" adlandırırlar ki, onlar belə hesab edirlər ki, üzvi prosesləri dərk etmək üçün biologiyaya xüsusi anlayışlar zəruridirlər. "Reduksionistlər" həyatın proseslərini cansız təbiətin hadisələri kimi izah etməyə çalışaraq, belə bir zərurəti inkar edirlər. Başqa cür deyilsə, onlar biologiyayı fizikaya "aid edirlər" (reduksiya edirlər) (reduksiya problemi ilə bağlı baxın. Fəsil 9). Beləliklə, aristotelçilər vitalist, Qaliley-Nyutonçu elmin tərəfdarları isə reduksionist idilər.

Yeni təbiətşünaslıq və fəlsəfə üçün sərhəd problemi dərk edən subyekt olaraq insanla mexaniki-materialistik sistem olan təbiət arasında qarşılıqlı əlaqə problemi oldu (baxın. Fəsil 7). Oxşar problem insani əməllərinin izahı zamanı yaranır (baxın. Fəsil 19 və 27). Bundan da daha çox deyilsə, praktik həkim eyni zamanda həm pasientin xəstəliyinin elmi anlamına, həm də onun özünü necə hiss etməsinin, özünü necə qiymətləndirməsinin və sosial situasiyanın anlamına malik olmalıdır. Mexaniki perspektivin kifayət olması barədə təsəvvürü bütün bu problemləri həll etmək üçün təkzib etmək olar və bununla belə, hesab etmək ki, bioloji hadisələrin elmi izahı üçün məhz o, zəruridir. Axı məhz biz unikal təcrübəyə maliklik və bu təcrübə bir canlı orqanizm olaraq bizim öz bədənimizlə bağlıdır. (O zaman ki, insan öz seksuallığını müstəsna dərəcədə biokimyəvi terminlər vasitəsi ilə nəzərdən keçirir, biz psixi sapmanın müəyyən bir növü ilə rastlaşmış oluruq). Beləliklə, psixosomatik qarşılıqlı təsir, yəni psixikanın və bədənin qarşılıqlı təsiri göz qarşısındadır. Belə halda, bioloji fənlərdə hansı müşahidələrdən və izahatdan istifadə olunmalıdır?

Bir müddət keçdikdən sonra bu konflikt sakitləşdi. Lakin oxşar problemlər insan haqqında təkamüllə, ekologiya ilə və "holist" adlanan təbabətlə bağlı təsəvvürlərin müzakirəsi zamanı yaranır (baxın. Fəsil 4).

Dünyanın mexaniki mənzərəsi, ruhun və bədənin əlaqəsi

Klassik mexanikanın anlayışları həm Demokritin atomlar haqqında təliminin anlayışlarını, dünyanın mexanistik mənzərəsinin (XVII-XVIII əsrlər) anlayışlarını yada salırlar. Kainat sonsuz sayda kiçik, müstəsna dərəcədə kəmiyyət xassələrinə malik olan görünməz maddi hissəciklərdən ibarət olan kimi nəzərdən keçirilir.

Onlar hansısa niyyətlərə və ya məqsədlərə uyğun olaraq deyil, mexaniki qanunlara uyğun olaraq məkanda hərəkət edir və bir-biri ilə

toqquşur. Belə anlayışlar mexanika üçün məhsuldar oldu ki, bu, filosofları onlardan fəlsəfədə istifadə etməyə ilhamlandırdı (Hobbs, Dekart, Leybnits, Spinoza)¹⁵⁶.

Elmi nəzəriyyədən fəlsəfəyə belə bir keçid kifayət qədər problematik idi. Axı reallığın bir aspektinin tədqiqi zamanı müəyyən anlayışların məhsuldarlığı o demək deyildir ki, onlar kainatda bütün hadisələrin həqiqi mənzərəsini verir. Elə buna görə də, elmi nəzəriyyə olan klassik mexanika anlayışlarının fəlsəfənin kompetensiyasına aid olan mexanistik dünyagörüş sferasına və ya dünyanın mexanistik mənzərəsi sferasına gətirilməsi bir sıra maraqlı problemlər doğurdu.

Fəlsəfi nəzəriyyə elmi nəzəriyyəyə nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə daha çox iddialıdır. Belə ki, mexanistik dünyagörüş fəlsəfi nəzəriyyə olaraq bir sıra, Demokritin atomlar barədə təlimi qarşısında meydana çıxan çətinliklərə bənzər çətinliklərlə rastlaşır. Əgər onun kəmiyyət anlayışları kainatda baş verən hər şeyin həqiqi mənzərəsini versəydi, onda bizim rəngi, qoxunu, ağrını və i.a., yəni keyfiyyəti həqiqətən də hiss etdiyimizi necə izah etmək olardı? Və ya bizim maddi və mental fenomenləri fərqləndirmək iqtidarında olmağımız barədə əminliyimizi necə izah etmək olar? Obrazlı deyilsə, əgər biz yalnız "miqdar", "çəki", "forma", "məsafə" kimi anlayışlardan istifadə edə biləriksə, onda biz ev sahibəsinə möhtəşəmliklə hazırlanmış alma piroquna görə hansı formada təşəkkür edə bilərik? Oxşar halda biz yalnız onu deyər bilərik ki, piroq "böyük" və "ağır" idi.

Buna görə də, mexanistik və materialistik anlayışlardan ilhama gələnlər qarşısında belə bir dilemma yaranmışdı. Bir tərəfdən, biz keyfiyyətləri (hissi keyfiyyətləri: qoxunu, rəngi, dadı) və mental hadisələri (məni, sizi - bu dağın və ya o ağacın əksinə olaraq) qavrayırıq. Digər tərəfdən, əgər yeganə olaraq düzgün olan yalnız bu mexanistik və materialistik anlayışlardırsa, onda keyfiyyətlər və mental hadisələr mövcud ola bilmir. Bu dilemmanın həlləri birbirindən mexanistik anlayışlara bağlılıq dərəcəsindən asılı olaraq fərqlənir.

Demək olar ki, ən böyük ortodoks Hobbs idi. Aşkardır ki, o, təsdiq edirdi ki, keyfiyyətlər və mental hadisələr öz əsasına görə maddidir və mexanikidir (materialistik monizm).

Dekart belə bir atalar sözünə uyğun olaraq addım atdı – həm qoyunlar sağ qalsınlar, həm də canavarlar tox olsunlar. Təbiət (res

¹⁵⁶ *Əlbəttə ki, dünyanın mexanistik mənzərəsinin tərəfdarları arasında materiyani, qüvvəni və məkanı necə başa düşmək barədə müxtəlif baxışlar mövcud idi. Məsələn, mütləq boşluğun mövcud olmasına Nyuton inanırdı, Dekart və Hobbs isə - yox.*

extensa) mexanistik və materialistik təsəvvürlərə uyğun gəlir, ruh (res cogitans) isə - yox. Bu iki sferanı - res extensa və res cogitans – məntiqi əksliklər kimi müəyyənləşdirərək, o, eyni zamanda təsdiq edirdi ki, onlar bir-birinə qarşılıqlı olaraq təsir göstərirlər. O, eyni zamanda təsir anlayışından da istifadə etmişdir ki, bu da, səbəbin və nəticənin eyniləşdirilməsini tələb edirdi (bununla o, psixofiziki dualizmi arqumentləşdirirdi). Nəticədə, Dekart məntiqi dilemma ilə rastlaşdı, çünki o, öncə məntiqi olaraq müxtəlif hesab etdiyi iki amilin müəyyən eyniyyətindən çıxış edirdi. Bu dilemma empirik yolla həll oluna bilən problemlər deyil, məntiqi-fəlsəfi, konseptual problemlər sırasına aiddir.

Bu filosoflardan heç biri şübhə etmirdi ki, biz qavrayırıq. Əksinə, onlar üçün çıxış nöqtəsi ruh və bədən arasında təcrübə ilə təsdiqlənən korrelyasiya idi. XVII əsrin filosofları üçün problem onda idi ki, bu korrelyasiya nəzəri olaraq necə izah oluna bilər. Onu izah etməyə səy edərək, onlar mexanistik anlayışlardan bu və ya digər dərəcədə doqmatik olaraq istifadə etmişlər.

Ruh və bədən (materiya) arasında real səbəbiyyət əlaqəsinin mövcudluğunu inkar edərək Dekartsayağı dilemmadan yayınmağa səy etmək olardı. O zaman ki, bir cüt saat eyni vaxtı göstərir, bu, o demək deyildir ki, onlar bir-birinə təsir göstərirlər. Bu, o deməkdir ki, onlar Tanrı tərəfindən elə yaradılmış və qurulmuşlar ki, eyni vaxtı göstərsinlər. Nəse oxşar bir şey ruh və bədən üçün də doğrudur. O zaman ki, mən öz əlimi qaldırmaq istəyirəm və mənim əlim qalxır, onda bu, ona görə baş vermir ki, mənim iradəm əlin qalxmasına səbəb olmuşdur. Bu, ona görə baş verir ki, ruh və bədən bir-biri ilə elə razılıq vəziyyətindədirlər ki, mənim bu iki əməlimi paralel olaraq həyata keçirlər (psixofiziki paralelizm).

İnsan subyekt kimi

Renessans dövründə yer alan fundamental perspektivin dəyişikliyi (paradigma irəliləyişi) haqqında danışmaq hal-hazırda qəbul olunmuşdur¹⁵⁷. Elmdən bir neçə misalla bu anlayışlara illüstrasiya verək.

Renessansa qədər astronomiyada belə bir təsəvvür üstünlük təşkil edirdi ki, Yer kainatın mərkəzidir, Günəş, ulduzlar və planetlər isə Yer in ətrafında fırlanır. Yer bəradə bu təsəvvür o teoloji və fəlsəfi görüşlərlə bağlı idi ki, Yer yaradılışın mərkəzi olan insanın yaşayış

¹⁵⁷ *Vaxın: T. Кун. Структура научных революций. – М, 1977, hətçinin, də Fəsil 29.*

məkani idi. Dünyanın geosentrik mənzərəsinin mahiyyəti də elə budur.

Bu mənzərənin əksinə olaraq, çox vaxt belə bir fikir söylənilir ki, mərkəzdə Yer yox, Günəş yerləşir. Yer ulduzlarla və planetlərlə birgə Günəş ətrafında fırlanır. Dünyanın heliosentrik mənzərəsinin mahiyyəti isə budur.

Dünyanın geosentrik mənzərəsindən heliosentrik mənzərəsinə keçid, planetar orbitlərin dəqiq təsvir formaları (Kepler) ilə bağlı idi. Ancaq bu keçid ona görə baş verməmişdi ki, dünyanın geosentrik mənzərəsi yeni müşahidələrlə inkar edilmişdi. Dünyanın qədim mənzərəsi həmçinin yeni müşahidələri də izah edə bilirdi, ancaq yalnız və yalnız özünün getdikcə daha çox mürəkkəbləşməsi hesabına.

Alimlərin fikirləri ayrılırdı. Onların hamısı heliosentrik sistemin doğru olduğunu fikirləşmirdilər.

Onlardan kim kim haqlı idi? Bu gün cavab belə ola bilər - kinematikanın nöqteyi-nəzərinə görə, onların hər ikisi. «Seçilmiş nöqtə» kimi nəyi nəzərdən keçirək - Yeri yoxsa Günəşi? Bu, hesablama sisteminin seçim məsələsidir. Bütün müşahidə məlumatlarını hər hansı bir hesablama sistemində kinematik olaraq izah etmək olar.¹⁵⁸

Dünyanın geosentrik və heliosentrik mənzərələri arasındakı konflikt, iki müxtəlif nəzəriyyənin eyni məlumatı necə izah etməsini illüstrasiya edir. Bunu çox vaxt izahların çoxluğu mənasında nəzəriyyələrin çoxluğu situasiyası kimi adlandırırlar. Bu situasiyadan nəyin alındığı epistemoloji nöqteyi-nəzərdən maraqlıdır: Əgər bir izah tapılıbsa, onda istisna deyil ki, başqa izahlar da tapıla bilər. Beləliklə, rəqabətdə olan başqa izahlara münasibətdə dözümlülük üçün obyektiv səbəb mövcud idi. Nəzəri səviyyədə müxtəlif nöqteyi-nəzərlər həmişə mövcud ola bilər, bunun da nəticəsində bütün elmi biliyin bir həqiqi sintezi - dünyanın elmi mənzərəsi – problematik xarakter alır.

Dünyanın geosentrik mənzərəsindən heliosentrik mənzərəyə keçid nəticəsində nə baş vermişdir? Müasir jarqonda deyirlər ki, paradıqmaların, fundamental elmi nəzərlərin dəyişilməsi baş vermişdir, hansı ki, rəqabətdə olan nəzəriyyələrdən birinin təkzibi kimi izah edilə bilmir. Paradıqmanın dəyişilməsi onunla bağlıdır ki, yeni nəzərlərin tərəfdarı olan alimlər dəstəsi ənənəvi nəzərləri dəstəkləyən elmi ictimaiyyət üzərində qələbə qazanır. Belə hallarda rəqabətdə olan tərəflər arasındakı münasibətdə böyük problem yaranır, belə ki, ixtilaf məhz fundamental təsəvvürlərə aid olur.

¹⁵⁸ *Burada söhbət kinematik nöqteyi-nəzər çərçivəsində seçimin məntiqi imkanından gedir. – S. K.*

Elm tarixində belə paradigmalardan fundamental əhəmiyyətinə istinad edən müasir nəzəriyyəçilər (məs., Tomas Kun, Thomas Kuhn, 1922-1996) onları elmin daxili inkişafı nöqtəyi-nəzərindən demək olar ki, irrasional olan hadisələr kimi nəzərdən keçirməyə meyillidirlər. Bu irəliləyişləri sosioloji olaraq izah etməyə cəhd etmək olar, ancaq bu zaman onlar elmin daxili məntiqi planında demək olar ki, əlçatmaz olaraq qalırlar. Buna əlavə olaraq, elmi tərəqqi haqqındakı söhbətlər də kifayət qədər problematik görünür. Paradigmalardan bir-birlərini əvəz edirlər. Bu o deməkdir ki, elm irəli gedir, inkişaf edir? Hər hansı bir yuxarı elmi nöqtəyi-nəzər yoxdur ki, bizə yeni paradigmanın köhnədən daha yaxşı olduğunu demək haqqını verə bilsin. Yalnız onu israr etmək olar ki, onlar bir - birindən fərqlənir.¹⁵⁹

Təfəsilatına varmayaraq, Kun və onun ardıcılarının mövqeyini sadələşdirilmiş şəkildə belə xarakterizə etmək olar. Elmi-nəzəri problemlərin tipləri haqqında bu qeydlər dünyanın geosentrik və heliosentrik sistemi ilə bağlı mübahisələrin şərh üçün də kifayət edir.

Dünyanın heliosentrik sisteminə keçid insanın renessanssayağı anlaşılması üçün çox şey deməkdir. İnsanlar sonlu dünyanın mərkəzində yaşadığından sonra özlərini sonsuz kainatın kiçik planetlərindən birində tapdılar. Kainat daha az dərəcədə « ev kimi» oldu. «Bu sonsuz fəzanın əbədi sükutu məni qorxudur» (Paskal, *Fikirlər*, § 206)

Yeni Dövrədə mexanikada da çevriliş baş verdi, bu çevrilişin mahiyyəti isə, Aristotel mexanikasından Qaliley-Nyuton mexanikasına keçiddən ibarət idi¹⁶⁰. Ancaq bu, əsasən müşahidə

¹⁵⁹ Bu və buna bənzər problemlərin həllində müəyyən perspektivlər elmin fəlsəfəsinə və onun ümumiləşdirilməsinə strukturalist adlanan yanaşma imkanını verdi. Baxın. W. Stegmüller. *Structure and Dynamics of Theories*. – Berlin, 1976 (Bu yanaşmanın əsas ideyaları haqqında, Baxın. M. Бургуин, В. Кузнецов. *Номологические структуры научных теорий*. – Киев, 1993.)

¹⁶⁰ Qaliley – Nyuton mexanikasının işarələrindən istifadə edərək, biz yalnız yeni mexaniki paradigmanı göstərməyə can atırıq, bu paradigma Aristotel paradigmasından fərqlənir və sərbəst düşmə (Qaliley) və hərəkət qanunları (Nyuton) kimi qanunlarla xarakterizə olunur. Ancaq, əlbəttə, Qaliley və Nyuton elmin inkişafının müxtəlif dövrlərinin nümayəndələri idilər. Qalileyin vəfat ilində anadan olan Nyuton mexanikanı Qalileydən daha əhəmiyyətli dərəcədə inkişaf etdirmişdi. Biz təsdiqləmirik ki, onlar eyni baxışlara malik idilər. məsələn, elmi metod probleminə yanaşmada. Oxucuya xatırladaq ki, Aristotelizmin daxilində də müxtəlif məktəblər və şərhlər mövcud idi. Buna görə, həm «Aristotelçi», həm də ya «Qaliley – Nyutonçu» işarələrin istifadəsi ehtiyatlıq tələb edir.

olunan faktların izahında çətinliklərlə üzləşən nəzəriyyədən onları izah edən nəzəriyyəyə keçid idi.

Aristotel cansız cisimlərin (daşların, arabaların, yayların və s.) hərəkətini onunla izah etdi ki, bütün cisimlər öz təbii yerlərinə can atırlar. Ağır şeylər (daşlar) yerə düşür, belə ki, onların təbii yeri yerin üstünə yaxındır. Yüngül şeylər (tüstü) yuxarı qalxır, belə ki, onların təbii yeri hündürdə yerləşir. Müəyyən mənada cisimlərin hərəkəti onların məqsədləri ilə, cisimlərin məqsədləri onların təbii yerləri ilə izah olunur. Aydındır ki, cansız cisimlər məqsədə dair heç bir anlayışa sahib deyirlər. Bu da aydındır ki, onlar öz məqsədlərinə çatmaq üçün heç nə edə bilməzlər. Ancaq Aristotelə görə, kainat iyerarxik olaraq qurulmuşdur, aşağısı və yuxarısı var, lakin müxtəlif cisimlər kosmosun müxtəlif səviyyələrinə aiddirlər.

Nəticədə Aristotelin izahla bağlı, məsələn, düşmə hərəkətinin izahı ilə bağlı heç bir problemi yox idi. Onun tərəfindən qəbul edilən müqəddimələr özlərinə artıq belə bir müddəanı ehtiva edirlər ki, ağır cisimlər düşürlər. Aristotel fizikası üçün problem düşmə deyil, onun sürətidir. Aristotel zənn edirdi ki, ağır cisimlər yüngüllərdən daha tez düşürlər. Yeni mexanikaya əsasən, bütün sərbəst düşən cisimlər eyni təcillə hərəkət edirlər, əgər havanın müqaviməti olmasa. Hərdən bu fərqliliklər onunla izah olunur ki, guya Aristotelçi fiziklər müşahidələrə etinasız yanaşırlar. Bax əgər onlar ətraflarına baxsaydılar, onda onlar öz baxışlarını korrektə edərdilər! Amma situasiya daha mürəkkəbdir. Aristotel yeni mexanikadan fərqli olaraq, fəzanın digər anlayışından istifadə edirdi. Onun üçün fəza həmişə doludur. O, boş, sürtünmədən azad fəza ideyasını qəbul etmirdi, Fəza ona görə, hava və su kimi, haradasa «orta» element kimi başa düşülürdü. Ona görə də, cisimlərin düşdüyü mühit, həmişə müqavimət göstərir. Həqiqətən də, əgər biz hava ilə dolu fəzadan mis şar və qaz lələyi atsaq, onda əlbəttə ki, şar daha tez düşər.

Nyuton mexanikası tamamilə başqa şərtlərə əsaslanır. Fəza boşdur, yəni heç bir müqavimət göstərmir.

Cisimlər sabit sürətlə və dəyişməz istiqamətdə hərəkət vəziyyətində o vaxta kimi qalırlar ki, bir-biri ilə toqquşmur və bunun nəticəsində də öz sürətlərini və hərəkət istiqamətlərini dəyişir. Bu fundamental fərziyyə adi təcrübə ilə uzlaşmır və xalis konseptual modeldir. Klassik mexanikanın empirik yoxlanılmasından söhbət yalnız xüsusi şəraitdə, məsələn, havanın müqaviməti aradan götürüldəndə gedə bilər. Beləliklə, abstrakt modellər və sistematik eksperimentlər arasında əlaqələr mövcuddur və səmərəli istifadə oluna bilər.

Aristotel nöqteyi-nəzərindən izah etmək çətindir ki, yay nə üçün öz hərəkətini demək olar ki, tam üfüqi istiqamətdə davam etdirir. Nəyə görə, yay öz təbii yerinə dərhal can atmır? Belə ki, yayın şaquli hərəkəti, onun düşməsi artıq Aristotel fizikasının müqəddimələrinə qoyulub, məhz üfüqi hərəkət izaha məruz qoyulur.

Nyuton mexanikasında oxun üfüqi hərəkəti problem yaratmır. Onun əsas şərtidir ki, cisim öz bərabər və düz xətli hərəkət vəziyyətini saxlayır. Bəs niyə ox yerə düşür? Nyuton mexanikasında məhz düşmə izah olunmalıdır. Bu izahat ondan ibarətdir ki, yayın hərəkətinə qravitasiya (iki cisim bir-birlərini cəzb edir) müdaxilə edir. Həmçinin yayın sürətinin dəyişməsinə də izah etmək lazımdır - burada sürütmə qüvvələri də öz rolunu oynayır.

Aristotel mexanikası ilə müqayisədə yeni mexanikanın geniş empirik əsaslandırılmasına toxunmayaraq, qeyd edək ki, bu iki nəzəriyyə nəzəriyyələrin çoxluğu situasiyası üçün maraqlı misaldır. Eyni hadisə – hərəkət - müxtəlif nəzəriyyələrlə izah olunur. Özü də, bu nəzəriyyələrin hər biri baxımından, məhz digər nəzəriyyənin müqəddəm şərtləri izah tələb edir.

Aristotel mexanikasından Qaliley-Nyuton mexanikasına keçid zamanı baş verən paradıqma irəliləyişi nədən ibarətdir? Digər amillərlə yanaşı o da qeyd edilməlidir ki, onun mahiyyəti daha çox sistemləşdirilmiş eksperimental təbiətşünaslığa dönmədən ibarət idi. Bu dönüşdə riyaziyyat bu və ya digər şəkildə nəzəriyyələrin və müşahidələrin bir hissəsi kimi çıxış edirdi. Bu həm də, xalis mexaniki səbəbiyyətə müraciət idi, belə ki, bütün teleoloji hallar kənara atılmışdı. Sonuncu hal həm insanın, həm də təbiətin və onun inkişafının anlaşılması üçün vacib nəticəyə malikdir. Mexaniki səbəblə izahlarla teleoloji izahlar arasındakı mübahisə öz əhəmiyyətini bizim günlərə kimi saxlamışdır. Həmçinin o, humanitar və ictimai elmlərin spesifikasiyası barədə müzakirələrdə özünü göstərir.¹⁶¹

Biz həm də deyə bilərik ki, Yeni dövrdə paradıqmanın dəyişilməsi ona gətirib çıxardı ki, əşyalar obyektlərə, insan isə subyektə çevrildi. Deyilənin mənasının açıqlanması üçün optikaya müraciət edək.

Əvvəllər optika görmə elmi kimi nəzərdən keçirilirdi. Bu o demək idi ki, o, insanları görənlər və dərk edən varlıq kimi öyrənirdi.

¹⁶¹ « Aristotel » və « Qaliley » əhəmələrinin konfliktli haqqında baxın. G. H. Von Wright. *Explanation and Understanding*. – Ithaca, 1971. Baxın. Həmçinin Koyrenin renessans astronomiyası haqqında. A. Koyre. *From the Closed Worlds to the Infinite Universe*. – N. Y., 1958 və S. Toulmin and J. Goodfield. *The Fabric of the Heavens*. – London, 1961.

Yeni dövrdə optika işıq şüaları, onların sınımları və linzalar haqqında elmə çevrildi. Bu zaman, görün gözü xatırlamaq istisna idi. Göz bizim baxdığımız obyekt oldu. Gözü gördüyümüz göz bir obyekt olaraq optikanın hissəsi olmaqdan qaldı. Görən göz və dərk edən insan fəlsəfi epistemologiya sahəsinə aid edildimi?

Nəticədə elmin obyektləri xalis obyektlərə – kəmiyyət baxımından ölçülə bilən və hər cür subyektivlikdən məhrum olan obyektlərə - çevrildi. Onlar yalnız dərrakədən və təfəkkürdən deyil, həm də ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malik olan hissi keyfiyyətlərdən - rəngdən, iydən, dadndan və s. ayrıldı. İkinci dərəcəli əhəmiyyətə malik olan keyfiyyətlər insan tərəfindən, subyekt tərəfindən onun obyekt haqqında təəssüratlarına gətirilənlər kimi izah edilir.

Bu, əşyaların və insanın yeni radikal görmə üsulu idi. Əvvəllər müxtəlif və özlərinin xüsusi qabiliyyətlərinə malik olan varlıq formalarının iyerarxiyası qəbul olunmuşdu. O, özündə cansız cisimləri, heyvanları və bitkiləri, daha sonra isə insanı ehtiva edirdi. İndi bu iyerarxiya sadə dualizmə gəlib çıxdı. Bir tərəfdə bizim haqqında danışdığımız və bizim izah etdiyimiz kəmiyyət xassələrinə malik olan obyekt, digər tərəfdə isə, təfəkkürün və əməlin köməyi ilə obyektləri öyrənən subyekt yerləşir. Obyektlər elmə aiddir, subyekt isə, eyni zamanda ikili statusa malikdir. Biz həmçinin insanı, subyektiv elmi nöqtəyi-nəzərdən tədqiq edə bilərik. Deməli, insan müəyyən bir obyekt kimi çıxış edir. Eyni zamanda elmdə dərk edən məhz insandır. Buna görə də, subyektlə əlaqəli olan bəzi epistemoloji «qalıq» mövcuddur. Bu «qalıqın» ontoloji və epistemoloji yöndən necə başa düşülməsi məsələsi, elə o andaca amansız mübahisələr predmetinə çevrildi. Buna cavab həm ruh və bədən arasındakı əlaqənin başa düşülməsindən, həm də qəbul edilən idrak nəzəriyyələrindən (rasionalistik, empirik, transsendental) asılıdır.

Hətta terminologiya da yenidən istifadə olunmağa başlandı. «Subyekt» sözü «aşağı düşən» (das Darunter - Gewoffene), yəni «əsasında duran» mənasını verən «subjectum»¹⁶² söz birləşməsindən əmələ gəlir. Renessansa qədər insan bu mənada həqiqi subyekt olmamışdır. Əsasında duran (substansiya), asanlıqla şeylər də ola bilərdi. Buna görə də, insanın obyektə, ancaq bütün müxtəlif əşyaların dərk edən subyekt qarşısında duran obyektə çevrilməsi, həqiqətən yeni və inqilabi oldu. Nəticədə insan daha fundamental statusda (subjectum kimi) başa düşüldü, əşyalar isə onların subyekt tərəfindən dərk edilməsi üçün obyekt kimi müxtəlif üsullarla şərh edilməyə başladı.

¹⁶² Baxın. M. Heidegger. "Die Zeita des Weltbildes". Holzvege. – Frankfurt am Main, 1957.

XVII – XVIII əsrlərdə fəlsəfənin Dekartdan və Lokkdan Kanta qədər inkişafı, insanın ətrafında mərkəzləşən epistemologiyanın fəlsəfənin ümumi bünövrəsinə çevrilməsini nümayiş etdirdi. Buna görə də, Yeni dövr fəlsəfəsinin subyektiv fəlsəfə adlanmağa haqqı vardır. Belə ki, Dekarta görə, başlanğıc - individin şübhəsi və əminliyidir, Lokka görə isə, fərdi təcrübə və dərrakə fəaliyyətdir. Onlar üçün ümumi çıxış nöqtəsi subyekt mənasında anlaşılan insandır¹⁶³.

Beləliklə, insanın subyekt kimi, təbiətin isə obyekt kimi şərhə elmdə paradiqmanın dəyişməsi ilə bağlıdır. İnsanın subyektə və təbiətin (və insanın) obyektə çevrilmə prosesi nəticə etibarlı ilə obyektin subyekt tərəfindən istismar münasibətlərini törətdi. Elmi səbəbiyyət izahından istifadə subyektə obyekt üzərində hakimiyyət verdi. Bu hakimiyyət həm elmi qabaqgörücülüyn köməyi ilə, həm də qarşıya qoyulan məqsədlərə çatmaq üçün texniki vasitələrin istifadəsi ilə həyata keçirildi.

İnsan idealda artıq zəkali cəmiyyət içərisində – polisdə və loqosda - öz ev mühiti – oikos - ilə harmoniyada yaşayan sosial varlıq, *zoon politicon* deyildir. İnsan, texniki biliklərin köməyi ilə özünü obyektlərin universumunun hökmdarı edən subyektə çevrilir.

Buna görə də, Renessans oyanış olmaqdan daha çox, ənənə çərçivələrindən kənara çıxan, radikal olaraq yeni olanın doğruluşudur. Bu mənada, o, tarixin dönüş nöqtəsidir.

¹⁶³ Burada, ümumiyyətlə fəlsəfə tarixində olduğu kimi, kontrastı vurğulamaq və ya məsələn, Platon və Aristotel arasında, stoiklər və epikürçülər arasında, rasionalistlər və empiriklər arasında ziddiyyəti göstərmək qəbul olunmuşdur. Lakin bu kontrastlar yalnız bəzi ümumi problemlər fonunda belədir. Buna görə də, ya kontrastların, ya da paralellərin vurğulanması həm şərhçi haqqında, həm də onun nəyi şərh etməsi haqqında eyni dərəcədə çox şey deyir.

SƏKKİZİNCİ FƏSİL

RENESSANS VƏ REAL SİYASƏT

*Makiavelli: siyasət manipulyasiya kimi*¹⁶⁴

XVI-XVII əsrlərdə kral hakimiyyətinin mütləq monarxiyaya çevrilmə tendensiyası müşahidə olunurdu. Dövlət hakimiyyətinin güclənməsi kralın və üçüncü zümrənin qarşılıqlı dəstəyinin möhkəmlənməsi sayəsində mümkündür. Çox böyük ehtimalla güman etmək olar ki, kral bürger təbəqələrini həvəsləndirirdi və azad kapitalın yaranmasına imkan yaradırdı, azad kapital isə bürgerin simasında kralı dəstəkləyirdi. Ancaq necə də olsa, XVII əsrdə mütləqiyyətin möhkəmlənməsi, erkən kapitalizmin yaranması və bürgerliyin meydana çıxması ilə feodal cəmiyyəti son nəticədə, dağıldı. Feodalist iqtisadiyyatdan kapitalizmə keçid ani deyil, tədricən oldu. Bu, uzun sürən proses idi və hər yerdə eyni templə keçmirdi. Onun bir sıra mühüm momentlərini qeyd edək.

O, maddi («real») faktorlara, o cümlədən, etik məqsədlərdən fərqlənən maddi faktorlara əsaslanan, siyasət deməkdir. Real siyasət manipulyasiya da daxil olmaqla, gücün istifadəsini və mənəvi düşüncələrə etinasızlığı nəzərdə tutur. Real siyasətin məqsədi, hakimiyyətin nümayiş etdirdiyi siyasi qüdrətdir, məsələn, xarici siyasi fəaliyyətdə. Bu məqsədə nail olmaq üçün istifadə olunan vasitələr müstəqil əxlaqi standartlar nöqtəyi-nəzərindən deyil, onların effektivliyi nöqtəyi-nəzərindən qiymətləndirilir¹⁶⁵.

Orta əsrlərdə əsasən, hamı üçün, o cümlədən, krallar və imperatorlar üçün xeyirxahlıq və ədalət normaları qoyan obyektiv təbii qanunun mövcudluğundan çıxış edirdilər. Hakimiyyətdən istifadəyə də məhdudiyətlər vardı. Cəmiyyətə böyük birlik kimi baxılırdı, elə bir birlik kimi ki, insan tələbatlarını yerinə yetirmək üçün qarşılıq əsasında yaradılan xidmətlərə malik idi. Əlbəttə, müxtəlif silklər mövcud idi, bəziləri kasıb, başqaları isə zəngin idi. Lakin cəmiyyətə, ümumilikdə, qarşılıqlı razılışmaya əsaslanan birlik kimi baxılırdı. Bundan da daha çox deyəlsə, dövlət başçısı deyil, məhz

¹⁶⁴ Alman dilli termin *Realpolitik* *real siyasət* söz birləşməsi kimi tərcümə edilir. – B. K.

¹⁶⁵ *Qeyd edək ki, müəlliflər burada da əvvəlki fəsildə olduğu kimi, Renessans anlayışının xronoloji çərçivəsindən (XIV-XVI yüzilliklər) kənara çıxırlar və ona həm də, Renessans ideyalarına Renessans ideyalarının Renessansla yanaşı olan dövrlərə təsiri nöqtəyi-nəzərindən baxırlar.* – S. K.

cəmiyyət suveren hesab olunurdu. İnsan bu cəmiyyətdə mədəni və dini məxluq idi, dövlət isə əxlaqi funksiyaya malik idi. Kilsə və dövlət özlərinin fəaliyyət sahələri ilə məşğul olmalı idilər.

Kobud desək, biz israr edə bilərik ki, mərkəzləşdirilmiş hakimiyyətin Yeni dövrdə gücləndirilməsi ilə eyni zamanda, insanlar yenidən fərdiləşdilər (eyni ilə şəhər-dövlətdən imperiyaya keçiddə olduğu kimi). Artıq başlanğıc nöqtə kimi cəmiyyət deyil, fərd çıxış edirdi (Hobbs). Özü də, fərd adətən eqoist mənasında başa düşülür. «Hamının hamıya qarşı müharibəsinin» qarşısını almaq üçün, mütləq hakimiyyətə malik olan güclü hökmdar lazımdır. Başqa sözlə, biz bir-birinə qarşı duran ayrı-ayrı fərdlərə və dövlətin mütləq monarxiyasına maliklik. Yeni dövrdə individualizm çox vaxt bioloji və materialistik mövqelərdən əsaslandırılmışdır (Hobbs), mütləq dövlət hakimiyyəti isə milli dövlətin monarxiyanın əlində idi (kosmopolitik imperiyanın deyildi).

Orta əsrlərdən Yeni dövrə keçid zamanı din, mədəniyyət, siyasət və iqtisadiyyat arasında olan əlaqələr kifayət qədər qarışıq idi. Biz burada onların tam analizini verməyə çalışmırıq. Yalnız qeyd edək ki, bütün bu amillər bir-birlərinə mürəkkəb tərzdə qarşılıqlı münasibətdə idi. Buna görə də, fəlsəfi və tarixi nöqtəyi-nəzərlərdən ona çətin ki, bəraət qazandırmaq mümkün olsun ki, hansısa bir təcrid olunmuş amil, məsələn, iqtisadiyyat digərlərini birmənalı olaraq müəyyənləşdirir.

Nəzərdən keçirdiyimiz dövr (XV əsrdən XVII əsrlərə qədər) başqa amillərlə yanaşı, antik mədəniyyətin dirçəlişi (re-naissance) ilə, dini Reformasiyanın yüksəlişi ilə, eksperimental təbiətşünaslığın yaranması ilə, sonda mütləq monarxiyaya çevrilən güclü milli dövlətlərin təşəkkülü ilə və erkən kapitalizmin sürətli inkişafı ilə xarakterizə olunur. Bu dövrdə hər hansı bir aspekti seçdikdə, biz həm də başqalarını da nəzərdən keçirməliyik¹⁶⁶.

Nikkolo Makiavelli (Niccolo Machiavelli) XV əsrin sonları və XVI əsrin əvvəllərində (1469-1527) İtaliyada yaşamışdı. İspaniyanın, Fransanın, İngiltərənin əksinə olaraq, İtaliya bir-biri ilə həmişə

¹⁶⁶ Bu dövrün mürəkkəbliyinə əlavə olaraq, biz metodoloji və terminoloji problemlərlə də qarşılaşırıq, məsələn, onun bizim anlayışların köməyi ilə təsvir olunması zamanı. Məsələn, biz deyəndə ki, Aristotel güman edirdi ki, mümkün dövlətlərin ən yaxşısı əsasən «orta sinif» üzərində qərarlaşmalıdır, bu da başa düşülməkdən daha çox, qarışıqlıq doğura bilər. Əlbəttə, söhbət bizim müasir düşüncəmizdə olan «orta sinifdən» getmir. Burada, bir çox digər hallarda olduğu kimi, həmişə nəzərdə tutmaq lazımdır ki, bizim anlayışlarımız müzakirə edilən tarixi reallıqları təhrif edə bilər.

düşmənçilik edən kiçik dövlətlərə parçalanmışdı. Milan, Venesiya, Neapol, Florensiya və Vatikan bir-birlərinə və xarici dövlətlərə qarşı intriqa qururdular. Bu oyunda Roma papası yerli İtaliyan kralı kimi çıxış edirdi. İctimai həyat çox şeydə qarşısızalmaz eqoizmlə xarakterizə olunurdu. Makiavellinin məqsədi bu şəraitdə stabil dövlətin yaradılması idi.

Makiavelli Orta əsrlərdən Yeni dövrə keçid dövründə yaşamışdır. Onun vətəndaş haqqında konsepsiyası şərəf və şöhrətin Orta əsr sayacağı anlayışı ilə prinsipial mənada sıx bağlıdır. Öz kitablarında o, öz müasiri olan humanistlərə (həm də antik və Orta əsr müəlliflərinə) anoloji olaraq davranır, yəni o, müasir situasiyanın izahatı üçün tarixi nümunələrdən istifadə edir.

Eyni zamanda, onun təfəkkürünün dünyəviləşmiş üslubu onun XVII – XVIII əsrlər intellektual həyatına yaxın olduğunu göstərir.

Makiavelli «Hökmdar» (II principe), «*Tit Livinin I dekadası haqqında düşüncələr*» (Discorsi sopra la prima decade de Tito Livio) əsərlərində siyasətdə müvəffəqiyyətlərin və məğlubiyyətlərin səbəblərini nəzərdən keçirir. Siyasət hakimiyyətin əldə saxlanması vasitəsi kimi şərh edilir. «Hökmdar» əsərində o, mütləq monarxiyanın müdafiəçisi kimi çıxış edir, «Düşüncələrdə» isə respublika idarə formasını müdafiə edir. Lakin bu hər iki əsər dövlət idarəetmə formalarına eyni real-siyasi nöqteyi-nəzəri ifadə edir: yalnız siyasi nəticələr vacibdir. Məqsəd hakimiyyətə gəlmək, sonra isə onu saxlamaqdır. Əxlaq və din də daxil olmaqla, qalan hər bir şey yalnız vasitədir.

Makiavellinin siyasi nəzəriyyəsi «idarəetmənin mexanikası» haqqında elmdir. Zahirən o, mütləq hökmdarların «diplomatik oyun nəzəriyyəsi» kimi çıxış edir. Buna görə də, o, xırda İtaliyan dövlətləri arasındakı siyasi müharibələrə dəqiq uyğun gəlir. Elə bu dövrdə Makiavellinin siyasi nəzəriyyəsi Renessansa tipik olan və onu həm Orta əsrlərin, həm də antik Yunanistanın siyasi nəzəriyyələrindən fərqləndirən cəhətləri özündə saxlayır. Onda həm də, onun zəmanəsi konteksti xaricində qalan, amma şübhəsiz maraq doğuran cəhətlər də vardır, məsələn, siyasətin real-siyasi anlayışı bu cəhətlərə aid edilə bilər.

Makiavelli insanın eqoist olması müqəddiməsindən çıxış edir. İnsanın şeylərə və hakimiyyətə can atmasında sərhəd mövcud deyildir. Lakin resursların məhdudlaşması ucbatından konfliktlər yaranır. Dövlət fərdin başqaları tərəfindən təcavüzündən mühafizə olunma ehtiyacına əsaslanır. Qanunun arxasında güc durmadıqda, anarxiya yaranır. Deməli, insanların təhlükəsizliyini təmin etmək üçün güclü hökmdar lazımdır. Makiavelli, bu müddəaları insanın mahiyyətinin

fəlsəfi analizinə varmadan, aşkar hesab edirdi. Hökmdar bütün insanların zülmkar olduğu müddəasından çıxış etməlidir. O, əgər dövləti qorumaq və bu səbəbdən, insanların həyatını və mülkiyyətini qorumaq istəyirsə, qəddar və sinik olmalıdır.

Baxmayaraq ki, insanlar həmişə eqoist və pozğun olurlar, pozğunluğun da müxtəlif dərəcələri mövcuddur. Makiavelli öz arqumentasiyasında yaxşı və ya pis dövlət, həm də yaxşı və ya pis vətəndaş anlayışından istifadə edir. Onu, məhz yaxşı dövləti və yaxşı vətəndaşı yarada biləcək şərait maraqlandırır. Dövlət əgər müxtəlif eqoistik maraqlar arasında müvazinət saxlasa və stabil olsa, onda o, yaxşı dövlət olmuş olar. Pis dövlətdə müxtəlif eqoistik maraqlar açıq bir surətdə konfliktə olurlar. Yaxşı vətəndaş vətənpərvər və döyüşkən subyektdir. Başqa sözlərlə, yaxşı dövlət stabildir. Siyasətin məqsədi, antik Yunanıstanda və Orta əsrlərdə hesab edildiyi kimi yaxşı həyat deyildir, onun məqsədi sadəcə olaraq hakimiyyətin (və deməli, stabilliyin) saxlanmasıdır.

Makiavelli hakimiyyəti zəbt etməyə can atanlar və hakimiyyətə sahib olanlar arasında fərqlər aparır. «Hökmdar» və «Düşüncələr» arasında olan fərqlər müəyyən dərəcədə stabil dövlətin yaranma problemləri ilə hakimiyyətin əldə saxlanılma problemləri arasındakı fərqi ifadə edir. Makiavelli güman edirdi ki, qədim Roma respublikası və onun müasiri olan İsveçrə stabil dövlətlərin və nisbətən pozulmamış cəmiyyətlərin nümunələridir. Onun fikrincə, bu dövlətlərdə xalq özünü idarə etməyə əhəmiyyətli dərəcədə qabildir. Burada despota ehtiyac yoxdur. Ancaq onun dövrünün İtaliyasında vəzifə dövlətin yaradılması idi. Burada güclü və amansız hökmdar zəruri idi.

Çox güman ki, Makiavelli daha çox siyasətçinin pozğun cəmiyyətdə hakimiyyət uğrunda döyüşü necə qazana bilməsi barədə nəzəriyyənin müəllifi kimi məşhurdur. Bu görüş bucağı altından baxıldıqda, Makiavellinin hakimiyyət problemlərinə olan marağı qeyri-əxlaqi və ya əxlaqdan kənar deyildir, o, onun məqsədində xaosun qarşısının alınması ölçüsündə əxlaq vardır. Məqsəd yaxşı dövlətdir, daha dəqiq, mümkün olan dövlətlərin ən yaxşısıdır, əgər biz ondan çıxış etsək ki, insanlar Makiavellinin dediyi kimi, olduqları kimidirlər.

Makiavelli düşünür ki, bu məqsədi güdən siyasətçi, necə deyirlər, dövlət yaradır. Qanunları yaradaraq və onları gücün köməyi ilə tətbiq edərək hökmdar siyasi nizam qurur. Biz yenidən antik Yunanıstandan və Orta əsrlərdən fərqli cəhətlər görürük. Makiavelli üçün mövcud qanunlar və əxlaq mütləq və ümumi deyildir, onlar bir insan tərəfindən müəyyənləşdirilir. Milli dövlət yaradan suveren

hökmdarın nəzəriyyəsi belədir! L 'etat, c'. Dövlət mənəm (XIV Lüdovik, 1638-1715).

Qanun və əxlaq hökmdar tərəfindən yaradıldığı halda o özü qanundan və əxlaqdan yüksəkdə durur. Elə bir hüquqi və əxlaqi standart mövcud deyildir ki, hökmdar və onun fəaliyyəti onun köməyi ilə qiymətləndirilə bilsin. Təbəələr öz hökmdarına münasibətdə yalnız tam itaət nümayiş etdirə bilirlər, belə ki, hüququ və əxlaqi məhz o, müəyyənləşdirir və qəbul etdirir. Lakin əgər onun təbəələrindən biri hakimiyyəti öz əlinə keçirsə, onda devrilmiş hökmdar da daxil olmaqla, hər kəs məhz ona tabe olacaqdır.

Makiavellini ikili standartdan istifadəyə görə günahlandırırlar. Hökmdar xalqdan əxlaq və fəzilət tələb edir, onun özünün əməlləri isə hakimiyyətin uğurla ələ keçirilməsinə aparması nöqtəyi-nəzərindən qiymətləndirilməlidir. Bununla əlaqədar, Makiavellidə ictimai və şəxsi əxlaqın fərqlilikləri haqqında danışılır. Bir əxlaq – təbəələr üçün, digəri isə hökmdar üçündür. Lakin, əgər Makiavellinin müqəddəm şərtlərindən çıxış etsək, onda əslində heç bir ikili standart yoxdur. Yalnız, bir əxlaq mövcuddur, yəni hökmdarın iradəsi. Başqa bir əxlaq yoxdur. Hökmdar stabil dövlət yaratmaq, hakimiyyəti ələ keçirmək və onu əldə saxlamaq istəyir. Makiavelli tutqunluqla da olsa belə güman edir ki, fərdlərin qarşılıqlı təcavüzdən mühafizə olunması yalnız bundadır. Əgər qəbul edilsə ki, insanlara fundamental eqoizm xasdır və əxlaq hökmdarın iradəsindən başqa bir şey deyildir, onda ikili standartda günahlandırmalar hər cür əsas itirir. Lakin bu deyilənlər, əlbəttə, ən yüksək səviyyədə mübahisəlidir. Onlar həm Orta əsr filosofu Foma Akvinalının, həm də yunan filosofu Platonun müqəddimələrindən fərqlənir. Ancaq Renessans dövründə mütləqiyyətçi dövlətlərin təşəkkülü zamanı bu müqəddimələr kifayət qədər realistik görünə bilirdi.

Digər tərəfdən, şəxsi əxlaq (xüsusi) və ictimai əxlaq (ümummilli) arasındakı fərqlilik müəyyən bir siyasi realizmin ifadəsi ola bilərdi. Siyasətin həqiqətən necə aparılmasını başa düşmək istəyən kəs dərk etməlidir ki, siyasətdə çox vaxt xüsusi həyatda tətbiq olunan kateqoriyalardan fərqli kateqoriyalar tətbiq edilir (Söhbət iki müxtəlif «dil oyunundan» gedir). Xüsusi həyatda «qətl» adlandırılan şey, siyasətdə «düşməyə böyük tələfat vermək» adlanır. Siyasət öz şəxsi kateqoriyalarına, öz şəxsi əxlaqına, öz dövlət düşüncəsinə malikdir (*raison d'état*) ! (Başqa sözlərlə, müharibə vaxtı qətdən danışmaq, kart oyununda şah və matın elan olunmasından danışmaq qədər qeyri təbiidir. Bu, yalnız iki müxtəlif «oyunun» qarışdırılmasıdır!) Bu nöqtəyi-nəzəri tənqid etmək olar, lakin Makiavelli işlərin müəyyən dərəcədə məhz belə halda olduğunu qeyd edərkən əsasən haqlıdır.

Makiavellinin təlimini nəzərdən keçirərək, biz, “əxlaq” və “fəzilət” anlayışlarından ikili qaydada istifadə edirik. Təbii edilmiş xalq hökmdarın cəmiyyəti yenidənqurma cəhdinə qədər öz əxlaqi məqsədlərinə və anlayışlarına malik idi. Lakin Makiavelliyə görə, belə əxlaqın məsələ, hökmdar üçün normativ əhəmiyyəti yoxdur. Lakin hökmdar mövcud olan əxlaqı öz hesablamalarındakı faktorlardan biri kimi nəzərdən keçirməlidir. Hökmdar üçün son nəticədə xalqa zorla qəbul etdirdiyi əxlaqın da elə bir normativ mənası yoxdur. O, siyasi strategiyanın vasitəsi kimi düşünülür. Lakin nəticədə hökmdarın öz siyasəti cəmiyyətin stabilliyinin təmin edilməsi üçün müəyyən əxlaqa və normativ mahiyyətə malikdir.

Makiavelli demək olar ki, əxlaqı siyasətə təbii etdirir. Yəni, o, əxlaqı (həm indi mövcud olan, həm də hökmdar tərəfindən xalq üçün müəyyənləşdirilən) dövlətin stabilliyinin təmin edilməsi məqsədini güdən hökmdarın strategiyası nöqtəyi-nəzərindən nəzərdən keçirir. Xüsusi əxlaq və ya təbii əxlaqı, beləliklə, kütləvi əxlaqa və ya hökmdarın əsas məqsədinin və dövlətin əsas məqsədinin eyniyyətindən çıxış edən əxlaqa təbii olur. “Kütləvi əxlaq” və “xüsusi əxlaq” ifadələri o qədər də uğurlu deyildir. Həqiqətən də təbii əxlaq üçün olan əxlaq, - privat əxlaq – əslində «kütləvi əxlaqdır», o, yalnız xalq üçün yol veriləndir. Əksinə, hökmdarın məqsədi və fikirləri - kütləvi əxlaq - xalqdan bu və ya digər dərəcədə gizli qala bilər. Mümkündür ki, təbii əxlaqı (siyasi cəhətdən passiv əxlaq) və siyasətçinin əxlaqı (siyasi cəhətdən aktiv əxlaq) daha yaxşı terminlər ola bilərdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Makiavellidə və Orta əsr nəzəriyyəçilərində müxtəlif maraqlar vardı. Orta əsrlərdə siyasi nəzəriyyə əsasən, ideal məqsədlər ətrafında cəmlənmişdi, lakin demək olar ki, heç vaxt bu məqsədlərin necə reallaşa biləcəyini izah etməyə çalışmırdı. Makiavellini əksinə məhz vasitələr maraqlandırır. O, siyasətin burada və indi necə həyata keçirilməsi ilə maraqlanır. Makiavelli onun dövrünün siyasətinin fəaliyyətinin ətraflı empirik təsvirini verir. O əxlaq və siyasət arasında müəyyən mənada fərqləndirmə aparır. O, bir tərəfdən, gerçəkləşdirməyə layiq olan məqsədləri və digər tərəfdən, özlüyündə nə yaxşı, nə də pis olan, ancaq yalnız bu məqsədlərin reallaşmasında bu və ya digər dərəcədə effektiv olan siyasi vasitələri fərqləndirir. Makiavelli siyasətdə həqiqətdə istifadə olunan siyasi vasitələri onların yaxşı və ya əxlaqi cəhətdən münasib olub-olmamasını nəzərdən keçirmədən təsvir etməyə çalışır.

Məqsədlərin və vasitələrin kəskin bir surətdə qarşı-qarşıya qoyulması nisbətən yeni idi. Həm yunan filosofları üçün, həm də

xristian ilahiyyatçıları üçün bəzi əməllər (“vasitələr”) onların arzu olunan məqsədlərə aparıb-aparmamasından asılı olmayaraq məzəmmətə layiq görülürdü. Oğurluq və qətl misal ola bilər. Məqsəd və vasitələrin kəskin müqayisəsindən çıxış edən Makiavelli düşüncə bilirdi ki, nəticə vasitəyə bəraət qazandırır. Qardaşı Remin qətlə Romula görə, düzgün və yaxşı idi, belə ki, bu, ümumi rifaha gətirib çıxarmışdı.

Makiavelli nəzəriyyəsinə din əhəmiyyətsiz yer tutur. Ona görə, bütün maraqlar və bütün məqsədlər dünyəvidir. Dinə yalnız ümumi vahidliyi təmin etmək qalır. Buna görə də, Makiavelli güman edirdi ki, yaxşı olardı ki, xalq dindar olsun! Hökmdar özü haqqında dindar təsəvvür yaratmalıdır, əgər bununla nəyəşə nail ola bilərsə.

Makiavelli güclü dövlət hakimiyyətinin əhəmiyyətini başa düşür. Lakin hər şeydən öncə, onu xalis siyasi oyun maraqlandırır. O, hakimiyyətin reallaşdırılmasında iqtisadi amillərin rolunu nisbətən zəif anlayır.

Bundan başqa, Makiavelli tarixdən kənar antropologiyaya dəstəkləyirdi. İnsan təbiəti dəyişməzdir: deməli, öncəki əsrlərin siyasi hadisələrini öyrənərək, müasir siyasi situasiyanı idarə etməyi öyrənmək olar. («Düşüncələr»ə nəzər salın.). Müəyyən mənada, biz zamandankənar siyasi elmlə işləyirik, bu elmin də məqsədi siyasətin «məğzinin» başa düşülməsi deyil, hakimiyyətin zəbt olunmasının öyrədilməsidir. Bizim terminlərdən istifadə edərək, demək olar ki, Makiavellinin metodu tarixdən kənardır. Ancaq öz dövrünün nöqtəy-nəzərinə görə, Makiavelli tarixi düşünür. O, humanistlərə oxşar olaraq, tarixi, nümunələrə əsaslanaraq təsvir edir (Keçmişin ayrı-ayrı süjetləri müasirliyin izahı üçün istifadə olunur). Makiavelli tarixi, tərəqqi və tənəzzül dövrlərinin daimi olaraq əvəzlənməsini nəzərdə tutan özünəməxsus dövrən kimi şərh edir.

Aristotel etikası və siyasəti bir vəhdət, bir praksis olaraq görür. Makiavelli isə etikası və siyasəti bir-birindən ayırır. Siyasətdə nəticə vasitələrə bəraət qazandırır. Vasitələr manipulyasiya üçün nəzərdə tutulur və əxlaqdan (əxlaqi dəyərləndirmədən) kənardırlar. Onlar empirik cəhətdən tədqiq edilirlər. Son nəticə sülh və nizamın saxlanmasıdır. Aristotel ümumi normalara və idarəetmənin konstitusiyalı formasına müraciət edir. Makiavelli hökmdarın iradəsinə qanunu və əxlaqı təyin etməyə icazə verir, özü də, son məqsəd olaraq siyasi stabillik qəbul olunur.

Aristotel

Etika və siyasətin vəhdəti.

Praksis bir vəhdət kimi.

Ümumi normalar, konstitusiyalı idarəetmə.

Makiavelli

Etika və siyasət ayrılı biləndir.

Siyasət-manipulyasiyadır.

Hökmdarın iradəsi qanunu və əxlaqı doğurur.

Elə həmin vaxtda, siyasət manipulyasiyaya çevrilərkən (poyezis, poiesis), hökmdarın təbəələr üzərində hakimiyyətini əsaslandırma bilən sosial elmə ehtiyac yaranır. Makiavelli həm siyasətin empirik tədqiqinin, həm də manipulyativ siyasətin lehinə çıxış edir. Lakin sonrakı dövrlərdə o, onun məhz manipulyativ siyasət və siyasətin əxlaqdan kənar qalması haqqında təliminə görə pis şöhrət qazanmışdır, bunu bir çoxları (məsələn, Mussolini, 1883-1945) heç nə ilə məhdudlaşmayan hakimiyyət ruhunda şərh edirdilər.

Makiavellidə həmçinin empirik sosial elm ideyası da aşkar edilə bilər ki, bu da hökmdarlara cəmiyyəti daha yaxşı idarə etməkdə kömək edə bilər. Lakin bu ideya yalnız XIX əsrdə, Kontdan sonra, industrializasiya və digər proseslər cəmiyyəti daha da mürəkkəb və anlaşılmaz edəndən sonra reallığa çevrildi.¹⁶⁷

Müqavilə əsasında siyasət və təbii hüquq üzərində siyasət (Altuzi, Qrotsi)

XVII əsrdən başlayaraq siyasi nəzəriyyə ilahiyyatdan ayrılmağa başlayır. Belə ki, alman **Johann Altuzi** (Johannes Althusius, 1557-1638) elə bir müqavilə nəzəriyyəsini təklif etdi ki, o, dinə deyil, müxtəlif ictimai birliklərin mövcudluğuna əsaslanmış olsun.

Bu nəzəriyyədə müqavilə anlayışı həm müxtəlif sosial qruplar arasındakı, həm də, hökmdarlar və təbəələr arasındakı qarşılıqlı əlaqələrin izahı üçün tətbiq edilir. Müxtəlif birliklər - ailə, gildiya, yerli icma, əyalət, millət – müxtəlif vəzifələrə malikdirlər və müxtəlif razılaşmalara uyğun olaraq qurulurlar. Ali hakimiyyət həmişə xalqa yəni, fərdlərə deyil, iyerarxik olaraq qaydaya salınmış ictimai üzvi birliklərə - ailədən dövlətə kimi - məxsusdur. Kral və dövlət xidmətçiləri xalqdan hakimiyyəti o şərtlə alırlar ki, onlar müqavilənin özlərinə aid hissələrini yerinə yetirirlər. Bu Altuziyə izah etməyə

¹⁶⁷ Demək olar ki, biz elə bir dövrdə yaşayıyıq ki, bu mürəkkəb cəmiyyəti başa düşməyə bizə kömək etməli olan empirik sosial elmlərin özləri problematik oldular. Müəyyən müddətdir ki, həm manipulyativ siyasət, həm də hipotetik-deduktiv metoddan sosial tədqiqatlarda birtərəfli istifadə olunma tənqidi təhlilə məruz qoyulmuşdur.

imkan verir ki, ali hakimiyyətin həmişə xalqa məxsus olmasına baxmayaraq, kral və bürokratiya administrativ hakimiyyətə əslində hansı yolla malik olurlar. Hər bir şey spesifik dini anlayışlarla deyil, sosial qruplar arasında olan razılığa, müqavilə ilə izah edilir.

Müstəqil milli dövlətlərin yaranmasından sonra, onların qarşılıqlı münasibətləri barədə məsələ meydana çıxdı. Bu qarşılıqlı münasibətləri nizama sala bilən hər hansı bir təsisat yox idi. Bundan da daha çox deyilsə, milli dövlətlərdə mövcud olan hüquqi təlimlər belə bir fikrə əsaslanırdı ki, qanunlar milli kral tərəfindən yaradılır və onlar deməli ki, yalnız onun dövlətinə tətbiq oluna bilər.

Təbii hüquqlar ideyasına müraciət edən holland hüquqşünası, Huqo Qrotsi (de Qrot, Hugo de Groot ili Grotius, 1583-1645) bu dilemmənin müəyyən bir hüquqi həllini təklif etdi. Yəni, elə müəyyən qanunlar mövcuddur ki, onlar milli dövlətlərdən yüksəkdədirlər və onlar arasındakı qarşılıqlı münasibətlərə tətbiq oluna bilərlər.

Qrotsi otuz illik müharibə (1618-1648) dövründə yaşamışdır. 1598-ci ildə o, Orleanda hüquqşünaslıq doktoru, 1599-cu ildə isə Qaaqada vəkil olmuşdur. Sonra o, 1613-cü ildə Rotterdamda çox yüksək mövqə tutana qədər müxtəlif dövlət vəzifələrində çalışmışdır. 1618-cü ildə o, dini-siyasi ittihamlar əsasında ömürlük həbs cəzasına məhkum olunmuşdu, ancaq Fransaya, XIII Lüdovikin (1601-1642) yanına qaça bilmişdi (kitab sandığında). Burada o, İsveç elçisi təyin edildi. Bir neçə müddət keçdikdən sonra, İsveç kraliçası Kristina (1629-1689) onu İsveçin şimalına göndərdi, buranın pis iqlimi və onun zəif səhhəti onun ölümünə səbəb oldu (beş il sonra Dekartın faciəli ölümü ilə müqayisə edin!).

Otuz illik müharibə konfliktə olan dövlətlərin tabe ola biləcəyi hüquqi nizamın yaradılması ideyasını aktuallaşdırdı. Kütləvi olan siyasi və hüquqi problemlərin privat olan dini problemlərdən ayrılması fikri gündəliyə gəldi. Qrotsi hər iki ideyanı ifadə edirdi. O, təbii hüquq konsepsiyasını inkişaf etdirərək, ayrı-ayrı dövlətlərin öz aralarındakı münasibətlərdə bunu rəhbər tutduqları beynəlxalq hüququn əsasını qoydu. Onun bu istiqamətdə apardığı cəhdlər bəyənilirdi və daha sonralar beynəlxalq hüquq ideyasına təsir göstərmişdi, bu ideya isə, öz mücəssəməsini Millətlər Liqasının, Nürnberq prosesi təşkilatının həyata keçirilməsi və Birləşmiş Millətlər Təşkilatının yaranmasında tapdı.

Qrotsi eyni zamanda təbii hüquq konsepsiyasının formasını inkişafda olan stoisizmlə və xristian teologiyası ilə elə dəyişdi ki, o, özünün teoloji və konfessional köklərini itirdi. Bu şəkildəyişmə antiklerikal mövqenin ifadəsi deyil, təbii hüququn yeni situasiyaya uyğunlaşmasını ifadə edirdi, bu situasiyada keçmişlə müqayisədə,

siyasi və hüquqi aspektlər dini aspektlərdən kifayət qədər ayrı idi. Əgər beynəlxalq hüquq hər şeyə tətbiq edilərsə, onda onun təbii-hüquqi əsaslandırılması xristian dinindən asılı olmamalıdır. Buna görə də, siyasi və hüquqi razılıq üçün həm dövlətlərarası münasibətlərdə, həm də ayrıca dövlətin daxilində daha çox dünyəvi əsas tapmaq lazımdır. Qrotsi bu mənada təbii hüquq konsepsiyasını yeni situasiyaya uyğunlaşdırdı.

Onun «Müharibə və sülh hüququ haqqında» (de jure belli ac pads) adlı əsəri daha çox məşhurdur. Adından göründüyü kimi, Qrotsi müharibə də daxil olmaqla, bütün şəraitlərdə tətbiq oluna bilən hüquq ideyasını işləyib hazırlamışdır. Tanrı insanlara insanlarla birgə yaşamaq təbii ehtiyacını (appetitus societatis) vermişdir, bu, teologiyadan və xilasa olan inamdan asılı olmayaraq, bütün insanlar tərəfindən qəbul oluna bilər. Dinc yanaşı yaşama zərurəti fundamental xarakter kəsb edir və onun reallaşması üçün müəyyən qanunlara hamı riayət etməlidir. Məsələn, vədinə əməl etmək və bərabərliyə riayət etmək zəruridir.

Belə bir təbii-hüquqi mövqe Tanrının normaların Yaradıcısı və Tərədicisi (Lüter) olaraq volyuntarist anlamının təkzibinə gətirib çıxarır. Tanrının istədiyi hər bir şeyin düzgün olduğunu israr edən volyuntaristlər haqlı deyillər. Əksinə, Tanrı düzgün olan şeyi istəyir, çünki O, düzgündür. Buna görə də, düzgünlük həmişə mövcuddur və ümumi xarakter daşıyır. O, hər bir kəs tərəfdən qəbul oluna bilər. Qrotsi, dövlətin dünya birliyində bərabər hüquqlu üzv olması üçün yerinə yetirməli olduğu şərtləri göstərir. Dövlətin ölçüləri burada heç bir mənə kəsb etmir. Təkcə dövlətin stabilliyi və bağladığı müqavilələri dəstəkləyə bilməsi mühümdür. Bu meyarlar başqa sözlərlə ifadə olunaraq indi, bizim günlərdə də istifadə olunur (BMT).

Zəif yer, əlbəttə ki, beynəlxalq hüququn yerinə yetirməsini məcbur edən və hamı tərəfindən qəbul olunan təsisatların olmamasıdır. Müəyyən mənada, Orta əsrlərdə onun funksiyasını kilsə yerinə yetirirdi. Ancaq Reformasiyadan sonra, o, ayrı-ayrı dövlətlərlə inteqrallaşan iki hissəyə bölündü.

DOQQUZUNCU FƏSİL

HOBBS –
FƏRD
VƏ

ÖZ MÖVCUDLUĞUNU QORUYUB SAXLAMA

Həyatı. *Tomas Hobbs (1588-1679) ingilis idi və İngiltərə inqilabının müasiri idi. Altı yaşında ikən o, artıq latın və yunan dillərini öyrənmişdi və Oksford universitetinə də çox tez qəbul olmuşdu. Lord Kavendişin (Lord Cavendish) katibi sifətində, xidməti vəzifələrinə uyğun olaraq bir sıra səyahətləri həyata keçirmiş və bir çox görkəmli müasirləri ilə (o cümlədən, Qalileylə) görüşmüşdür. Vətəndaş müharibəsinin başlanğıcında o, Fransaya getmiş, İngiltərəyə isə 1651-ci ildə qayıtmışdı. 88 yaşında ikən Homeri ingilis dilinə tərcümə etmişdi.*

İngiltərə tarixinin mühüm hadisələri

1642-1650 - İngilis inqilabı – I Karlın (Charles I, 1600-1649) aleyhinə Kromvelin (Cromwell, 1599-1658) üsyanı.

1650-1658 - Kromvelin hərbi diktaturası.

1660 - Monarxiyanın bərpası.

1689 - Konstitusiyalı monarxiya (Fransız inqilabından yüz il əvvəl).

Əsərləri. *Onun ən məşhur əsəri olan Leviafan (Leviathan və ya kilsə və vətəndaş dövlətinin materiyası, forması və hakimiyyəti - Leviathan on the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil) 1651-ci ildə çap olunmuşdur. Digər əsərlərlə yanaşı Hobbs həmçinin Vətəndaş haqqında (De Cive, 1642), Cisim haqqında (De corpore, 1655) və İnsan haqqında (De homine, 1658) üçlüyünü də yazmışdır.*

Cəmiyyət saat mexanizmi kimi

Hobbs siyasi olaraq qeyri-stabil dövrdə, royalistlər və parlament tərəfdarları arasında açıq vətəndaş müharibəsi dövründə yaşamışdır. Onun bütün siyasi əsərləri bir məqsədə – sülhü və nizamı təmin edə bilən güclü hakimiyyətin yaradılması məqsədinə - xidmət edir. Bunun xatirinə o, mütləq monarxiyanı dəstəkləyirdi. Amma monarxiyanın Hobbs tərəfindən ideoloji əsaslandırılması ikimənali idi. Onun üçün hər şeydən öncə sülh və nizam mühüm əhəmiyyət kəsb

edir. Elə buna görə də, idarəetmə formasının irsi monarxiya olub-olmaması bir o qədər də mühüm deyildir.

Hobbsun siyasi nəzəriyyəsi son dərəcə fərdiyətçi və son dərəcə mütləqiyyətçidir. Başqa hallarda olduğu kimi, burada da heç bir ziddiyyət yoxdur. Sosial avtonomlaşma və despotizm yanaşı addımlaya bilirlər. Əgər insanlar bir-biri ilə daxili insani bağlarla bağlı deyilsə, onda anarxiyanın qarşısının alınması üçün xarici qüvvənin tətbiq olunması zərurətə çevrilir.

Fərdiyətçiliyin və mütləqiyyətin Hobbsda beləcə birləşdirilməsi ilkin kapitalizm dövründə üçüncü silkin mənafeələrinin ideoloji ifadəsi kimi başa düşülə bilər. Güclü milli monarx zadəganların qədim imtiyazlarının ləğv edilməsi üçün, üstəlik həm də sülhün və nizamın təmin olunması üçün və həmçinin alıcılar, satıcılar və konkurentlər arasında ticari razılaşmaların qarantı kimi zəruridir. Hamının hamı ilə iqtisadi rəqabəti bazasında fərdiyətçi cəmiyyət yaranır ki, onun da məqsədi öz üzvlərinin mövcudluğunun saxlanmasıdır. Həyatın və mülkiyyətin saxlanması vasitəsi olaraq isə mütləq monarx başda olmaqla güclü hakimiyyət çıxış edir.

Makiavelli cəmiyyəti keçmişin və indinin ayrıca faktları əsasında anlamağa çalışmışdır. Onları təfəssilatları ilə öyrənərək, o, praktik bilik əldə etməyə ümid edirdi, bu bilik dövləti idarə edənlərə və ya hakimiyyəti ələ keçirməyə çalışanlara kömək edə bilər. Bu bilik "əgər - onda" formasında olmalıdır. (Əgər biz müəyyən qaydada fəaliyyət göstəririksə, onda uyğun nəticəni əldə etmiş oluruq).

Makiavelli belə hesab edirdi ki, insani təbiət bütünlük boyu əsasən eyni olaraq qalır. Daha dəqiq deyilsə, o, güman edirdi ki, tarix və deməli insani varlıqlar, məsələn dövlətlərin meydana çıxması, çiçəklənməsi və süqutu formasında baş verən tsiklik dəyişikliklərin subyektləridir. Belə bir müqəddəm şərtlərdən çıxış edərək və ötən dövrlərin siyasi hadisələrini öyrənərək, biz elə bir biliyi əldə edə bilərik ki, o, bizim günlərdə də faydalı ola bilər. Məsələn, Roma sarkərdəsi ilə onun əsgərləri arasında və ya sarkərdə ilə Roma siyasi xadimləri arasında konkret konflikt haqqında bilik hökmdar və ordu arasında bizim günlərdə baş verən oxşar konfliktlərin necə həll olunmasının anlaşılmasına kömək edə bilər.

Beləliklə, Makiavelli güman etmişdir ki, ayrıca xüsusi hallara əsaslanaraq universal ümumiləşdirmələri həyata keçirmək olar. Və əgər bu yolla alınmış bilik heç də həmişə dəqiq deyildirsə, onda bu, tələnin, fortunanın işə qarışması nəticəsinə baş verir. Tale bizim biliklərimizə və hadisələri öz nəzarətimizdə saxlamaq qabiliyyətimizə sərhəd qoyur.

Makiavellini tənqid edərək, adətən, qeyd olunur ki, o, çıxış müddəası olaraq insani keyfiyyətlərin dəyişməzliyini qəbul edərəkən cəmiyyətdə radikal dəyişikliklərin anlaşılması ilə bağlı çətinliklərlə üzləşir. Bundan da daha çox deyilsə, özünün müasiri olan siyasi hadisələri psixoloji anlayışların (eqoizm tipli anlayışların) və tarixin tsiklik anlamından (dövlət, hökmdar, xalq, aristokratiya, ordu, onun komandirləri və əsgərləri, yüksəliş və tənəzzül halları) götürülən sadə siyasi anlayışların köməyi ilə izah edərəkən, o, daha az dərəcədə əyani olan fundamental iqtisadi və mədəni inkişafın izahı zamanı daha böyük problemlərlə rastlaşır.

Güman edilir ki, Hobbs Makiavellinin başlıca müqəddəm şərtlərini əsasən qəbul edir. Cəmiyyət və siyasət rəasional olaraq, elmi olaraq anlaşılmalıdır, insani təbiət isə prinsipial olaraq dəyişməzdir, tarixdən kənardır. Lakin Hobbs Makiavellinin təsviri metodu ilə, xüsusi halların öyrənilməsinə əsaslanan ümumiləşdirmələrlə razılaşmır. Hobbs daha etibarlı olan bir metod axtarır. O, bilavasitə olaraq qavranılanın dərinliklərinə, bilavasitə olaraq müşahidə oluna bilənə izah edə bilən əsasa nüfuz etməyə səy edir.

Hobbs yeni elmlərdən vəcdə gələn filosoflara məxsus idi və onun təbiət fəlsəfəsi onlara aşkar bir şəkildə təsir göstərir. Təbiət son nəticədə mexaniki hərəkətə malik olan maddi hissəciklərdən ibarətdir. Onun fəlsəfəsi bunun təsiri ilə də, hərəkət haqqında təlimdən başqa bir şey deyildir, bu da, birmənalı olaraq mexanika ilə paralellərə işarə vurur.

Eyni zamanda Hobbs rəasional düşüncəli metafizikdir. O da, əvvəlki rəasionalistlər kimi müxtəlif və dəyişkən səthi hadisələri izah edə bilən fundamental prinsipi tapmağa səy edir. Bu mənada demək olar ki, o, həqiqətin mütləq və dəyişməz əsasını (*fundamentum absolutum inconcussum veritatis*) axtarır. O, Yeni dövrün filosofu kimi bu əsası insanda axtarır. İnsan mübtədadir (sub-jectum), əsasdır, cəmiyyət ondan çıxış edilərək izah olmalıdır.

Hobbs bunu necə edir? O, öz metodunu *Vətəndaş haqqında* adlı əsərində şərh edir. Hobbs bu əsərdə cəmiyyətin saatla müqayisəsindən istifadə edir. O zaman ki, biz saatın necə işlədiyini anlamaq istəyirik, biz onu sökürük, onun ayrı-ayrı detallarını və xassələrini öyrənirik. Sonra biz saati bir daha yığıırıq. Saatın yenidən işləməsi üçün detalları düzgün yerləşdirməyə çalışaraq, biz detalların bir-biri ilə necə bağlı olduqlarını və saat mexanizminin necə fəaliyyət göstərdiyini öyrənirik. Biz bundan sonra saatın nə olduğunu başa düşməyə başlayırıq.

Buna analoji olaraq, Hobbs cəmiyyəti hissələrə bölür, onları öyrənir və sonra onları yığaraq bir-biri ilə elə bağlayır ki, onların

qarşılıqlı əlaqələri və fəaliyyəti görünə bilsin. Cəmiyyətin nə olduğu bu yolla da anlaşılır. Əlbəttə ki, cəmiyyəti həqiqətən də bölərək bunu etmək olmaz, bunu yalnız təsəvvür etmək olar.

Bu nümunədə Hobbsun "yığılma-sökülmə" metodunun bəzi mühüm cəhətləri diqqəti cəlb edir. Həmin metodun məğzi ondadır ki, fenomen elə bölünməlidir ki, sonradan onu hissələrdən bərpa etmək olsun. Bu metod analizdən və sintezdən ibarətdir.

Beləliklə, cəmiyyət onun hissələrinin öyrənilməsi əsasında izah olunur. Bu, o demək deyildir ki, guya Hobbs düşünmüşdür ki, cəmiyyət yalnız hissələrdən ibarətdir. Saat yalnız öz hissələrindən ibarət deyildir. Hissələrin bir yerə birləşdirilməsi zamanı keyfiyyət etibarı ilə nəşə yeni olan bir şey - saat, cəmiyyət və i.a. – yaranır. Hobbs bütövü onun hissələrinə şamil etmir. Amma o, deyir ki, bütöv onun hissələrindən və onların xassələrindən və həmçinin onların funksional vəhdətindən çıxış edilərək anlaşıla bilər.

Beləliklə, onun metodu onu nəzərdə tutur ki, bilavasitə olaraq verilən nəşə, cəmiyyət onun bazis elementlərin xassələrindən və münasibətlərindən çıxış edilərək izah olunur, bu bazis elementləri isə bilavasitə olaraq əlçatan deyillər. Hobbs, demək olar ki, müşahidə səviyyəsindən daha dərin olan izah prinsipini axtarır.

Hobbs saatla bağlı nümunəyə qayıdaraq, deyək ki, funksional izaha çalışır. Saatin nə olduğunu anlamaq üçün onun necə işlədiyini anlamaq zəruridir. Saatin detallarının bizim üçün maraqlı olan xassələri məhz o xassələrdir ki, onlar saatin fəaliyyəti üçün mühümdür. Bu xassələrin sırasına məsələn o aiddir ki, yay qurulmuşdur və saat mexanizmini hərəkətə gətirə bilər və ya saat təkərləri dişçiklərə malikdir, bu da onları bir-biri ilə bağlayır və hərəkəti ötürür. Funksional bir sistem olan saat üçün yayın qırmızı və ya yaşıl olması mühüm deyildir. Detaiların da öz tərkib hissələrinə bölünməsi həmçinin maraqlı deyildir. Saatin yayların, dişli çarxların və i.a. birgə fəaliyyəti kimi anlaşılması zamanı onların atom strukturu barədə nəyisə bilmək heç də zəruri deyildir. Doğrudur ki, yayın və çarxların molekulyar və atom quruluşu onların bir funksional detal kimi xassələrini müəyyənləşdirir. Amma bizə saatin nə olduğunu anlamaq üçün bütün bunları bilmək lazım deyildir. Saat ustasının nüvə sahəsində mütəxəssis olan fizik olması da mühüm deyildir.

Amma, saat saat ustası tərəfindən düzəldilmişdir. Onlar insan tərəfindən həmçinin vaxtın müəyyənləşdirilməsi üçün və ya bəzək olaraq və ya statusun simvolu olaraq istifadə olunur. Lakin Hobbsun saatlarla bağlı nümunəsi halında saatin kim, nə üçün və hansı məqsədlə hazırlanmasını bilmək heç bir zəruri deyildir. Saati anlamaq onun qarşılıqlı funksional təsirdə olan detallarını anlamaq deməkdir.

Bu, saatın necə işləməsinə, necə fəaliyyət göstərməsini anlamaq deməkdir. Saatın fəaliyyəti onun hissələrinin mexaniki hərəkətləri ilə müəyyənləşir. Elə buna görə də, saatın anlamı onun necə işlədiyinin anlamı deməkdir. Bu mənada biz deyə bilərik ki, Hobbsun izahı funksionalist izahdır.

Bundan da daha çox deyilsə, demək olar ki, Hobbsun nümunəsi özünəməxsus kibernetik modeldir. Vacib olan yalnız o deyildir ki, saatın bütün detalları bir-birlərini qarşılıqlı olaraq nəzərdə tutan funksional bütövün hissələridir. Vacib olan həm də odur ki, bəzi detallar hərəkətdə olandır, digərləri isə – idarə edən (tənzimləyən) mexanizmlərdir. Əgər biz ağırlıq daşı və kəfkiri olan saati nəzərdə tuturuqsa, onda ağırlıq daşları hərəkətverici qüvvədir və saat onların sayəsində işləyir. Eyni zamanda kəfkir hərəkətverici qüvvəni elə tənzimləyən qüvvədir ki, saat düzgün işləsin. Ağırlıq daşları olmadan saatın irəliləyişi də olmazdı. Kəfkir olmadan saatın düzgün irəliləyişi də olmazdı.

Əgər saat barədə söylənilənləri cəmiyyətə aid etsək, onda demək olar ki, Hobbs bir sosial hadisəni başqa sosial hadisənin köməyi ilə izah etmə söylərini (bunu müəyyən dərəcədə Makiavelli etmişdi) təkzib edir. Hobbs dərinə, bazis elementlərinə nüfuz etməyə çalışır. O, həmçinin cəmiyyətin cəmiyyəti müəyyən məqsədlə yaradan ilahi Varlığa müraciət yolu ilə teleoloji izahı ilə də razılaşmır. Hobbs hissələr arasındakı funksional əlaqələri axtarır. Amma o, cəmiyyəti onun təcrid olunmuş hissələrinə gətirib çıxarmır. Bu hissələr həmçinin sonradan bölünür, çünki bu, cəmiyyətin funksional əlaqələrinin izahı üçün zəruri deyildir. Bu şərhdən çıxış edərək və sonradan müzakirələrə varmadan, demək olar ki, Hobbs reduksionist deyildi.

Hobbs cəmiyyətdə hissələri necə ayırır və onları necə başa düşür? O, özünəməxsus fikri eksperiment aparır. Güman edək ki, dövlət mövcud deyildir. Bu halda insan həyatı necə olardı? Hobbs onu tapmağa səy edir ki, dövləti mümkün edən nədir və adamların siyasi cəmiyyətdə, dövlətdə həyatını izah edən və bəraət qazandıran nədir. O, öz qarşısına belə bir sual qoyur ki, əgər dövlət olmasaydı, işlər necə olardı? Dövlət daxilində yaşamağın nə demək olduğunu anlamaq üçün, biz dövlət olmadan yaşamağın nə demək olduğunu anlamalıyıq. Hobbs təbii vəziyyət barədə öz təlimindən dövlət olmadan yaşamağın nə demək olduğunu izah etmək üçün istifadə edir. "Fərd", "hər bir kəsin başqası qarşısında qorxusu" və "iştirakçıların azadlığını məhdudlaşdıran müqavilə" tipli anlayışlarını tətbiq edərək, Hobbs dövlət, avtoritet və hakimiyyət kimi fenomenləri anlamağa səy edir.

Hobbs göstərir ki, dövlətin olmadığı halda insanlar özlərini təhlükəsizlik şəraitində hiss etmədilər. Dövlətin olmadığı halda hər

bir kəs yalnız özünə arxayın ola bilərdi. Amma nə qədər ki, insan öz mövcudluğunun saxlanması üçün çatışmayan maddi nemətlərə ehtiyac duyur və bütün insanlar təbiətən öz mövcudluqlarını saxlamağa çalışırlar, onlar arasında bu nemətlər uğrunda mübarizə aparılacaqdır. Heç bir kəs yaşamaq uğrunda bu fərdi mübarizədə özünü təhlükəsizlik şəraitində hiss etməyəcəkdir, belə ki, heç bir kəs sarsılmaz deyildir, fiziki qüvvə və ağıl isə insanlar arasında bu və ya digər dərəcədə bərabər paylanmışdır. Deməli, insanlar arasında fasiləsiz mübarizə gedərdi. Təbii vəziyyət adlanan halda hamının hamıya qarşı müharibəsi baş verir.

Beləliklə, cəmiyyətin hissələri insanlardır, fərdlərdir. Onların bazis xassəsi özünü qoruyub saxlama meylidir. Hobbs ictimai hadisələri belə bir analizdən çıxış edərək izah etməyə çalışır.

Saat modelindən istifadə edərək, Hobbs sonradan göstərir ki, həmrəylik, qarşılıqlı təsir, azadlıq və i.a. kimi sosial hadisələr hər bir fərdin özünü qoruyub saxlama meyli ilə izah oluna bilər. O, belə hesab etmir ki, həmrəylik özünü qoruyub saxlama meylidir. Əksinə, o, belə hesab edir ki, həmrəyliyin izaha ehtiyacı var və o, özündən çıxış edilərək və ya başqa ictimai hadisələrin köməyi ilə izah oluna bilməz. O, yalnız fərdlərin özünü qoruyub saxlama meylinin köməyi ilə izah oluna bilər. İzahın bu modelində insanlar arasında mövcud olan və bizim tərəfimizdən bilavasitə olaraq qavranılan müsbət konkret əlaqələr - məsələn, məhəbbət, simpatiya, evə və cəmiyyətə bağlılıq - fərdlərin bazis özünü qoruyub saxlama meylinin köməyi ilə anlaşılmalıdır. Cəmiyyət onun əsas elementlərin və hərəkətverici qüvvələrinin seçilib ayrılmasına əsaslanan modelləşdirilməsi yolu ilə izah olunur. Bu kontekstdə Hobbs ictimai vəhdətin mövcudluğunu demək olar ki, inkar etmir. Əksinə, o, onların tərkib hissələrinin funksional əlaqəsindən çıxış edərək onların əslində nə olduqlarını izah etməyə səy edir.

Biz görürük ki, Hobbsa özünü qoruyub saxlamadan uzağa getmək lazım deyildi. Kiçik, mexaniki hərəkət edən maddi hissəciklər (insanlar, şübhəsiz ki, bunlardan ibarətdir) sosial münasibətlərin izahı üçün kiçik əhəmiyyətə malikdir və eləcə də saat mexanizminin atom strukturu saatin izahı üçün. Cəmiyyətin anlaşılması üçün materiyanın daxili strukturu barədə biliyə malik olmaq zəruri deyildir.

Saatla olan nümunə göstərir ki, "təbii vəziyyət" ideyası keçmişin hansısa konkret tarixi dövrü ilə əlaqələndirilməmişdir¹⁶⁸.

¹⁶⁸ *Hobbsun təbii vəziyyət barədə ideyasının empirik (tarixi) müddəa deyil, bir izah prinsipi olduğunu vurğulayaraq oxucuya onu xatırlatmaq faydalıdır ki, Hobbs, ehtimal ki, bu ideyanın irəli sürülməsi üçün müəyyən empirik əsasa*

Təbii vəziyyət ideyası dövlətin aradan qaldırılması üzrə analizin, fikri eksperimentin nəticəsi idi. Başqa sözlə, bu ideya haçansa mövcud ola bilən barədə bir hipotez deyildir. O, ictimai hadisələrin nəzəri izahının bir hissəsidir.

Həmçinin onu da demək olar ki, Hobbs ictimai hadisələri psixoloji hadisələr vasitəsi ilə izah etməyə səy edir. Mümkündür ki, bəziləri düşünsünlər ki, bu, şeylərin baş-ayaq qoyulmasına gətirib çıxarır. Əksinə, məhz ictimai psixolojinin izahı üçün əsas olmalıdır!

Nəyin izaha ehtiyacı olduğunu və nəyin izah edən rolunda çıxış etməsi barədə məsələ mübahisəlidir. Ona elmi cavabı necə vermək olar? (Bazis prinsiplərin əsaslandırılması problemi ilə, məsələn, Aristotelin təlimi ilə, nəzəriyyələrin çoxluğu problematikası ilə, müqəddimələr arasında münasibətlər məsələsi ilə və Aristotelin və müasir fizikanın əksliyi ilə müqayisə edin, Fəsil 7).

Amma, Yeni dövrün filosofu olan Hobbs üçün əsas məhz fərddir, özü də fərd burada özünü qoruyub saxlama meylinin daşıyıcısı kimi başa düşülür. Belə ki, Hobbs konfliktlərin üç mənbəyinə diqqət yetirir: qorxu, rəqabət və şöhrət meyli. Onlardan ən vacibi qorxudur. Məhz qorxu insanı siyasi olaraq təşkil olunmuş cəmiyyətə gətirib çıxarır. Siyasi olaraq təşkil olunmuş cəmiyyətdə şəxsi həyat uğrunda hamının hamıya qarşı mübarizəsi qadağan edilir, burada yalnız iqtisadi rəqabət və şöhrət uğrunda mübarizə qalır.

Hobbs nizamlı cəmiyyəti əldə etmək üçün hissələri bir yerə necə yığır? O, qeyd edir ki, təbii vəziyyətdə hər bir kəs qorxu, xüsusən də qəfil ölüm qarşısında qorxu içərisində yaşayır. Nə qədər ki, heç bir kəs başqasına etibar etmir və onunla maddi nemətlər uğrunda vuruşur, o, belə situasiyanın dəyişdirilməsi üçün az şey edə bilər. Kortəbii (spontan) zəka fərdə deyir ki, onun sağlamlığının və həyatının saxlanılmasının ən yaxşı üsulu özünü müdafiədir, yəni hamının hamıya qarşı müharibəsində iştirakdır.

Amma bu, hər bir kəsin xeyrinə olardı, əgər bütün fərdlər cəmiyyəti hər bir kəsin həyatını və sağlamlığını qoruyan hakimiyyətin köməyi ilə nizama salmağa razılaşsaydılar. Buna necə nail olmaq olar? Bu, Hobbsun nəzəriyyəsinin çox vacib momentidir. Təbii vəziyyət, bir tərəfdən, fərdin öz həyatını və sağlamlığını təmin etməyə yönələn eqoistik mənafevi nöqtəyi-nəzərindən, nizama salınmış milli dövlətə nisbətən problemin daha az qənaətbəxş həllidir. Amma zəka onun kortəbii formasında – mövcud olma uğrunda mübarizənin yalnız

malik idi. Onun zamanında əhəlinin böyük bir hissəsi son dərəcə yoxsul idi. Hətta sadə özünü qoruyub saxlama belə insanlar üçün mübarizəyə çevrilmişdi. (İngilis vətəndaş müharibəsi barədə ədəbiyyata bax).

vasitəsidir. O, düzgün olaraq qeyd edir ki, fərd üçün daha yaxşı olanı - müharibəyə həmişə hazır olmaqdır. Fərd bu vəziyyəti sadəcə olaraq dəyişdirə bilər. Digər tərəfdən, Hobbs daha düşüncəli və daha uzağı görə bilən maarifpərvər eqoistik mənafeyə istinad edir. Bu mənafe deyir ki, nizama salınmış cəmiyyət cəmiyyətlərin ən yaxşısıdır. Burada müxtəlif fərdlər kortəbii deyil, daha düşüncəli və daha uzağı görə bilən zəka əsasında fəaliyyət göstərmək barədə necə razılığa gəlirlər. Başqa sözlə, onlar ümumi dövlətin yaradılması üçün necə birləşə bilərlər?

Problemətik məsələ, başlıca olaraq, o deyildir ki, biz razılaşmanın və birləşmənin əslində necə baş verdiyinə şübhə ilə yanaşa bilərik. Burada biz təbii vəziyyət nəzəriyyəsini izahın tarixi modeli kimi nəzərdən keçiririk. Elə buna görə də, problem hamının hamıya qarşı müharibəsindən nizama salınmış cəmiyyətə keçidin izahı üçün istifadə olunmasından ibarətdir. Axı insanı təbii vəziyyət sərhədlərindən kənara çıxara bilən uzaqgörən zəka reallıqda o vaxta qədər gücsüzdür ki, insanlar təbii vəziyyətdə yaşayırlar.

"Əksdən çıxış edərək", biz aşağıdakıları deyə bilərik. Biz indiki zəkamızın köməyi ilə görürük ki, əgər insanlar zəkali olmasaydılar, onda təbii vəziyyət davam edərdi və uzaqgörən zəka zəkanın ali forması olaraq itirilərdi.

Amma, əgər biz artıq faktiki olaraq cəmiyyətə malikiksə və deyirik ki, o, eqoistik fərdlər arasında razılaşmanın ifadəsidir, hər bir kəsin ümumi, uzaqgörən və ziyalı mənafeyi ilə diktə olunan mənafeinin ifadəsidir, onda, Hobbsun ardınca gedərək, biz cəmiyyətin zəkavi ictimai müqaviləyə əsaslandığını anlamağa səy edə bilərik.

Hobbs üçün məhz ictimai müqavilə cəmiyyəti konstitusiyalaşdırır. Bu, həm siyasətdə, həm də digər ictimai sferalarda mövcud olan ictimai hadisələri izah edir. Dövlət bu müqavilənin sayəsində formalaşır. Bu müqavilə isə ona əsaslanır ki, hər bir kəs öz azadlığının bir hissəsindən dövlət orqanizminin xeyrinə imtina edir. Hobbs dövləti fiziki qüvvələrin bir orqanizmdə cəmlənməsi kimi nəzərdən keçirir. Fiziki qüvvələr olmadan müqavilə pozula bilər. Yalnız o, müqavilənin insanlar tərəfindən pozulmasının qarşısını alır və hər bir kəsin həyatının və sağlamlığının müdafiəsi üçün bağlanır.

Saatdan kibernetik model olaraq istifadə edərək, biz deyə bilərik ki, özünü qoruyub saxlama meyli ağırlıq daşı - təbiət qüvvəsi rolunda, hökmdar isə kəfkir rolunda, intizam yaradan, idarə edən faktor rolunda çıxış edir. (Freydin anlayışlarını kifayət qədər azad bir şəkildə tətbiq edərək, demək olar ki, özünü qoruyub saxlama meyli *id*

kimi, hökmdar - *super-ego* kimi, ictimai müqavilə isə - *ego* kimi çıxış edir. Bu assosiasiyaları davam etdirərək, biz Hobbsun metodunda normativ momentləri sezirik. O, diaqnoz qoyur və müəyyən müalicəni tövsiyə edir. Bazis elementlərinin təsvirinə əsaslanaraq, o, nəyin xəstə vəziyyət, nəyin isə sağlam vəziyyət olaraq anlaşılıla bildiyini göstərir).

Hobbs üçün aşkardır ki, hakimiyyət vahid olmalıdır. Bu vəhdətin kralda və ya parlamentdə cəmləşməsi ikinci dərəcəli əhəmiyyət daşıyır. Vacib olan yalnız odur ki, elə bir orqan mövcud olsun ki, dövlətin üstünlüyünü reallaşıdır biləcək fiziki hakimiyyətə malik olmuş olsun. Hobbsa görə, demokratiya və hakimiyyət bölgüsü dövləti mümkün edən vəhdətin (hakimiyyətin bir orqanda cəmləşməsinin) parçalanmasıdır.

Hobbs bu izah modelindən çıxış edərək ideoloji və maddi bərabərsizlik haqqında az şey deyə bilər. Son nəticədə biz, bir tərəfdən, izah bazisi olaraq eqoistik fərdlərə və digər tərəfdən isə, cəmiyyətin konstitusiyalaşdırılması amili olan dövlətə maliklik. Qruplar və siniflər izah prinsiplərinə deyil, izah olunmalı olan şey statusuna malikdirlər.

Hobbs düşünür ki, dövlətin yaranmasına gətirib çıxaran müqavilə, bir tərəfdən kral, digər tərəfdən isə xalq arasında bağlanmış müqavilədir. Bu, fərdlər arasında bağlanmış müqavilədir. Dövlətin başçısı olan şəxs bu müqavilədə xatırlanmır. Deməli, hökmdar razılaşmanın öz hissəsini poza bilməz, belə ki, o, burada heç bir rol oynamır. Deməli, hökmdar mütləq suverenitetə malik deyildir. Bu vaxta qədər Hobbs mütləqiyyəti birmənalı olaraq dəstəkləyir.

Doğrudur ki, Hobbs düşünürdü ki, hökmdar fərdlərin azad bir şəkildə satmaq, almaq və bir-biri ilə müqavilələr bağlamaq hüququna müdaxilə etməyəcəkdir. Sonra Hobbs güman edir ki, hökmdar fərdə özünü öldürməyi və ya özünə zərər vurmağı əmr edə bilməz (bu, fərdin mahiyyətinə – özünü qoruyub saxlamaya zidd olardı). Amma bu, o vaxta qədər boş söz olaraq qalacaqdır ki, monarxı oxşar əməllərdən çəkindirən qüvvə yoxdur.

Hobbs sensor hüququnu hökmdara verir. Suveren qanuni əsaslarla qərar qəbul edir ki, hansı baxışlar təhlükəlidir və hansı fikirlər xalqın diqqətinə çatdırılmalıdır.

Düz bu ana qədər Hobbs mütləqiyyətin sözsüz tərəfdarı olaraq çıxış edir. Lakin bu mövqə şərtidir. Əgər monarx cəmiyyət üzərində nəzarəti itirmişsə, deyək ki, fərdlərin təhlükəsizliyini daha təmin etmirsə, onda hər bir kəs yenidən özünə güvənməlidir. Bu halda biz anarxiya vəziyyətinə, hamının hamıya qarşı vətəndaş müharibəsi vəziyyətinə qayıdırıq. Elə buna görə də, yeni müqaviləyə və yeni hökmdara zərurət yaranır. Bu, o deməkdir ki, taxtdan salınmış monarx

taxt-tacın qaytarılması hüququna zərrə qədər də malik deyildir. Buradan aydındır ki, mütləqiyyətçi hökmdar üçün o ideologiya daha üstündür ki, o, irsi monarxiyanı müdafiə edir. Mütləq monarx üçün ən yaxşı müdafiə irsi monarxiya hüququ ilə İlahi mərhəmətin birləşdirilməsidir.

Artıq qeyd olunduğu kimi, Hobbsun nəzəriyyəsində danışılırmı ki, yalnız bir monarx olmalıdır. Hobbs belə hesab edir ki, qanunu və nizamı bir və ya bir neçə şəxs təmin etməlidir. Bu mənada o, mütləqiyyətin pis müdafiəçisidir.

Nəhayət, Hobbs üçün fundamental olan kral deyildir, məhz fərddir. Məhz eqoist və təcrid olunmuş fərdlər arasındakı mübarizə bu fərdlərin özünü qoruyub saxlamasının təmin olunması üçün yalnız vasitə olan dövlətin və monarxiyanın mövcudluğunun mənbəyidir.

Hobbs tərəfindən təklif olunan izah modelində eqoistik və rəşional fərdlər cəmiyyətin əsas mövcudluq şərti kimi çıxış edirlər, bu model mütləqiyyətin əsaslandırılması problematikasının sərhədlərindən kənara çıxır. O, gələcəyin siyasi və iqtisadi nəzəriyyələrində sonradan meydana çıxan liberalizmin izah modellərinin sələfi kimi çıxış edir.

Müqaviləyə əsaslanan və fiziki qüvvə ilə dəstəklənən dövlət bütün ictimai hadisələrin fundamentidir. Elə buna görə də, dövlət və cəmiyyət arasında, dövləti təsisatlar və solum arasında real fərqlər mövcud deyildir. İctimai əlaqələr zəkavi şəxsi maraq sayəsində yaranır ki, bunu da dövlət vasitələndirir. Hobbs bu məqamda əvvəlki mütəfəkkirlərdən aşkar bir surətdə ayrılır. Məsələn, Platon və Aristotel insanı özünəməxsus ictimai instinklə malik olan ictimai varlıq kimi nəzərdən keçirirdilər. Hobbs üçün ictimai olan hər şey dövlətdən törəmədir və fərdin özünü qoruyub saxlama meyli ilə əlaqədardır. Fərdlər öz təbiətləri etibarlı ilə asosialdırlar və buna görə də, cəmiyyət onlara münasibətdə ikincidir. Dövlət və cəmiyyət Platonda və Aristoteldə olduğu kimi fərdin mahiyyəti ilə bağlı deyildir. Dövlət və cəmiyyət insanlar tərəfindən şəxsi mənafehlərin uyğunluğuna əsaslanan müqavilənin köməyi ilə yaradılmışdır.

Təbii qanun zəkanın norması kimi

Hobbs insani davranışın qanunlarını təbiətin qanunları kimi nəzərdən keçirir və təsdiq edir ki, onlar zəkanın köməyi ilə kəşf olunan ümumi normalar və ya qaydalardır. İlk və başlıca təbii qanun belədir: hər bir kəs sülh vəziyyətinə səy etməlidir, əgər o, ona nail olmaq imkanına malikdirsə. Bütün təbii hüquq belə bir qaydanı özünə ehtiva edir: əgər insan sülh vəziyyətinə nail olmaq imkanına malik

deyildirsə, onda o, müharibənin ona verdiyi bütün vasitələri və imtiyazları axtarmalı və onlardan istifadə etməlidir.

Hüquq fəaliyyət göstərmək və ya fəaliyyətdən yayınmaq azadlığına əsaslanır. Qanun insanın nəyi etməli olduğunu və nəyi etməməli olduğunu göstərir.

Təbii vəziyyətdə təbii hüquqdan və deməli, özünü qoruyub saxlama mənafeyindən çıxış edərək, özünü müdafiə etmək üçün zəka tərəfindən qəbul edilən bütün mümkün üsullarla fəaliyyət göstərmək azadlığı hökmandır. Vətəndaş cəmiyyətində zəkanın normaları olan təbii qanunlar müəyyənləşir, zəkanın normaları insanlar tərəfindən belə bir müddəanın başa düşülməsinə əsaslanır ki, onlar öz həyatlarının və sağlamlıqlarının saxlanılması üçün dövlət daxilində nə etməlidirlər.

Hobbs üçün zəkanın qaydaları "əgər - onda" tipli normalardır. Əgər insan təbii vəziyyətdə yaşayarsa, onda o, özünümüdafiə üçün bütün mümkün vasitələrdən istifadə etməlidir. Əgər o, nizamlı qurulmuş cəmiyyətdə yaşayarsa, onda sülhü qoruyub saxlamalıdır. Hər iki halda zəkanın qaydaları insanın başlıca instinktinə, özünü qoruyub saxlama instinktinə əsaslanırlar. Nəzərdən keçirilmiş iki imkandan ikincisi ən yaxşıdır.

Təbii hüququn klassik konsepsiyasında təbii qanun, necə deyirlər, insanın üzərində dayanan idealdır. O, elə bir normadır ki, biz ona əməl etməyə çalışmalıyıq. Hobbs üçün təbii hüququn normaları maddi faktorlarla, instinktlərlə və elmi şəxsi maraqla müəyyənləşir. Təbii hüquq və təbii qanunlar fərdin eqoistik təbiəti ilə izah olunur.

Hərəkət haqqında təlim

Bu vaxta qədər biz Hobbsun siyasi fəlsəfəni nəzərdən keçirdik, onun naturfəlsəfəsini isə müzakirə etmədik. İndi isə Hobbsun naturfəlsəfəsinə əsaslanan radikal mexanistik-materialist şərhini səciyyələndirək. Lakin Hobbsun metod haqqında dediklərindən (*Vətəndaş haqqında*) və onun sosial fəlsəfəsinin məzmunundan çıxış edərək belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, onun ictimai hadisələri mexanistik-materialist hadisələrə reduksiya etdiyini hesab etmək üçün əsas azdır. Başqa sözlə, o, belə bir müddəanı inkar edir ki, sosial fenomenlər yalnız mexaniki qanunlara uyğun olaraq hərəkət edən maddi hissəciklərin yığılımı kimi mövcuddurlar. Lakin Hobbsun adətən reduksionist mənada başa düşülməsi ucbatından, biz radikal mexanistik şərhədən çıxış edəcyik. Bu, bizə bəzi mühüm fəlsəfi müddəaları illüstrasiya etmək imkanını verəcəkdir, baxmayaraq ki, onların Hobbsa məxsusluğu sual işarəsi altındadır.

Hobbs üçün çıxış nöqtəsini hərəkət anlayışı təşkil edir. Hərəkət qalan hər bir şeyin izahı olaraq çıxış edir və kəmiyyət baxımından başa düşülür. Hərəkətdə olan şey – qarşılıqlı toqquşmalar nəticəsində məkanda öz vəziyyətini dəyişən maddi hissəcikdir. Bu anlam Aristotelin nöqtəyi-nəzərinə tamamilə əksdir, Aristotelin nöqtəyi-nəzəri üçün əsas olan imkanların reallaşmasını nəzərdə tutan, hərəkət səbəbi və son səbəb prizması vasitəsi ilə nəzərdən keçirilən dəyişiklikdir. Hobbs bütün dəyişiklikləri fiziki hərəkət vasitəsi ilə izah edir və yalnız bir hərəkət səbəbini daxil edir.

Demək olar ki, Aristotel fiziki hərəkəti dəyişikliyin keyfiyyət konsepsiyası vasitəsi ilə izah etməyə səy edir, Hobbs isə keyfiyyət dəyişikliklərini kəmiyyət hərəkəti konsepsiyasının köməyi ilə izah etməyə çalışır.

Almanın yaşıldan qırmızıya çevrilməsini Aristotel elə bir dəyişiklik kimi izah edir ki, yetişmə prosesində almanın qırmızı olmaq imkanı aktuallaşır. Yaşıl alma qırmızı almanın maddi "səbəbidir". Almanın yetişməsi hərəkət səbəbindən başqa, məqsədi (məqsəd səbəbini) və həmçinin formanın dəyişməsini (formal " səbəbi") də nəzərdə tutur. Hobbs üçün bu yetişmə maddi hissəciklərin hərəkətləri ilə izah olunmalıdır.

Əgər hər bir şey hissəciklərin hərəkət qanunların köməyi ilə başa düşülürsə, onda teleoloji izah üçün yer qalmır. Baş verən hər bir şey eyni mexaniki determinasiyanın köməyi ilə izah olunmalıdır, bu mexaniki determinasiya isə dəyirmi və sürtünməsiz hərəkət edən kürələrin toqquşmasında tamamilə və ideal şəkildə reallaşır. Baş verən hər bir şey zərurət ucbatından baş verir. Hətta insani əməllər belə determinasiya olunur.

Bundan çıxış edərək, cəmiyyət dövrə vuran və bir-biri ilə toqquşan insani atomların çoxluğu kimi başa düşülə bilər. İki növ cəmiyyəti təsəvvür etmək olar. Bunlardan biri anarxiyadır - insanlar arasında nizamsızlıq və sərt toqquşmalardır. Digərində, sözün həqiqi mənasında cəmiyyət olanında isə, atomlar harmonik bir qaydada dövrə vururlar, çünki birləşdirici qüvvə onların hərəkətini koordinasiya edir.

Beləliklə, siyasi və sosial münasibətlər fərdi psixoloji amillərin səviyyəsinə qədər izlənilə bilər, bu psixoloji amillər də, öz növbəsində, mexanikaya şamil edilir. Belə bir analiz cəmiyyəti onun əsasında yatan müəyyən elementlərə aparıb çıxarır. Biz cəmiyyətin əsas elementlərini və onlar arasındakı qüvvələri müəyyənləşdirərək cəmiyyəti rekonstruksiya etdik. Bu sintez mexanikadan siyasətə aparır.

Hər bir şey, mütləq mənada hər bir şey, son nəticədə və tamamilə mexanikanın, yəni mexaniki-materialistik anlayışların köməyi ilə izah olmalıdır.

Sosial və mental (psixoloji) hadisələrin fiziki fenomenlərə gətirilməsinin (yəni əməllərdən hadisələrə gətirilmənin) çətinliklərinə baxmayaraq, mexaniki materializm siyasi nəzəriyyəyə tətbiq olunarkən təəssürat yaradır. Hər bir şeyin sadə prinsiplər əsasında izah olunmasına səy göstərilir. Cəmiyyətdə elə bir qüvvə və prinsip yoxdur ki, bu, mexanikada olmamış olsun. Hissəciklərin cəmiyyət adlanan "konstellyasiyası", mexanikada olduğundan sadəcə olaraq daha mürəkkəbdir. Baş verən hər bir şey hərəkətin sadə nəzəriyyəsi əsasında anlaşıla bilər.

Liberallıq və liberalizm

Hobbsun siyasi nəzəriyyəsi yalnız son dərəcə ardıcıl bir təlim deyil, həmçinin də ilkin kapitalizm dövrü burjuaziyasının sadələşdirilmiş təsviri kimi də xidmət edə bilər. Burjuaziya – maddi nemətlərin qıtlığı mövcud olan dünyada sağ qalmaq uğrunda gündəlik mübarizə aparan insani atomların yığıdır. Bu insani atomları birləşdirən əlaqələr zəkavi şəxsi maraqlardır. İnsani atomların bağladıkları ticari müqavilələrin müdafiə olunma forması kimi mütləqiyyətçi hakimiyyətə malik olan dövlətə ehtiyac vardır. Başqa sözlə, dövlət fərdlər üçün mövcuddur. Öz-özlüyündə o, heç bir dəyərə malik deyildir. Bütün bu müddəalar həm insanın və həm də dövlətin zamandankənar təbiətinin ifadəsi kimi, əbədi həqiqət olaraq başa düşülür.

Əgər liberalizm termini altında tolerantlığı (dözümlülüyü) əsaslandıran siyasi nəzəriyyə başa düşülsə, onda Hobbs liberalist deyildir. Liberalizmi bu mənada (lat. Libertas = azadlıq) məsələn, Lokka aparıb çıxarmaq daha təbii olardı.

Amma, əgər liberalizmə psixoloji üstünlük və ya əxlaqi dəyərlər vasitəsi ilə deyil, fərd, müqavilə, dövlət kimi əsas anlayışlar vasitəsi ilə tərif verilsə, onda Hobbsu liberalizmin sələfi kimi nəzərdən keçirmək olar. Beləliklə, biz terminoloji olaraq liberalizmi liberallıqdan, yəni dözümlülüyün və hüquqi azadlıqların psixoloji, əxlaqi üstünlüyündən dəqiq bir tərzdə fərqləndirməliyik. Daha yaxşı terminlərin olmaması ucbatından liberalizmin tərəfdarı liberalist, liberallığın tərəfdarı isə liberal adlandırıla bilər.

Hobbs bu terminologiyadan istifadə edilərək liberal deyil, liberalist adlandırıla bilər, Lokk isə bu adların hər ikisi ilə adlandırıla bilər. Bu mənada sosialist liberal ola bilər, amma liberalist ola bilməz.

Bu terminologiyanın üstünlüyü ondadır ki, kapitalizmin müxtəlif fazalarının ideologiyaları arasındakı bəzi əlaqələri onun köməyi ilə təsvir etmək olar. Hobbsun ideoloqu olduğu erkən faza üçün sağ qalmaq uğrunda amansız mübarizə və mütləq monarxiyanın zəruriliyi xarakterik idi. Növbəti fazada (Lokk) kapitalizm möhkəmlənməyə başlamışdır və mütləq monarx qarşısında özünün sarsılmaz hüquqlarını müdafiə etmək burjuaziya üçün mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. İnkişaf etmiş kapitalizmin təşəkkülü ilə burjuaziya dünyadan həzz ala bildi, həzz və gəlir anlayışları isə müəyyən mənada özünü qoruyub saxlama və anadangəlmə siyasi hüquq anlayışların yerini tutdu. Müqavilə ideyası öz yerini dövləti hakimiyyətin utilitarist bəraət qazandırılmasına verdi və dövlətin qarışmaması (*laissez faire-liberalism*) prinsipinə əsaslanan radikal liberalizm yarandı (Rikardo, Smit).

Hobbs (1588-1679): fərd - dövlət, öz mövcudluğunu qoruyub saxlama.

Lokk (1632-1704): fərd - dövlət, siyasi hüquqlar

Smit (1723-1790) fərd - dövlət, gəlir (həzz)

Kapitalizmin müxtəlif fazalarında başlıca anlayışlar (fərd və dövlət) burjuaziya üçün əsasən eyni kimi görünür. Lakin erkən kapitalizmdən yetkin kapitalizmə keçid zamanı insan təbiətinin anlaşılmasında müəyyən dəyişiklik baş verdi. Diqqət mərkəzi özünü qoruyub saxlamadan sarsılmaz hüquqlar vasitəsi ilə həzzə və gəlirə keçdi.

Biz deyə bilərik ki, azadlıq antoloji olaraq azad olan nəyinsə mövcudluğunu nəzərdə tutur. Azadlıq öz-özlüyündə mövcud deyildir, dəqiqliklə eləcə də faydalılıq. Faydalı olmaq onu nəzərdə tutur ki, kimin üçünsə faydalı olan nəşə vardır, yəni kimsə mövcuddur ki, son nəticədə özü üçün nemətdir. Azadlığın fəlsəfəsi zəruri bir tərzdə o barədə təlimi nəzərdə tutur ki, kim azad olaraq mövcuddur. Liberalist üçün azad o fərddir ki, özlüyündə yetərlidir, rasiona, eqoistik bir qaydada fəaliyyət göstərəndir.

Buna görə də, bizim liberalizmə individualizm kimi verdiyimiz tərif kortəbii deyildir. Liberalizm onun nəzərdə tutduğu sosial fəlsəfə və ya antologiya olmadan başa düşülə bilməz. Eləcə də, azadlıq haqqında istənilən təlim nəyəsə münasibətdə azad olmağın nə demək olması barədə uyğun təlim olmadan başa düşülə bilməz.

Qeyd etmək zəruridir ki, "liberalizm" termini ən çox azadlığı başlıca dəyər kimi şərh edən siyasi-iqtisadi nəzəriyyələrin xarakteristikası üçün, maarifçi şəxsi mənafe isə əsas hərəkətverici qüvvə kimi istifadə olunur. Eyni zamanda bu nəzəriyyələr dövlətə müstəqil iştirakçıların fəaliyyət sferasını müdafiə etmək vəzifəsini,

yəni sülhün və nizamın təmin olunması vəzifəsini, siyasi stabilliyin və mülkiyyət hüququ vəzifəsini şamil edir. Bütün bunlar rəşional olaraq qabaqcadan sۆylənilən əməlləri mümkün edir¹⁶⁹. Sۆzün adi mənəsində başa düşülən və dövlətin əməllərinin despotikliyi və özbaşınalığını deyil, insan azadlıqlarının bazis xarakterini nəzərdə tutan "liberalizm" əsasında Hobbsu liberalist adlandırmaq qeyri-təbii olardı¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Baxın. J. Habermas. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. - Cambridge, 1989.

¹⁷⁰ *Liberalizmə və individualizmə verilən təriflər adi dil praktikası ilə aşkar bir şəkildə ziddiyyət təşkil edir. O, belə bir mülahizənin mənalandırılmasını nəzərdə tutur ki, hətta istənilən liberalizm belə individualizm olmalıdır, onda bu, o demək deyildir ki, istənilən individualizm liberalizmdir (fövqəlinənin sağçı radikal bir tərzdə vəsf edilməsinin individualist cizgiləri ilə müqayisə edin).*

ONUNCU FƏSİL

İNSAN ŞÜBHƏ VƏ İNAM ARASINDA

Dekart – metodik şübhə və zəkaya etibar

Həyatı. Fransız Rene Dekart (*Rene Descartes*, 1596-1650) La-Fleş yezuıt kollegiyasında sxolastik fəlsəfəni öyrənmişdi. O, kitab alimliyinin dəyərliliyinə hələ erkən yaşlarında şübhələnməyə başlamışdı, belə ki, onun fikrinə görə, bir çox elmlər etibarlı əsasa malik deyildir. Kitablari mənimsədikdən sonra o, səyahətlər etməyə başladı. Baxmayaraq ki, Dekart katolik idi, amma o, bir zaman Otuzillik müharibədə protestantların tərəfində iştirak etmişdi. Onun maraq dairəsinə at belində gəzinti, musiqi, qılinc oynatma və rəqslər daxil idi. 23 yaşında ikən Almaniyada olarkən o, öz metodunun əsas ideyalarını formulə etmişdir. On il keçdikdən sonra o, sülh və sakitlik şəraitində tədqiqatlarla məşğul olmaq üçün Hollandiyaya gəlmişdi. 1649-cu ildə Stokholma, kraliça Kristinanın yanına yollanmışdı. İsveç qışı onun üçün həddindən artıq sərt olmuşdu, o, burada xəstələndi və 1650-ci ilin fevralında vəfat etdi.

Əsərləri. Onun əsas əsərləri *Metod haqqında mühakiməni* (*Discours de la methode*, 1637) və *Metafizik düşüncələri* (*Meditations metaphysiques*, 1647) özündə ehtiva edir. Başqa əsərlərinə nümunə olaraq *Fəlsəfənin başlanğıcları* (*Principes de la philosophie*) və *Ağlın idarə edilməsi üçün qaydalar* (*Regies pour la direction de l'esprit*) göstərilə bilər. *Metod haqqında mühakimə* fransız dilində ilk fəlsəfi əsərlərdən biri idi. Dekart həm latın dilində, həm də fransız dilində yazmışdır.

Dekart eyni zamanda həm təzə, həm də köhnə dövrün nümayəndəsidir. Bir tərəfdən, o, fəlsəfəni yeni etibarlı fundament üzərində qurmağa çalışır. Digər tərəfdən isə, o, sxolastik ənənəyə sıx bağlıdır, bu da, həmçinin, onun Tanrının mövcudluğuna yönələn arqumentasiyası ilə təsdiq olunur.

Dekarta görə, fikir ayrılıqları fəlsəfədə istənilən məsələdə mövcuddur. Yeganə, həqiqətən də etibarlı metod - riyazi deduksiyaadır. Elə buna görə də, Dekart elmi ideal olaraq deduktiv sistemi nəzərdən keçirir (baxın. Fəsil 7). Bu ideal Dekart fəlsəfəsinin müəyyənədicisi amili oldu.

Əgər fəlsəfə Evklid həndəsəsi tipində deduktiv sistem olmalıdırsa, onda tam müəyyən və həqiqi müqəddəm şərtlərin

(aksiomlar) tapılması zəruridir. Əgər müqəddəm şərtlər aşkar deyillərsə və şübhə doğura biləndirlərsə, onda deduktiv sistemin nəticələri (teoremlər) daha az dəyərə malikdir.

Dekart tərəfindən riyaziyyatdan mənimsənilən və elmi metodun bəzi xüsusiyyətlərini ifadə edən bu elmi ideal onu belə bir sual qarşısında qoydu ki, deduktiv fəlsəfi sistem üçün tam aşkar və müəyyən müqəddəm şərtləri necə tapmaq olar? Metodik şübhə bu suala cavab verməyə imkan verir. O, bizim məntiqi olaraq şübhələnmə bildiyimiz bütün müddəaların istisna edilmə vasitəsi və məntiqi olaraq şübhə doğurmayan müddəaların axtarılma vasitəsidir. Məhz belə mübahisəsiz müddəaları biz bizim deduktiv sistemimizin müqəddəm şərti olaraq istifadə edə bilərik.

Metodik şübhə, beləliklə, onun tapılmasına yönəlməmişdir ki, ondan əsaslandırılmış və ya əsaslandırılmamış olaraq şübhələnmək olar, metodik şübhə, onun tapılmasına yönəlmişdir ki, ondan şübhələnmək məntiqi olaraq mümkündür. Metodik şübhə deduktiv fəlsəfi sistemin müqəddəm şərtləri ola bilməyən bütün müddəaların istisna edilmə üsuludur (metodudur).

Dekart üçün şübhənin özü müəyyən müqəddəm şərtlərlə bağlıdır. Məsələn tədqiqatçılar qrupu deyil, məhz fərdin özü, ayrıca düşünən subyekt qarşıya sual qoya bilər, yəni şübhələnmə bilər. Elə buna görə də, təəccüblü deyildir ki, müəyyənliyinə Dekartın şübhələnmədiyi müddəa fərdin düşünən yaratıq olmasından ibarətdir. Sualın Dekart tərəfindən istifadə olunan qoyuluş üsulunda irəli sürülmüş bu nəticənin doğruluğuna şübhə etmək olmaz.

Yeni dövrün həm rəasionalist, həm də empirik fəlsəfəsinin böyük hissəsi üçün düşünən fərd epistemoloji çıxış nöqtəsidir (baxın. Fəsil 7). Yalnız sonradan tarixə oriyentirli olan Hegeldə və ya özünü diqqət mərkəzində tədqiqatçılar birliyini və elmi idrakın tərəqqisini saxlayan Pirsdə birinci yerə idrakın intersubektivliyi ideyası çıxır. Eyni zamanda idrakın əməllərlə, bizim nə etdiyimizlə bağlı ola bilməsi haqqında təsəvvür getdikcə daha çox əhəmiyyət kəsb edir (Hegeldən və Marksdan Pirs vasitəsi ilə Vitgenşteynə qədər).

Nitşedən başlayan və postmodernistlər adlananlarda tamamlanan ən yeni dövrdə zəkaya və tərəqqiyə inamın tənqid olunması meydana çıxır, bu inamın avtonom subyektlərlə və ya açıq tədqiqatçılar birliyi ilə bağlı olub-olmamasından asılı olmayaraq (baxın. Fəsil 30).

Dekart metodik şübhənin köməyi ilə biliyin müxtəlif növlərini sınağa məruz qoyur.

1) öncə o, fəlsəfi ənənəni nəzərdən keçirir. Filosofların danışdıqları barədə prinsipcə şübhələnmək olarmı? Dekart cavab verir

ki, bəli. Bu, ona görə mümkündür ki, filosoflar bir çox məsələlərdə bir-biri ilə razılaşmamışlar və razılaşmamaqda da davam edirlər.

2) bəs bizim hissi qavrayışlarımızla bağlı məsələ nə yerdədir? Onlardan məntiqi olaraq şübhələnmək mümkündürmü? Dekart *bəli* cavabını verir və aşağıdakı arqumenti gətirir. Bu, bir faktdır ki, biz bəzən illüziyalara və hallyusinasiyalara məruz qalırıq. Məsələn, qüllə bizə dəyirmi görünə bilər, baxmayaraq ki, sonradan məlum olur ki, o, kvadrat şəkillidir. Deməli, biz eyni şeylər barədə bir-birinə zidd olan iki hissi təəssürata malikdik. Praktikada biz bəzi duyğulara digərlərindən daha çox etibar edirik. Biz əmin oluruq ki, məsələn, qüllə uzaqdan dəyirmi görünməsinə baxmayaraq əslində kvadrat şəkillidir, ona görə ki, biz ona yaxınlaşanda o, kvadrat şəkilli görünür. Bundan da daha çox deyilsə, biz başqa adamlardan praktik olaraq xahiş edə bilərik ki, bizim düşündüyümüzün və bizim gördüyümüzün düzgün olduğunu yoxlasın. Deməli, praktikada bizim, bir qayda olaraq, qüllənin əslində dəyirmi və ya kvadrat şəkilli olmasının müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı problemimiz olur.

Amma, bu nümunə göstərir ki, bizim hissələr səhv edə bilər və biz öz hissi təəssüratlarımızı yoxlamaq üçün başqa hissi təəssüratlardan başqa bir vasitəyə malik deyilik. Lakin əgər bir hissi təəssürat səhv edə bilərsə, onda bizim onu yoxlamaq üçün istifadə etdiyimiz başqa təəssürat da prinsipcə səhv edə bilər. Və əgər biz bu başqasını da, "nəzarətçi" təəssüratı da yoxlamağı arzu etsək, onda biz bir daha üçüncü hissi təəssüratdan istifadə etməliyik ki, bu da həmçinin prinsipcə səhv ola bilər. Bu, sonsuzluğa qədər yoxlanıla bilər. Deməli, bütün hissi təəssüratlardan şübhələnmək məntiqi olaraq mümkündür.

Beləliklə, hissələr bizi deduktiv fəlsəfi sistem üçün tam aşkar müqəddimələrlə qətiyyən təmin edə bilmir.

3) Dekart xüsusi arqument olaraq göstərir ki, o, elə bir meyar malik deyildir ki, onun vasitəsi ilə tam şüurlü vəziyyətdə olduğunu, yoxsa yuxulu vəziyyətdə olduğunu müəyyən edə bilər. Bu vəziyyətlər müəyyən olaraq hissi qavrayışlardır. Bu səbəbdən də o, indi hansı vəziyyətdə olduğu barədə prinsipcə şübhələnmə bilər.

Yuxu vəziyyətinə işarə vuran arqument o tipə aiddir ki, hissi qavrayışların yoxlanılması zamanı sonsuzluğa reqress haqqında arqument də bu tipə aiddir. Hər iki halda Dekart mütləq mənada aşkar olan meyar axtarır və onu tapa bilməyəcəyi nəticəsinə gəlir. Bəzi hissi təəssüratların düzgünlüyünün müəyyənləşdirilməsi üçün meyar başqa hissi təəssüratdır. Amma əgər bir hissi təəssürat düzgün olmaya bilsə, onda həmçinin meyar, yəni başqa hissi təəssürat da düzgün olmaya bilər. Belə görünə bilər ki, bizim tam şüurlü vəziyyətdə

olub-olmağımızı müəyyənləşdirmək üçün olan meyar ondadır ki, biz düşünürük ki, biz tam şüurlu vəziyyətdəyik, amma biz həmçinin yuxu gördüyümüz zaman da tam şüurlu vəziyyətdə olduğumuzu düşünə bilirik.

Əlavə etmək olar ki, Dekartın zamanında biliyin aşkarlıq meyarlarına şübhə yaxşı məlum idi¹⁷¹. Hər şeydən əlavə, katoliklər və protestantlar arasındakı konflikt xristian həqiqətin meyarı haqqında məsələ ilə bağlı idi. Protestantlar meyar olaraq kilsə ənənəsini hesab etmirdilər. Başqa sözlə, onlar düşünmürdülər ki, xristian doktrinasının həqiqiliyi barədə məsələni ənənəyə müraciət etmək yolu ilə həll etmək olar. Ümumiyyətlə və bütövlükdə, protestantlar katoliklərin dediklərinin həqiqiliyinə şübhə etmirdilər, əgər ənənə meyar olaraq (və ya son instansiya olaraq) qəbul edilməyə. Protestantlar meyarın özünə şübhə edirdilər! Bizə haradan məlumdur ki, ənənə xristian həqiqətin düzgün meyarıdır? Protestantlar başqa meyarı təklif etdilər: bir Bibliya, Sola Scriptura, eyni zamanda katoliklər iki meyarı - Bibliyanı və ənənəni – qəbul edirdilər. Amma xristianlar Bibliyanın əslində nə dediyi barədə razılığa gələ bilmirlər. Elə buna görə də, Bibliyanın protestant anlamını çox vaxt aşağıdakı qaydada formulə edirlər: Bibliya – odur ki, Bibliya təlimi (Vəhy) mənim vicdanıma necə təqdim olunur. Meyar ayrıca fərdin vicdanıdır. Katoliklər bunun cavabında etiraz etdilər ki, bu, ənənədən daha əsassız, daha ixtiyari bir meyardır. Bizə haradan məlumdur ki, hər bir fərdin vicdanı xristian həqiqətin düzgün meyarıdır? Biz bilirik ki, Lüter və Calvin (Calvin, 1509-1564) müxtəlif təlimləri irəli sürmüşlər. Əgər meyar ayrıca fərdin vicdanı olmalıdırsa, onda xristian təlimi şəxsi fikirlərin sonsuz çoxluğuna ayrılmazdı və kilsə xirda sektaların çoxluğuna parçalanmazdı?

Protestantizmin və katolisizmin bu konflikti əsas fəlsəfi problemlərdən biri ilə – həqiqətin meyarının əsaslandırılması məsələsi ilə – bağlıdır¹⁷². Əsas prinsipləri hansı qaydada əsaslandırmaq mümkündür?

Dekart zamanının bir çox fransız katolikləri bu mübahisənin nəticəsində skeptik oldular. Mişel Montenin (Montaigne, 1533- 1592) belə bir sualını xatırlamaq kifayətdir: mən nə bilirəm? (que sais-je?) Onlar ilk prinsiplərin, yəni başqa mülahizələrin əsaslandırılmasını

¹⁷¹ Baxın. R. Popkin. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. - Assen, 1960.

¹⁷² Baxın. A. Nxss. *Which World is the Real One? və həmçinin Aristotelin Metafizikasında (1005Ç5- 1006a28) ilk prinsiplərin əsaslandırılması ilə bağlı onun mövqeyi.*

üçün istifadə olunan meyarların əsaslandırılmasını qeyri-mümkün hesab edirdilər. Başqa cür deyilsə, onlar düşünürdülər ki, katoliklərin və protestantların xristian həqiqətinin meyarları barədə mübahisəni həll etmək mümkün deyildir. Amma buradan belə bir nəticə alınmur ki, fərdin artıq malik olduğu inamı təkzib etmək mümkün deyildir. Elə buna görə də, bir çox fransız skeptikləri katolik olaraq qaldılar.

4) Nəhayət, Dekart məntiqi nəzərdən keçirir və o, burada istifadə olunan meyara bir daha metodik şübhəni tətbiq edir. Mühakiməni yoxlamaq üçün başqa bir mühakiməyə müraciət etməkdən özgə bir üsul bizdə yoxdur. Və əgər ilk, birinci mühakimə səhv ola bilərsə, digər mühakimələr də səhv ola bilərlər. Beləliklə, biz, məntiqi arqumentlərdən, prinsipə, şübhələyə bilirik.

Aydınır ki, məntiqi nəticədən şübhə hissi təəssürlərdən şübhədən fərqlənir, belə ki, Dekart məhz məntiqi nəticə vasitəsi ilə belə bir anlama gəlir ki, məntiqi nəticələr, prinsipə, səhvlərə məhkumdur.

Burada Dekartın arqumentasiyasını daha təfəsilatı ilə təhlil etməyə ehtiyac yoxdur. Onu qeyd etmək kifayətdir ki, Dekart onu tapmağa səy etmir ki, ona şübhələnmək əsaslıdır, o, onu tapmağa səy edir ki, ondan şübhələnmək, prinsipə, məntiqi olaraq mümkündür. Biz gördük ki, metodik şübhəni tətbiq edərək, Dekart fəlsəfənin, hissi qavrayışın və məntiqin əsaslandırılmış biliklə bağlı iddialarını təkzib edir. Biliyin bu növlərindən heç biri onun yaratmaq istədiyi deduktiv fəlsəfi sistemdə müqəddimə kimi istifadə olunmaq üçün mütləq olaraq müəyyən deyildir. Əlavə etmək olar ki, Dekart şübhəni (bizim düşündüyümüz və bildiyimiz hər şeyə münasibətdə) gücləndirmək üçün belə bir əqli eksperiment təklif edir. Təsəvvür edək ki, qüvvətli, bədniyyət bir iblis (*ip malin genie*) mövcuddur, bu iblis bizi elə aldadır ki, biz bunu dərk etmədən belə aldanırıq. Başqa sözlə, elə bir "zalım ruh" mövcuddur ki, səhv fikri bizə bizə sezdirmədən aşlıyır. Belə halda biz belə bir əminliyə malik olmağa qabil olmazdıq ki, biz düşünürük ki, bilirik. Belə bir sual qoyulur: biz necə bilə bilirik ki, məsələn heç də məhz belə deyildir? Biz haradan bilə bilirik ki, bu iblis bizi aldatmır?

Nəsə mövcuddurmu ki, biz ondan şübhələnməyə bilək? Bəli, Dekart belə cavab verir. Prinsipə biz ondan şübhələyə bilmərik ki, şüura maliklik və mövcuduq. Hətta əgər biz hər bir şeydən şübhələnsək də, onda şübhə etdiyimizdən şübhələyə bilmərik, yəni ondan şübhələyə bilmərik ki, şüura maliklik və mövcuduq. Biz, deməli, sınağa davam gətirən "namizədə" malikik. Dekartın formulirovkasında bu namizəd belə bir müddəa formasına malikdir: "Mən düşünürəm, deməli, mən mövcudam" (*cogito ergo sum*).

Cogito ergo sum müddəasını irəli sürən insan elə bir biliyi ifadə edir ki, o, şübhə altına alınma bilməz. O, refleksiv bilikdir və təkzib oluna bilməz. O kəs ki, şübhələnir şübhələnən kəs olaraq şübhələnə (və ya inkar edə) bilməz ki, o, şübhələnir və deməli ki, o, mövcuddur. Bu, (müqəddimədən nəticəyə doğru) məntiqi nəticə deyildir, şübhələnən kəsin təkzib edə bilmədiyini anlamdır¹⁷³. Hətta əgər "zalım ruh" bizi yanılmaya aparmış olsa belə, biz öz şübhəmizdən şübhələnə bilmərik.

Əlbəttə ki, bu mülahizələr bütöv deduktiv sistemin qurulması üçün azdır. Dekartın əlavə mülahizələri Tanrının mövcudluğunun onun tərəfindən sübutu ilə bağlıdır. Kamillik haqqında təsəvvürdən o, kamil varlığın, Tanrının mövcudluğu barədə nəticə çıxarır.

Dekart ondan çıxış edir ki, o, kamil varlıq, Tanrı barədə təsəvvürə malikdir, baxmayaraq ki, o, özünün kamil olmadığını dərk edir. Əks halda o, şübhə və qeyri-müəyyənliklə dolu olmazdı. (Dekarta xas olan şübhə və qeyri-müəyyənlik Kamil varlığa məlum olmazdı). Sonra o, nəzərdə tutur ki, nəticə səbəbdə olandan daha çox şeyi özünə ehtiva edə bilməz. (o zaman ki, nəşə başqasına səbəb olur, onda bu başqası səbəbdə olduğundan daha çox şey ola bilməz. Əks halda nəticənin müəyyən hissəsi heç nədən yaranmış olardı. Amma heç nə heç bir şeyin səbəbi ola bilməz). O, bunu elə şərh edir ki, kamil Varlıq barədə təsəvvür qeyri-kamil olan nəşə tərəfindən törədilə bilməz (belə ki o, kamillik haqqında təsəvvürü kamil təsəvvür kimi nəzərdən keçirir). Onun özünün qeyri-kamil olması ucbatından o, bu təsəvvürün səbəbi ola bilməz. Bu səbəb yalnız kamil Varlıq ola bilər. Nə qədər ki, Dekart kamil Varlıq barədə təsəvvürə həqiqətən də malikdir, onda bu təsəvvür, deməli ki kamil Varlıqla, yəni Tanrı ilə səbəblənmişdir. Deməli, Tanrı mövcuddur.

Kamil Tanrı insanları aldatmır. Bu bizə metod barədə əminlik verir: o şey ki, bizə *cogito ergo sum* kimi son dərəcə aşkar görünür, bu, son dərəcə səhih bilik olmalıdır. Burada biz Dekartın rasionalist epistemologiyasının mənbəyini görürük: ümumi əhəmiyyətə malik olan idrakın meyarı empirik əsaslandırılma deyildir (empirizmdə olduğu kimi), bizim zəka qarşısında aydın və aşkar görünən ideyalardır.

¹⁷³ *Cogito ergo sum*ü ifadə edən bilik verilmiş müqəddimələrdən nəticə kimi nəzərdən keçirilməməlidir. O, elə bir nəticə deyildir ki, burada "ergo" "sum"un (nəticə kimi) "cogito"dan (müqəddəm şərtlərdən) məntiqi olaraq alınmasını göstərmiş olsun. O, təkzib oluna bilməyən anlamdır, elə bir bilikdir ki, öz arxasınca belə bir mülahizəni aparır: Mən (şübhə edən kəs olaraq) eyni zamanda düşünürəm ("cogito") və mövcudam ("sum").

Dekart təsdiq edir ki, onun üçün onun öz mövcudluğu və şüurunun varlığı qədər son dərəcə aşkar olan - düşünən varlığın (ruhun) və müəyyən ölçüləri olan varlığın (materianın) mövcudluğudur. Dekart düşünən şey (*res cogitans*, ruh) və müəyyən ölçüləri olan şey (*res extensa*, materiya) barədə təlim irəli sürür. Bunlar tanrıdan başqa yeganə mövcud olan iki müxtəlif fundamental fenomenlərdir. Ruh yalnız düşünən fenomendir, müəyyən ölçüləri olan fenomen deyildir. Materiya yalnız müəyyən ölçüləri olan fenomendir, düşünən fenomen deyildir. Materiya yalnız mexanikanın (dünyanın mexaniki-materialist mənzərəsinin) köməyi ilə başa düşülür, ruh isə azaddır və rasionaldır. Biz artıq bu dualizmlə bağlı meydana çıxan məntiqi problemləri göstərmişdik (Fəsil 7).

Əgər bizi aldatmayan Tanrı mövcuddursa, onda "zalım iblis" barədə təsəvvür öz əhəmiyyətini itirir. Amma əgər bizi yanlışlığa aparmayan belə bir Tanrı mövcuddursa, onda biz nədən çox vaxt səhv edirik? Dekarta görə, biz o səbəbdən səhv edirik ki, öz fikirlərimizin və qavrayışlarımızın məzmununa sistemətik və tənqidi olaraq yanaşmırıq. Elə buna görə də, biz aydın və aşkar olanı *cogito ergo sum* mülahizəsi kimi ardıcıl bir tərzdə dəstəkləməliyik. Bundan da daha çox deyilsə, biz bizim zəkamızdan əsl biliyi əsl olmayan bilikdən fərqləndirmək üçün istifadə etməliyik. Bu meyarı metodik şübhənin köməyi ilə sınaqdan çıxarılan biliyə - "namizədlərə" tətbiq edərək, biz, Dekarta görə, belə bir nəticəyə gəlirik ki, biz bizim mühakimələrə və hissi təəssürlərə münasibətdə bir qədər etibara malik ola bilərik, o şərtlə ki, onlara biliyin mənbələri kimi tənqidi və metodiki olaraq münasibət göstərək. Bunu nəzərdə tutaraq, Dekart biliyin o növlərinə qayıdır ki, onları o, öncə prinsipcə səhv müddəalar kimi təkzib etmişdi. Dekart deyir ki, onlar praktikada faydalı ola bilər. (Dekarta görə, bu "reabilitasiya" əvvəlki fəlsəfəyə aid deyildir).

Dekartın fikir tərzini aşağıdakı qaydada təsəvvür etmək olar.

-----Bax. Kitab Səh.317 Cədvəl buraxılıb

Dekartın arqumentasiyasında birinci həlqə fəlsəfi müddələrdə, hissi qavrayışda, yuxugörmələrdə və məntiqi mühakimələrdə şübhənin məntiqi olaraq mümkünlüyü barədə məsələnin qoyuluşudur (metodik şübhə). O, belə bir refleksiv biliyə gəlib çıxır ki, ən azı öz şübhən barədə şübhələnmək mümkün deyildir (*cogito ergo sum*). İnanıdırıcı şəkildə müəyyən olan bütün müddəalar həqiqi olaraq qəbul edilməlidir. Dekart burada həqiqətin meyarını görür. Bunun ardınca qeyd edək ki, o, kamillik barədə təsəvvürdən istifadə edərək özünün qeyri-mükəmməl olduğu ucbatından Tanrı mövcudluğunun sübutu

adlanan arqumenti gətirir. Kamillik barədə təsəvvürlərin mənbəyi Tanrı olmalıdır. Tanrı həm də Kamillik kimi mövcuddur və deməli, bizi yanılmaya yönəldə bilməz. Elə buna görə də, tənqidi təhlililə köməyi ilə bizim aydın və aşkar olaraq dərk etdiyimiz o olmalıdır ki, ona münasibətdə biz əmin ola bilək. Beləliklə, Dekart bizim nəzəri mühakimələrimizi "reabilitasiya edir" (bunlara o, əvvəlcə şübhə edirdi) və güman edir ki, biz zəkanın köməyi ilə uyğun yoxlamadan sonra bizim hissələrin göstəricilərinə inanmaq üçün qabil olmalıyıq. Beləliklə Dekart öncə etibarlı fundamentə (*cogito*, Tanrı) doğru gedir və sonra bizim nəzəri və hissi biliyimizə tənqidi olaraq etibar etməni əsaslandırır.

Dekartın həqiqət meyarı rasionalistdir. Həqiqi olaraq o qəbul oluna bilər ki, aparılmış sisteməlik və ardıcıl mühakimələrin nəticəsində zəka (*ratio*) onu aydın və aşkar olaraq nəzərdən keçirir. (Hissi qavrayışlar zəka tərəfindən nəzarət altında saxlanılmalıdır. Onlar zəkadan daha az etibarlıdır)¹⁷⁴.

Dekartın təfəkkürü hər şeydən öncə qəbul edilə bilən müqəddimələrin axtarışına yönəlmişdir. O, heç bir zaman ciddi deduktiv sistemi işləyib hazırlamamışdır. Bu planda Dekartın ardıcılı olan Spinoza, demək olar ki, onun tam əksidir. Spinoza öz başlıca aksentini məhz deduktiv sistemə etmişdi.

Belə hesab etmək qəbul olunmuşdur ki, Dekart heç bir siyasi nəzəriyyəni inkişaf etdirməmişdir. Amma Metod barədə mühakimədə (ikinci hissə) o, arxitektura probleminə toxunaraq, deyir ki, şəhər bir şəxs tərəfindən, vahid niyyət əsasında planlaşdırılmalıdır. Bu, ayrıca inşaatçıların zövqlərinə uyğun olaraq və koordinasiya edici iradə olmadan həyata keçirilən tikintilərdən daha yaxşı nəticələr verəcəkdir. Burada ifadə olunan nöqtəyi-nəzər, görünür ki, Edmund Börkün belə bir fikri ilə aşkar müxalifətdədir ki, bir çox nəsillərin həyati təcrübəsinə əsaslanan ənənədə dərin müdriklik vardır. Bök o kəsləri lənətləyir ki, onlar qədim olan hər bir şeyi qələmin quyruğu ilə məhv edir və yenini öz ağılına uyğun olaraq müəyyənləşdirirlər. Arxitekturanın və şəhərlərin planlaşdırılmasının Dekart anlamının reallaşdırılması torpağın, materialların, qurğuların və fəhlələrin əldə olunması üçün hakimiyyətə malik səlahiyyətli şəxsin olmasını tələb edir. Bununla da, bu anlam maarifpərvər mütləqiyyətin müəyyən növünü – xalqın hüquqsuzluğu və köləliyi ilə yanaşı hakimiyyətin bir

¹⁷⁴. Təcrübənin empirik konsepsiyası, məsələn, Hyumda. Hyum təcrübəni sadə hissi təəssüratların (*impressiyaların*) köməyi ilə bir daha şərh olunan qavrayış kimi başa düşür. Empiriklər üçün bu, biliyin əsasıdır. Həmçinin təcrübənin həyati təcrübə kimi Hegel konsepsiyasına nəzər salın.

şəxsin əlində toplanmasını – nəzərdə tutur. Mümkündür ki, biz Dekartın arxitektura və dövlət idarəetməsi barədə dediklərinə birtərəfli mənə vermişik. O, eyni zamanda deyir ki, onun tərəfindən söylənilənlər o kəslərin dəstəklənməsi deyildir ki, onlar nə mənşə etibarı ilə, nə öz ağılları etibarı ilə ictimai işləri idarə etmək üçün doğulmamışlar, amma nəsə yeni dəyişikliklər etmək istəyirlər. Görünür ki, bu qeyd-şərt Dekartın arxitektura və siyasət barədə öncə söylədiklərini təkzib etmək üçün deyil, çox yəqin ki, daha çox onun müasiri olan hakimiyyətin sakitləşdirilməsi üçün nəzərdə tutulmuşdu.

Rasionalistlərin (Dekartın, Leybnitsin, Spinozanın və başqalarının) epistemoloji mövqeyini anlamaq bizim üçün vacibdir. Kəbud deyilsə, onun məğzi ondadır ki, biz biliyin iki növünə malikik. Xarici və daxili dünyanın ayrıca hadisələrinin təcrübəsinə əlavə olaraq biz şeylərin mahiyyəti barədə ümumi əhəmiyyətə malik olan həqiqətlər şəklində rəsonal bilik əla bilərik.

Rəsonalizmin və empirizmin mübahisəsi əsasən biliyin ikinci növü ətrafında aparılır. Rəsonalistlər¹⁷⁵ təsdiq edirlər ki, rəsonal intuisiyanın köməyi ilə biz ümumi əhəmiyyətə malik olan həqiqətlər barədə bilik əldə edirik (məsələn, Tanrını, insan təbiətini və əxlaqı dərk edirik).

Empiriklər¹⁷⁶ bizə belə bir biliyi verən rəsonal intuisiyanı inkar edirlər. Onların epistemologiyasına görə, biz biliyi təcrübənin köməyi ilə alırıq, onlar təcrübəni isə son nəticədə hissi təcrübəyə əid edirlər. Məntiqdə və riyaziyyatda yer əlan, anlayışların ənalizi və deduksiyanın köməyi ilə əlanan bilik istisna təşkil edir. Lakin biliyin bu iki növü empiriklərə görə, bizə varlığın mühüm cəhətləri barədə heç nə danışmır.

Demək olar ki, rəsonalistlər düşünlər ki, biz yalnız anlayışların köməyi ilə reallığı (nəsə real olanı) dərk etmək iqtidarındayıq, empiriklər isə reallıq haqqında bütün biliyi təcrübədən çıxarırlar¹⁷⁷. Rəsonalistlərə görə, əzadlıq, qarşılıqlı təsir, fəzilət, xeyir və Tanrı anlayışlarına bənzər müxtəlif anlayışları əydinləşdirərək, biz reallıq barədə bilik əldə etmiş oluruq.

Situasiya onunla mürəkkəbləşir ki, empiriklər və rəsonalistlər idrakın yuxarıda xatırlanan formalarını müxtəlif cür başa düşürlər. Biz onlar tərəfindən təklif olunan şərhlərin yalnız bəzi momentlərini göstərək. Təcrübə qavrayışın ələ passiv prosesi olaraq şərh oluna bilər ki, burada subyektlər xarici şeylərin sadə təəssürətləri ilə təmin olunur.

¹⁷⁵ *Ratio = zəka, buradan rəsonalizm.*

¹⁷⁶ *Empiri = təcrübə, buradan empirizm.*

¹⁷⁷ *Sokrat bu mənada rəsonalist idi. Baxın. Fəsil 2.*

Sonra subyekt bu təəssüratları onların birlikdə meydana çıxmasına və ya onların oxşarlıqlarına və fərqlərinə uyğun olaraq birləşdirir və bu da qavranılan şeylər barədə biliyin meydana çıxmasına gətirib çıxarır. Təcrübə həmçinin ya insana xas olan qabiliyyətlərlə (Kant), ya da insani mənafeələr və əməllərlə (fenomenologiya) həmişə strukturlaşdırılmış kimi də başa düşülə bilər.

Məntiqi və riyazi biliklər də həmçinin müxtəlif cür başa düşülür. Konseptual realist olan Platon üçün riyazi idrak mövcud nizamə - riyazi ideyalara uyğun gəlir (yüksək səviyyədə). Amma riyaziyyat həmçinin insan tərəfindən düşünülmüş oyun kimi də başa düşülə bilər, bu oyunda anlayışlar arasındakı münasibətlər insan tərəfindən düşünüülüb tapılmış qayda və abstrakt müqəddimələr əsasında müəyyənləşdirilir. Bu halda o nəzərdə tutulmur ki, riyaziyyat obyektiv olaraq mövcud olan nəyisə əks etdirir (nominalist şərh).

Biz təcrübənin və riyazi biliyin mümkün anlaşılma üsullarından yalnız bir neçəsini sadaladıq. Bu, onu göstərmək üçün kifayətdir ki, empiriklər və rasionallıqlar belə müxtəlif nöqtəy-nəzərlərə yalnız rasionallıq intuisiya ilə bağlı olmadıqda malikdirlər. Mühüm olan odur ki, biz bu və ya digər nöqtəy-nəzərlə razılaşaraq müxtəlif nəticələrə gələcəyik. Məsələn, rasionallıq intuisiya normativ məsələləri dərk etməyə imkan verir. O zaman ki, rasionallıq məsələn din və ya əxlaq sahəsində "anadangəlmə ideyalar" barədə danışır, onda o, intuisiyanın məhz belə bir növündən çıxış edir. Amma xalis empirik nöqtəy-nəzər normativ məsələlər üzrə biliyin mövcud olduğunu inkar edir.

Başqa sözlə, həm rasionallıqlar, həm də empiriklər razıdırlar ki, biz normativ biliyə o mənada malik ola bilərik ki, biz bilək ki, bu və ya digər insanlar bu və ya digər normaları düzgün hesab edirlər. Amma bizim bu və ya digər normaları düzgün hesab etmə imkanlarımız barədə onların mövqeləri haçalaşır.

Empirik tədqiqatlarla məşğul olan heç də hər bir alim empirik deyildir. Empirik o kəsdir ki, empirizmi bir fəlsəfi (epistemoloji) mövqə olaraq dəstəkləyir. Empirik metodlardan istifadə edən alim empirik də ola bilər, rasionallıq də (bu terminlərin göstərilən mənasında)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Burada biz empirizmi və rasionallıqni təbii hüquq problematikasında başlıca epistemoloji mövqə kimi müəyyənləşdirdik. Biz empirizmi hipotetik-deduktiv tədqiqatı əsaslandıran fəlsəfi mövqə kimi, rasionallıqni isə deduktiv metodu hipotetik-deduktiv metoda qarşı qoyan mövqə kimi müəyyənləşdirmədik. Məsələn ondan ibarətdir ki, burada vurğulanan nədir. Təbii hüquq problematikasını ayıraraq, biz "radikal empirizm" terminindən

Beləliklə, biz gördük ki, təbiətşünaslığın yaranması ilə biliyin mənbəyi problemi yarandı və onun müxtəlif nəticələrə aparən rasionalist və empirik həlləri təklif olundu. İndi bu həllərin lehinə və əleyhinə arqumentlər üzərində dayanacaq.

Empirizmi rasionalizmə reaksiya kimi nəzərdən keçirmək olar. Qısaca olaraq, empirik¹⁷⁹ arqumentlər ondadır ki, rasionallıq intuitiv müxtəlif rasionalistlər tərəfindən (Dekart, Spinoza, Leybnits və başqaları tərəfindən) istifadə olunarkən heç də eyni nəticələrə aparmır. Başqa sözlə, empiriklər konstataasiya edirlər ki, intuitiv olaraq rasionallıq olan nədir məsələsində rasionalistlərin fikirləri haçalanır. Belə halda, nəyə müraciət etmək zəruridir? Yeni rasionallıq intuitiviyamı? Amma, o zaman biz nədən başlamışıqsa, ona da gəlirik, belə ki, rasionalistlər məhz intuitiv olaraq rasionallıq olan nədir məsələsində mübahisə edirlər. Deməli, rasionalizmin tənqidçiləri deyirlər ki, rasionallıq intuitiviyanın köməyi ilə həqiqi biliyin alınması mümkün deyildir.

Bu, çox güclü arqumentdir. Amma rasionalistlər buna aşağıdakı qaydada cavab verə bilərlər: empirik tezis "subay – evli olmayan kişidir" tipli analitik həqiqət deyildir, analitik həqiqət (onun nominalist şərhində) mövcud olan barədə nəyisə təsdiq etmir. Amma onda bütün biliyin təcrübədən alınması barədə empirik tezis təcrübənin həqiqətidirmi?¹⁸⁰ Bu tezis təcrübənin hansı növünə əsaslanırsa bilər? Aşkar bir tərzdə belə görünə bilər ki, empirik tezis özünü təcrübənin həqiqətləri sırasına aid deyildir. O, təcrübənin bütün həqiqətləri barədə mənalandırılmış və mənalandırılmamış (empirik anlamda) cümlələr arasında fərq barədə mülahizədir. Elə buna görə də, empirik tezis özünü biliyin empirizm tərəfindən qəbul olunan iki növündən istənilən birinə aid ola bilməz. Bu, o deməkdir ki, empirik tezis qeyri-aşkar bir tərzdə özünün qeyri-mümkün olduğunu bəyan edir. Başqa cür deyilsə, o, yalnız o zaman həqiqi bilik ola bilər ki, o zaman empirizmin doğru olduğunu söyləyənlər rasionallıq intuitiviyaya mövcuddur. Amma məhz belə bir intuitiviyamı empirizm təkzib edir¹⁸¹.

istifadə edirik, hipotetik-deduktiv metoda müsbət epistemoloji münasibəti ayıraraq (Lokkda və Popperdə olduğu kimi) isə, biz "empirik qurum" terminindən istifadə edəcəyik (baxın. Fəsil 12 və həmçinin Fəsil 29).

¹⁷⁹ "Empirik" terminindən həm fəlsəfi mövqə olaraq empirizmlə bağlı, həm də təcrübə tədqiqatla bağlı istifadə olunacaqdır.

¹⁸⁰ Baxın. A. Ness. *Reflections about Total Views. Philosophy and Phenomenological Research*, 1964, 25: 16-29.

¹⁸¹ *Ən yeni empirizm (birinci və ikinci dünya müharibələri arasındakı dövrün məntiqi empirizmi) özünüreferensiya problemini təkzib edir. Bəziləri güman edirlər ki, bu problemi aradan qaldırmaq mümkündür (Rasselin tiplər*

Əgər empiriklər rasiyalistləri doqmatizmdə və şübhəli əsasa bağlılıqda ("rasionalistlər intuitiv olaraq rasional olanın anlaşılmasında fikir ayrılığına malikdirlər") günahlandırırırsa, onda rasiyalistlər belə cavab verirlər ki, empiriklər üzərində dayandıqları əsası dağıdırlar ("empirik tezis empirizmi qeyri-mümkün edir").

Rasionalizm və empirizm arasında digər fikir ayrılıqları da mövcuddur. Bu istiqamətlərin hər ikisi aydınlığa çalışırlar, amma aydınlığın nədən ibarət olmasını müxtəlif cür başa düşürlər.

Rasionalistlər "aydınlığın" "özlüyündə aşkar olan" mənasına can atırlar. Məhz burada rasional intuisiya üzə çıxır. O zaman ki nəşə tam aydın, bu intuisiya üçün aşkar görünür, ondan onun bizə dediyi, həqiqidir. Doğrudur ki, Dekart mürəkkəb problemlərin təhlili üçün aşağıda göstərilən belə bir metoddan istifadə etmişdir. Biz problemləri daha sadə təsəvvürlərə bölürük, sonra isə onları və ya bizim özlüyündə aşkar olan kimi qəbul etdiklərimiz təsəvvürlərdən deduktiv nəticə kimi alınanları aşkarlıq nöqtəyi-nəzərindən yoxlayırıq. Belə təhlil zamanı Dekart üçün hər şeydən öncə həqiqətin özünün yoxlanılması mühümdür. İdeya aydın və fərqləndirilə biləndirmi? Əgər hə, onda, Dekarta görə, o, özlüyündə aşkardır və həqiqidir.

Empiriklər "aydınlığı" "müşahidə oluna bilmə", "empirik yoxlanılma" və "normal dil istifadəsinə uyğun" mənasında axtarırdılar¹⁸². Onlar "özlüyündə aşkar olan" mənasında "aydın" hesab edilənə skeptik olaraq yanaşırdılar. Empiriklərin vəzifəsi dilin aydınlaşdırılmasıdır, bu aydınlaşdırılma başqa amillərlə yanaşı, anlayışların o şəkildə təqdim olunması üçündür ki, bu halda onlar təcrübə ilə yoxlanıla bilərlər.

Rasionalistlər və empiriklər aydınlığın mənasının dəqiqləşdirilməsinə mühüm tövhə verdilər ki, bu da Maarifçilik dövrü (XVIII əsrin) filosofları üçün çox vacib oldu.

Paskal – ağlın və ürəyin dəlilləri

Artıq 16 yaşında ikən Blez Paskal (Blaise Pascal, 1623-1662) həndəsəyə dair əsər yazmışdır ki, bu da onu məşhur etmişdi. Lakin dramatik şəxsi hadisələrdən sonra o, özünü erkən olaraq xristian

nəzəriyyəsinə nəzər salın). Məsələn ondadır ki, dilin özünüreferensial olmadığını təsdiq edən nöqtəyi-nəzər etibarlı olacaqmı.

¹⁸² "Normal dil istifadəsinə" uyğunluq tələbi hər şeydən öncə Oksford fəlsəfəsi (təbii dilin fəlsəfəsi) adlanan cərəyanın şəxsinə müasir anqlo-amerikan fəlsəfəsini səciyyələndirir.

inamının və teologiyanın məsələlərinə həsr etdi. Paskal Avqustindən müasir xristian ekzistensial fəlsəfəsinə doğru baş alıb gedən inkişaf istiqamətinə məxsusdur. Fransız mədəniyyətində Paskal və Dekart elə iki əks qütblərdir ki, onlardan hər biri onun ənənəsini özünəməxsus bir şəkildə təmsil edir.

Paskal öz *Düşüncələrində* (*Pensees*) ürəyin dəlillərini müdafiə edir. Eyni zamanda o, təsdiq edir ki, biz dini həqiqətlərin nə sübutunu, nə də təkzibini tapa bilmərik. Elə buna görə də, Tanrıya müraciət edərək, biz hər şeyi uda və heç nəyi də itirməyə bilərik. Ekzistensial idrak və seçim (burada – Bibliya Tanrısının seçimi) – Paskalı bizim günlərin ekzistensialistləri ilə birləşdirən başlıca mövzulardır¹⁸³.

Demək olar ki, Paskal rasionalistlərə məxsusdur, belə ki, bizim idrakın qeyri-müəyyənliyi ilə onun ekzistensial məyusluğu özünəməxsus bir şəkildə "çevrilmiş" rasionalizmdir. Başqa sözlə, Paskalda və rasionalistlərdə eyni üfüqdür. Onlar fundamental metafizik və dini məsələlərin münasibətində müəyyənliyi tələb edən eyni idraki idealları dəstəkləyirlər. Lakin Paskal bu idealların reallaşdırıla biləcəyinə inanmır. Elə buna görə də, o, ekzistensial əlacsızlıq mövqeyini tutur, bu mövqe isə bizim idraki qabiliyyətlərimizə rasionalist inamın özünəməxsus tam əksliyi. (Alber Kamyunun (Albert Camus, 1913-1960) analoji mövqeyi ilə müqayisə edin, Kamyu belə hesab edirdi ki, absurd barədə təsəvvür yalnız fundamental məsələlərin həlli tələbi fonunda mənalandırılmışdır.. Onun *Bunt edən insan* və *Sizif haqqında mif*¹⁸⁴ əsərlərinə nəzər salın).

"İnsan təbiətdə ən əhəmiyyətsiz ot saplağıdır, amma düşünən ot saplağıdır. Onu əzmək üçün heç də bütün kainatla silahlanmaq lazım deyildir. Onu öldürmək üçün bir az buxar, bir damcı su kifayətdir. Amma qoy kainat onu əzsin, insan öz qatilindən daha yüksəkdə duracaqdır və daha nəcabətli olacaqdır, ona görə ki, o, öz ölümünü

¹⁸³ Б. Паскаль. Мысли. Перевод О. Хомы. - М., 1994.

¹⁸⁴ Bu göstərir ki, ayrıca götürülmüş arqumentlər özlüyündə iki müxtəlif filosof üçün eyni görünə bilərlər. Lakin bu arqumentlər onların qarşılıqlı əlaqəsi kontekstində nəzərdən keçirildiyi zaman məlum olur ki, onlar müxtəlif şeyləri ifadə edir, belə ki, müxtəlif kontekstlərə məxsusdur. İki filosof (məsələn, Paskal və Hyum) bizim idraki qabiliyyətlərə münasibətdə "eyni" skeptisizmi bölüşə bilərlər. Lakin onların fəlsəfi mövqelərindəki fərqlər ucbatından, skeptisizm onların hər biri üçün xüsusi mənaya malikdir. İdraka öz rasionalist ümidləri olan Paskal üçün skeptisizm ağırlı qazanc idi. Empirizmdən və "sağlam mənadan" çıxış edən Hyum üçün skeptisizm heç bir dramatik mənaya malik deyildi.

dərk edir; insan kainat üzərində öz üstünlüyündən xəbərsizdir" (Fraqment 347, s. 78).

"Üminliyi və davamlılığı axtarmaqdan dayanaq. Bizim zəkamız əbədi olaraq təzahürün müvəqqətiliyindən aldanır; iki sonsuzluq arasındakı sonsuzluğu heç nə təsdiq edə bilməz... " (Fraqment 72, s. 68).

"Ürək öz əsaslarına malikdir ki, ağıl bu əsasları bilmir (*le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point*)" (Fraqment 277, s. 232).

"İnam Tanrının vergisidir. Düşünməyin ki, biz onu dərrakənin vergisi hesab edirik" (Fraqment 279, s. 267).

"Tanrının dərkindən Ona məhəbbətə qədər olan yol nə qədər uzaqdır" (Fraqment 280, s. 332).

"Tanrını zəka deyil, ürək duyur" (Fraqment 278, s. 232).

Viko – tarix bir model kimi

Qəti olaraq qələbə çalan yeni tarixi şüur bir çox münasibətlərdə italyan tarix filosofu Cambattist Vikoya (Giambattista Vico, 1668-1744) borcludur. Onun *Millətlərin ümumi təbiəti barədə yeni elmin əsasları* (Principi di scienza nuova, 1725) adlanan başlıca əsəri anlaşılmaq üçün çətindir və onun sağlığında az məşhur idi. Lakin bu əsərin əsas ideyası sadədir. Vikoya görə, biz yalnız özümüzün yaratdıqları barədə aydın və etibarlı biliyə malik ola bilirik¹⁸⁵. Viko

¹⁸⁵ *Vikonun əsas ideyası müəyyən mənada artıq Hobbs tərəfindən formulə edilmişdi. (Baxın. Onun Six Lessons to the Professors of the Mathematics. T. Hobbs. English Works. Ed. By W. Molesworth. Vol. 7. - P. 183 ff). "Sənətlərdən bəziləri sübut edəndir (demonstrable), digərləri isə belə deyildir. O sənətlər sübut edəndir ki, onların predmetinin qurulması burada yaradıcının hakimiyyəti altındadır, yaradıcı sübut edən zaman onun öz əməllərindən nəticə çıxarmaqdan daha çox heç nə etmir. Bunun səbəbi ondadır ki, istənilən predmet haqqında elm onun səbəblərini, doğuluşunu və quruluşunu qabaqcadan görərək çıxarılır. Deməli, sübut o yerdə mövcuddur ki, orada səbəblər məlumdur, o yerdə mövcud deyildir ki, səbəblər orada axtarılır. Elə buna görə də, həndəsə sübut edəndir, çünki haqqında bizim mühakimə yürütdüyümüz xətlər və fiqurlar bizim öz tərəfimizdən çəkilməmiş və təsvir olunmuşdur. Hüquqşünaslıq (civil philosophy) da sübut edəndir, belə ki, dövləti (the commonwealth) biz özümüz yaradırdıq. Amma təbii cisimlər bizə bizim konstruksiyamız vasitəsi ilə deyil, onların nəticələri vasitəsi ilə məlum olduğundan, burada onun sübutu yoxdur ki, bizim tərəfimizdən axtarılan səbəblər nədir, burada onun sübutu vardır ki, onlar nə ola bilərlər". Hobbs bu prinsipin nəticələrini tarixi elmlə bağlamır. Təbiətşünasları nəzərdə tutaraq,*

hər şeydən öncə cəmiyyəti və tarixi və həmçinin də cəmiyyəti konstruksiya edən bütün institutları və qanunları (ordinances) nəzərdə tutmuşdur. İnsan tərəfindən yaradılan Tanrı tərəfindən yaradılandan, yəni təbiətdən kəskin surətdə fərqlənir. Belə ki, təbiət insanlar tərəfindən deyil, Tanrı tərəfindən yaradılmışdır, onda onu yalnız Tanrı tamamilə və sona qədər anlamaq iqtidarındadır. Biz təbii prosesləri təsvir edə və aydınlaşdırma bilərik ki, fiziki hadisələr eksperimental situasiyalarda özlərini necə aparırlar, amma heç bir zaman o barədə bilik ala bilmərik ki, təbiət özünü başqa cür deyil, nə üçün məhz belə aparır. İnsanlar təbiəti yalnız "kənardan", "müşahidəçi mövqeyindən" dərk edə bilirlər. Biz heç bir zaman Tanrının edə bildiyi kimi edə bilmərik, təbiəti "içəridən" tuta bilmərik. Bizim üçün tamamilə anlaşılıq və intelligibel olan yalnız o şeylərdir ki, onları biz "içəridən" başa düşürük, o şərhlə ki, onların yaradıcısı insandır¹⁸⁶. Beləliklə, nəyin insan tərəfindən yaradılması, nəyin isə təbiət tərəfindən verilməsi arasındakı fərq Viko üçün mühüm epistemoloji nəticəyə malikdir.

Vikonun əsas ideyası bir necə nəticəyə malikdir. Əvvəla, *Yeni elmin əsasları* karteziyanlığa korrektivlər gətirir. Dekart təsdiq edirdi ki, humanitar tədqiqatlar bizə etibarlı bilik verə bilmir. Romanın ictimai həyatının tədqiqini nəzərdə tutaraq, Dekart kinayə ilə soruşurdu ki, biz Siseronun xidmətçisinə məlum olandan daha çox şey bilə bilərikmi? Viko, göründüyü kimi, əks nöqtəyi-nəzəri dəstəkləyir. Biz etibarlı biliyə yalnız o elmlərdə malik ola bilərik ki, onların tədqiqat obyektləri müəyyən mənada insan tərəfindən yaradılmışdır. Bu, hesaba, həndəsəyə (onlarda biz tərifləri, aksiomları və nəticə çıxarma qaydalarını "yaradırıq") və tarixə aiddir. Təbiətşünaslıqda biz heç bir zaman oxşar etibarlılıq dərəcəsinə nail ola bilmərik.

İkincisi, Viko elmin fəlsəfəsində humanitar və təbii elmlərin qarşılıqlı əlaqəsi ilə bağlı müasir mübahisələri qabaqcadan sezmişdi. Onlar arasındakı fərq, Viko deyir ki, yalnız onların metodları ilə deyil, həm də idrakın subyektivi ilə idrakın obyektivi arasında onlara xas olan

Kant həmçinin yazır ki, "zəka yalnız onu görür ki, onu özü öz planı əsasında yaradır" (И. Кант. Критика чистого разума. Предисловие ко второму изданию. Перевод Н.Лосского. Сверен вь отредактирован Ц. Арзаканьяном вь М. Иткиным. - М., 1994. - С. 14). İlk dəfə olaraq yalnız Herderdə (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803), Droyzendə (Johann Gustav Droysen, 1808-1884) və Dilteydə (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) biz tarixin və ruh haqqında elmlərin sistematizasiyasını tapırıq, bu sistematizasiya Vikonun yeni humanitar elmlər yaratmaq səyinə uyğun gəlir.

¹⁸⁶ Вахін. Джамбаттиста Вико. Основания новой науки об общей природе наций. Перевод А. Губера. - М. -К., 1994.

münasibət tipləri ilə bağlıdır. Viko üçün, cəmiyyət, mədəniyyət və tarix insani ruhun məhsullarıdır¹⁸⁷. Beləliklə, "yeni elmdə" tədqiqatçı cəmiyyəti və mədəniyyəti insani niyyətlərin, arzuların və motivlərin ifadəsi kimi anlamağa səy edir. Humanitar elmlərdə biz subyektin və obyektin karteziyan fərqləndirilməsi ilə rastlaşmırıq. İdrakın obyektinin özü onlarda subyektdir (insanlar və onlar tərəfindən yaradılan cəmiyyət). Humanitar elmlərdə tədqiqatçı başqa insanların həyatında və fəaliyyətində müəyyən mənada şəxsən "iştirak edir". Əksinə, təbiətə münasibətdə o, həmişə "müşahidəçi" mövqeyindədir. Bu hal humanitar və təbii elmlərin metodları arasındakı fərqi şərtləndirir.

"Amma, bizi Qədim Dünyadan ayıran gecənin bu zülmətində əbədi, batmayan nur peyda olur, o Həqiqətin nuru ki, onu heç bir şübhəyə məruz qoymaq olmaz, yəni ki, Vətəndaşlığın ilk dünyası, şübhəsiz ki, insan tərəfindən yaradılmışdır. Elə buna görə də, uyğun əsaslar bizim öz insani aqlımızın modifikasiyalarında tapıla bilər (və tapılmalıdır). Bu barədə düşünən hər bir kəsi təəccübləndirməlidir ki, bütün filosoflar tam ciddi olaraq Tanrı tərəfindən yaradılan və buna görə də, yalnız onun tərəfindən dərk oluna bilən Təbiət Dünyası haqqında Elmi öyrənməyə çalışmışlar və insanlar tərəfindən yaradılan Millətlər Dünyası, yəni Vətəndaşlıq Dünyası haqqında düşüncələrə etinasızlıq göstərmişlər. Və buna görə də, Vətəndaşlıq Dünyası barədə insanlar üçün əlçatan olan Elmə də sayğısızlıq nümayiş etdirmişlər " (s. 108).

Vikonun epistemoloji düşüncələri həmçinin humanitar elmlərin əsas məsələlərindən birinə də toxunur: müasir insan əvvəlki tarixi dövrlər və digər mədəniyyətlər tərəfindən yaradılanları hansı qaydada anlaya bilər? Viko belə hesab edir ki, tarixçilər və filosoflar keçmiş haqqında danışdıqları zaman tarixi şüurun yoxluğunu aşkara çıxarırlar. Onlar indi malik olduqları anlamı keçmiş zamanlara aid edirlər. Amma insanın mental və intellektual baxışları dövrdən dövrə dəyişir. Bir tarixi dövrdə ifadə olunmuş və istifadə olunmuş biliyi başqa tarixi dövrdə ifadə etmək və istifadə etmək çətindir. Viko vurğulayır ki, XVIII əsrin təbii hüququnun bəşəriyyətin ilkin tarixində mövcudluğu barədə fərziyə anaxronizmin nümunəsidir. Təbii hüquq konsepsiyasının ifadəçiləri (Qrotsi, Hobbs və başqaları) unudurlar ki, filosofların təbii hüququn müasir nəzəriyyəsinə inkişaf etdirmələri üçün iki min il lazım gəlmişdir¹⁸⁸. Bundan da daha çox deyilsə, biz

¹⁸⁷ *Vikonun bu tezi humanitar elmlərin fəlsəfəsinə Diltey tərəfindən verilən şərhə mərkəzi yer tutur. Baxın. W. Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. - Frankfurt am Main, 1970. - S. 180.*

¹⁸⁸ *Baxın. Viko. Основания. - S. 104, 107.*

özümüzü belə bir inamdan qorunalıyıq ki, keçmişin insanları Bizim zamanədə rastlaşdığımız dilə, poeziya sənətinə və rasionallıq zəkaya malik idilər.

Əgər biz keçmişin adamlarını anlamaq istəyiriksə, onda biz onların dili ilə məşğul olmalıyıq (Viko "yeni elmi" həmcininin filologiya da adlandırır). Biz onların həyatı situasiyasına daxil olmalı və şeylərə onların nöqtəyi-nəzərindən baxmalıyıq. Oxşar yanaşma indi, XX əsrdə aşkardır, amma o, Vikonun zamanında belə deyildi. Biz öz sərəncamımıza "tarixi şüuru" qəbul etmişik, Viko isə onun uğrunda XVIII əsrin başlanğıcda mübarizə aparırdı.

Amma özünü digər mədəniyyətlərə və dövrlərə necə "yüklemək" olar? Viko Maarifçiliyin radikal nöqtəyi-nəzərinə tənqidi olaraq münasibət göstərir, bu nöqtəyi-nəzərə uyğun olaraq Bibliya miflərdən və əfsanələrdən, yəni kilsə tərəfindən dəstəklənən "mövhumatdan" və "uydurmalardan" ibarətdir. Miflər Viko üçün onun sübutudur ki, ilkin dövrlərdə insanlar öz təcrübələrini sonrakı dövrlərdən fərqli konseptual sxemlərdə təsvir edirdilər. İlk dövrlərdə dünyaya mifoloji eynəklərdən baxırdılar. Bu dünya yalnız "fantaziyanın" (və ya, əlli il keçdikdən sonra Herderin ifadə etdiyi kimi xəyala dalmanın - *Einführung*) köməyi ilə rekonstruksiya oluna bilər. Fantaziyanın köməyi ilə biz, necə deyərlər, başqa insanların həyatı situasiyalarını hiss edə bilərik, onların həyatında iştirak edə bilərik və onların dünyasını "daxildən" başa düşə bilərik. Fantaziya dünyanın kateqoriyalaşmasının digər üsullarını xəyalına gətirmək qabiliyyətidir. Miflərə "mövhumat" kimi baxaraq, biz ötən dövrlərin insanların necə düşündüklərini, reallığın mifoloji anlamından çıxış edərək necə fəaliyyət göstərdiklərini və bununla da özlərini və öz dünyalarını necə dəyişdirdiklərini anlamaq imkanından məhrum oluruq. Viko deyir ki, əgər biz uşaq olmanın nə olduğunu xatırlasaq, öz fantaziyamızdan metodiki olaraq istifadə etməyi öyrənə bilərik. Biz çox vaxt uşaqlarda sözlərin və assosiasiyaların qəribə bir tərzdə birləşməsinə, onların "poeziyasına", "irrasionalizminə", məntiqi nəticələr çıxara bilməməsinə təəccüblənirik. İlk insanların da primitiv və məntiqə qədərki mentallığı məhz belə olmalı idi¹⁸⁹. Uşağın yaşlıya, rasionallıq və əxlaqi fərdə çevrilməsi prosesinə analoji olaraq, biz müxtəlif xalqların rasionallıq təfəkkür qabiliyyətinin tədrici inkişafını öz xəyalımızda canlandırmalıyıq. Viko üçün xalqların inkişafı ilə fərdin inkişafı arasındakı analogiya mövcuddur. Filogenez (növün inkişafı)

¹⁸⁹ Bu tezisi müasir formada fransız sosioloqu Lüsüen Levi-Brül (*Lucien Levy-Bruhl, 1857-1939*) inkişaf etdirmişdir (*Baxın. La mentality primitive. - Paris, 1922*).

ontogenezi (fərdin inkişafını) xatırladır, mikrokosm makrokosmu əks etdirir. Bütün xalqlar uşaqlıq, gənclik, yetkinlik, qocalıq, tənəzzül və ölüm dövrlərini yaşayırlar. Bu tsikl sonsuz olaraq təkrar olunur.

Viko üçün bizim fantaziyanın köməyi ilə əldə olunan anlam adı faktlara əsaslanan idrak deyildir və həmçinin anlayışlar arasındakı münasibətlərə söykənən idrak da deyildir. O, daha çox bizim yaxın dostumuzun xarakteri və davranışı ilə bağlı bizim sahib olduğumuzu güman etdiyimiz "intuitiv dərk etməni" xatırladır. Viko təsdiq edir ki, bizim ümumi insani təbiətimiz ucbatından biz başqa adamları sanki daxildən anlaya bilərik. Başqa cür deyilsə, biz onların əməllərini niyyətlərin, arzuların və dəlillərin ifadəsi kimi şərh edə bilərik. Biz Platonun Afinasında və ya Siseronun Romasında insan olmanın nə demək olduğunu anlamağa səy göstərdiyimiz zaman belə bir idraka yaxınlaşırıq. Vikoya görə, biz belə bir idrakı yalnız empatiyanın və ya fantaziyanın köməyi ilə əldə edə bilərik ("iştirakçının" və ya "müşahidəçinin" mövqeyindən asılı olaraq "daxili" və "kənar" arasındakı konflikt müxtəlif cür başa düşülür). Viko bununla da nə deduktiv, nə induktiv, nə də hipotetik-deduktiv olmayan dərk etməni və ya idrakı xarakterizə etməyə çalışır. O, bununla da humanitar tədqiqatlara yeni tədqiqat proqramını və yeni metodik prinsipləri təklif etməyə çalışır.

Eyni zamanda Vikonun *Yeni elmin əsasları* əsəri filologiyanın, sosiologiyanın və tarixşünaslığın sintezidir. Yeni elm üç başlıca tarixi dövrü təsvir edir: 1) Tanrılar dövrünü; 2) qəhrəmanlar dövrünü və 3) bəşəri dövrü. Bu, Viko üçün – "ideal əbədi tarixdir", bütün xalqlar bu tarixi yaşayır. Əlbəttə ki, o, belə hesab etmir ki, bütün millətlər eyni cür inkişaf edirlər. Onlar "ideal əbədi tarixin" bu "modelinə" və ya, Veberin terminologiyasından istifadə edilsə, tarixi hərəkətin ideal tipinə bu və ya digər dərəcədə yaxınlaşırlar. Millət yaranır, yetkinliyə çatır və ölür. Yeni millətlər eyni tsikli təkrarlayırlar. Viko dərk edir ki, "ideal əbədi tarix" ayrıca fərdlərin niyyətləri əsasında tamamilə izah oluna bilməz. O, diqqəti ona yönəldir ki, insani əməllər çox vaxt qabaqcadan görünməsi mümkün olmayan nəticələrə malikdirlər. Bununla bağlı Viko tarixdə İlahi bəsinin dərkolunmaz yolları haqqında danışır. Onun mövqeyi həm talenin stoik anlamından, həm də Spinozanın zərurət nöqtəyi-nəzərindən fərqlənir. Tanrı və ya İlahi bəsin tarixə birbaşa olaraq qarışmır, amma insan öz əməlləri vasitəsi ilə düşündüyünü deyil, İlahi bəsinə reallaşdırır¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *İnsani məxluqlar onların Tanrı tərəfindən yaradılması ölçüsündə ilahi planlarda öz rolunu, yəni İlahi bəsinin insanların münasibətlərdə Öz məqsədini reallaşması üçün insani təbiətdən necə istifadə etməsini heç bir*

Bu "ideal-tip" modeli işığında biz tarixin Viko tərəfindən inkişaf etdirilən mənzərəsinin məzmununa yaxınlaşa bilərik. İlk insanlar təbiət qüvvələri ilə rastlaşaraq qorxu və dəhşət hiss etdilər. Təbiətə niyyətlər və məqsədlər şamil edilirdi. Müəyyən mənada bütün mövcudluq müqəddəs kimi görünürdü. Bu insanlar sonrakı dövrdə yaranan ümumi anlayışlara və inkişaf etmiş dilə malik deyildilər. Onların dünya mənzərəsi analogiyalara və assosiativ təfəkkürə əsaslanmışdı¹⁹¹. Onlar belə təsəvvür edirdilər ki, ənənələr, vərdişlər və ictimai təsisatlar tanrılar tərəfindən müəyyənləşdirilmişdir. Düzgün və ədalətli olanlar barədə onlara kahin məlumat verirdi. İlk "təbii hüquq" olara "tanrı tərəfindən verilən" kimi başa düşülürdü. İdarəetmə forması sözün hərfi mənasında teokratik idi. Gördüyümüz kimi, bu, elə bir həyat tərzidi ki, burada hər bir şey qarşılıqlı olaraq əlaqədə idi və insanın ibtidai "təbiətindən" və ya mentallığından asılı idi. Vikoya görə, bu, "Tanrıların zamanəsi" idi. Bu dövr ərzində insanlar onların həyat tərzinə və emosional dünyaduyumuna uyğun gələn dini, incəsənəti və poeziyanı yaratdılar.

Növbəti mərhələdə, "qəhrəmanlar zamanəsində" qüdrətli patriarxlar (*patres*) ailə və tayfa başçıları oldular. Zəiflər müdafiə axtardılar və plebeylərə çevrildilər. Bu dövr Homerin İliadasında təsvir olunmuşdur¹⁹². Tarixin bu fazasında həmçinin dünyanın mənzərəsi, poeziya və həyat tərzidi arasında daxili qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Qəhrəmani şüur "poetiktir", diskursiv deyildir. Metaforalar anlayışların üzərində ağırlıq edir. Dövrün müdrikliyi "poetiktir", fəlsəfi deyildir. Homer qəhrəmanları nəغمə oxuyurlar, onlar proza ilə danışmırlar.

İctimai differensiasiya "qəhrəmani cəmiyyətin" daxili dinamikasını törədir. Plebeylərin həyatı və onların istehsal etdikləri sahiblərinin əlindədir¹⁹³. Plebeylər (*famuli*) tədricən öz güclərini dərk

zaman tamamilə anlamaq qabiliyyətinə malik olmayacaqlar. Bir qədər digər nöqtəyi-nəzərdən demək olar ki, həm "təbii", həm də "mənəvi" yaratq olaraq insanlar haqqında elmlər bir-birindən radikal bir tərzdə fərqlənir (Viko tərəfindən təbii və humanitar elmlərin bölgüsü ilə müqayisə edin.).

¹⁹¹ Vikoya görə, biz dünyanın mənzərəsinin izlərini dilimizdə tapa bilərik. Biz artıq inanmırıq ki, çay "ağıza" malikdir, amma "çayın ağızı" barədə danışmaqda davam edirik. Bizim üçün qasırğa "gözə" malik deyildir, amma biz "qasırğanın gözü" barədə danışmaqda davam edirik.

¹⁹² Viko vurğulayır ki, İliadani və Odisseyanı müxtəlif müəlliflər yaratmışlar. O, belə hesab edir ki, bu poemaları bir-birindən 600 il ayırır. İliada da həmçinin bir insanın əsəri deyildir, xalq yaradıcılığının (xalq poeziyasının) nəticəsidir. Bununla da, Viko "Homer məsələsi" adlanan müzakirəni başlayır.

¹⁹³ Вико. Основания. - С. 250.

etməyə başlayırlar və uyğun olaraq, müdafiəyə daha az ehtiyac duyurlar. Onlar "humanizasiyaya uğrayırlar", arqumentlər irəli sürməyi və öz hüquqlarını tələb etməyi öyrənirlər. Kələlər tərəfindən irəli sürülən tələblər məhkumların müqavimətini qırmaq məqsədi ilə kələ sahiblərinin birləşməsinə gətirib çıxarır. Bu konflikt aristokratiyanın və monarxiyanın yaranmasının mənbəyidir. Vikoya görə, Solon (630-560 b.e.ə.) yeni eqliitar mentallığın ilk ifadəçisi oldu.

Solon məzlumları oyandırdı ki, onlar düşüncülər və etiraf etsinlər ki, "onların insani təbiəti nəcabətliklə eynidir: və deməli, onlar vətəndaş hüququnda (*civil diritto*) da onlarla bərabərləşdirilməlidirlər"¹⁹⁴. Bununla da, Viko ağanın və kələnin Hegel dialektikasını sanki qabaqcadan görürdü (baxın. Fəsil 20). O zaman ki, idarə olunanlar idarə edənlərlə bərabər olduqlarını başa düşülür, onda, Vikonun fikrinə görə, idarəetmə formasının dəyişilməsi qaçılmaz olur. Nəticədə, dövlət idarəetməsi aristokratik formadan demokratik formaya keçir. Bu keçid zamanı həmçinin dil də öz xarakterini dəyişir. Biz "prozaik" dövrə gəlib çıxmış oluruq. İnsanlar abstraksiyalardan və ümumi anlayışlardan istifadə etməyi öyrənirlər. Fəlsəfi müdriklik poetik müdrikliyi əvəzləyir. Biz müqəddəs və dünyəvi olan arasında, məbəd və aşxana arasında "modernist" fərqlə gəlib çıxmış oluruq.

Viko tərəfindən "insanın zamanəsi" adlandırılan bu üçüncü tarixi dövrdə fərd və onunla yanaşı individualizm meydana çıxır. Individualizm və eqoizm ayrılmanı və parçalanma meylini törədir. Antik dövrdə sonuncu "modernistlər" kiniklər, Epikürçülər və stoiklər idilər. Tənəzzül varvarlıqla başa çatdı, Orta əsrlər isə yeni tsiklin başlanğıcı oldu¹⁹⁵. Vikoya görə, bütün xalqlar oxşar tsikldən (*corsi e ricorsi*) keçirlər. Lakin aydın deyildir ki, bu tarixi prosesi o, "eyni şeyin əbədi təkrarı" (Nitsşe) kimimi və ya daha çox dialektik, spiralvari inkişaf (Hegel və Marks) kimimi şərh edir. Bu prosesin hərəkətverici qüvvəsi insanların özləridir. Döyüşlərdə və konfliktlərdə onlar həyatın yeni formalarını və mövcud olanın onlar tərəfindən görüş bucağını bir daha ifadə edən institutları yaradırlar. Burada Viko tarixin hegelsayağı və markssayağı dialektik anlamının bir daha səlfi olur. Elə buna görə

¹⁹⁴ Там же. -С. 151.

¹⁹⁵ *Roma imperiyasının süqutunun Viko tərəfindən təhlili E. Gibbonun (Edward Gibbon, 1737-1794, История упадка и разрушения Римской империи. Т. 1-6. Перевод В. Неведомской. М., 1883-1886.) analizi ilə bir çox ümumiliklərə malikdir.*

də, Vikonun "güclü təxəyyül bəxşişi alan tarixi materialist" (İsaya Berlin, Isaiah Berlin, 1909-1997) kimi xarakteristikası həqiqətdən bir o qədər də uzaq deyildir.

Müəyyən mənada biz həmçinin deyə bilərik ki, Viko fərdiliyin tarixi prinsipi adlanan prinsip irəli sürmüşdür, bu prinsip təsdiq edir ki, hər bir mədəniyyət və hər bir dövr unikaldir və təkrarolunmazdır (baxın. Fəsil 19). Həyatın yeni formaları köhnə formalardan nə pisdir, nə də yaxşı, onlar bir-birlərindən yalnız fərqlənirlər. Buna uyğun olaraq Viko özünün fərdilik prinsipi ilə mütləq estetik standartların mövcud olmasını inkar edir. Hər bir dövr öz ifadə formasına malikdir. Homer eposu sərt bir qaydada idarə edən sənfin həyat tərzinin ifadəçisidir. Yalnız uyğun şərait bizim İliadada və Odisseyada tapdığımız həyat tərzini və insanları doğura bilər. Viko vurğulayır ki, sonrakı dövrlər oxşar eposu yarada bilməzdi, çünki Homerin zamanında insanlar şeyləri hərfi mənada elə görürdülər ki, biz artıq belə görmürük. Analoji olaraq, qəhrəmani və demokratik personajlar (məsələn, Musa və Sokrat) iki müxtəlif dövrün insani mentallığının və təfəkkür tərzinin spesifik və səciyyəvi ifadəsi kimi nəzərdən keçirilməlidir. Neronun (37-68-ci illər) incələşdirilmiş pozğunluğu da həmçinin dövrün süqutunun və tənəzzülünün ifadəsidir.

Viko fərdiyyət prinsipindən çıxış edərək, təsdiq edir ki, dövrə xas olan idarəetmə forması bu dövrün təbii hüququnun xarakteri ilə şərtlənir. Öz növbəsində, təbii hüququn məzmunu əxlaqda və adətdə kök salmışdır, bunlar da son nəticədə dövrə xas olan həyat tərzini anlamını və reallığı ifadə edirlər. Deməli, biz verilmiş cəmiyyətin müxtəlif institutlarının müəyyən vəhdətini aşkara çıxara bilərik. Bu vəhdət insanın qabiliyyətlərin və təfəkkür üsullarının ifadəsidir. Beləliklə, Viko fərdiliyin tarixi prinsipini işləyib hazırlayır ki, bununla da biz sonra Herderin, Hegelin və ruh barədə alman elminin (*Geisteswissenschaft*) ideyalarının nəzərdən keçirilməsi zamanı rastlaşacağıq.

ON BİRİNCİ FƏSİL

SPİNOZA RASİONALİZM VƏ SİSTEM

Substansiya və atributlar

Dekart və Leybnitslə yanaşı Spinoza da klassik rasionalist məktəbə məxsusdur. Spinoza, yəqin ki, möhtəşəm sistemlərin ən uğurlu yaradıcılarından hesab edilə bilər.

Evklidin həndəsəsi Dekartı olduğu kimi Spinozanı da rasionalist sistemin qurulmasına ilhamlandırmışdı. Spinoza belə bir dərin inama malik idi ki, insani zəka aşkar müddəalara və deduktiv nəticələrə istinad edərək mütləq mənada etibarlı biliyə nail olmağa qabildir.

İdeyaların tarixi varisliyi planında aşağıdakıları qeyd edək. Spinozanın əxlaqi nəzəriyyəsi ilə stoisizm arasında paralellər aparılır; onun təbiət haqqında təlimi panteizm ilə bir çox ümumiliklərə malikdir. Spinozanın dini ideyaları Bibliyanın liberal tənqidi kontekstinə aiddir, siyasi fəlsəfədə isə o, yeni dövrdə irəli sürülən tolerantlıq tələbinə yaxındır.

Həyatı. *Barux (Benedikt) Spinoza (1632-1677) Amsterdanda, Portuqaliyadan inkvizisiya əlindən qaçan yəhudi ailəsində anadan olmuşdur. Spinoza gəncliyində iudaist fəlsəfəni və teologiyani öyrənmişdi, o, gələcəkdə iudaist din xadimi kimi nəzərdən keçirilirdi. Amma Spinoza hələ erkən yaşlarında müstəqil təfəkkür meyllərinə malik olduğunu nümayiş etdirmişdi, bu meyllər təbii elmlərin və Dekart fəlsəfəsinin öyrənilməsi ilə möhkəmləndirilirdi. Onun müstəqil və tənqidi mövqeyi isə son nəticədə yəhudi icması ilə konfliktə gətirib çıxardı. Nə xahişlər, nə hədələr onu fəlsəfədən əl çəkməyə məcbur edə bilmədi, bunun nəticəsində də 24 yaşında ikən o, lənətləndi və icmadan uzaqlaşdırıldı.*

İcmadan uzaqlaşdırıldıqdan sonra mötədil və eyni zamanda ahəngli həyat sürmüşdür. Onun gəlir mənbəyi optik alətlər üçün linzaların şlifovkası idi. Bu, ona azad və müstəqil olmaq imkanını verirdi. O, universitetdə professor postunu tutmaq təklifindən imtina etmişdi və özünü tamamilə və bütövlükdə fəlsəfi məşğuliyyətə həsr etmişdi. Onun fəlsəfəsini ateizmdə və materializmdə günahlandırmışdılar, amma heç kəs Spinozanın həyat tərzini tənqid etməmişdi. Onun dünyəvi ehtiraslardan və ambisiyalardan uzaq, sakit həyatı öz təlimi ilə tam harmoniyada yaşayan filosofun həyat tərzii oldu.

Spinoza ağ ciyərlərin vərəmindən əziyyət çəkirdi və 45 yaşında ikən vəfat etdi.

Spinoza latın dilində *Tanrı, insan və onun xoşbəxtliyi haqqında qısa traktat* (Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate) yazmışdı. Bu əsərin adı Spinoza fəlsəfəsinin aparıcı mövzularını göstərir: Tanrı, insan və onun xoşbəxtliyi.

Təxminən 1661-ci ildə o, tamamlanmamış və yalnız onun ölümündən sonra çap olunan bir traktat, *Zəkanın mükəmməlləşdirilməsi haqqında traktat* (Tractatus de intellectus emendatione) yaratdı. Spinoza burada ali nemət barədə əsas etik məsələni müzakirə edir və insanların əksəriyyətinin can atdıqları və ali nemət olaraq qəbul etdiklərini, yəni şöhrəti, var-dövləti və həzzini inkar edir. Spinoza üçün ali nemət haqqında məsələ idrakın ali forması barədə məsələ ilə bağlıdır. Bu traktatda o, idrakın dörd yolu barədə danışır. 1) Biz nəyisə onun haqqında danışılanları eşitdiyimiz zaman və bu halda danışılanlara münasibətdə heç bir şəxsi təcrübəyə malik olmadığımız zaman dərk edirik. Məsələn, biz öz doğulma tariximiz barədə öyrəndiyimiz zaman. 2) Biz bilavasitə şəxsi təcrübənin köməyi ilə dərk edirik. 3) Biz məntiqi nəticənin köməyi ilə, məntiqi prosesin gedişində deduksiya metodundan, yəni, həqiqi müddəaların həqiqiliyi bizə artıq məlum olan başqa müddələrdən nəticə kimi çıxarılmasından istifadə edərək dərk edirik. Bu, idrakın etibarlı yoludur, amma o, nəzərdə tutur ki, biz artıq həqiqi müddələrə maliklik və bizim nəticələr onlardan alınır. 4) İdrakın dördüncü və sonuncu yolu isə bilavasitə intuisiyadır. Bu, bizə aydın və müəyyən bilik verən və bizi şeylərin mahiyyətinə aparan yeganə yoldur. Beləliklə, Spinozada idrakın dördüncü yolu ilə Dekartın intuisiyaya və aşkarlığa baxışı arasındakı oxşarlıq göz qarşısındadır.

İdrakın birinci yolu ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malikdir və etibarsızdır. Prinsipcə ikinci yol da etibarsızdır, belə ki, biz bizim təcrübəni yalandan da şərh edə bilərik (hissi təcrübənin əleyhinə Dekartın etirazları ilə müqayisə edin). Üçüncü yol, artıq deyildiyi kimi, ilkin müqəddimələrin etibarlılığını nəzərdə tutur. Buna görə də, əgər biz səhih biliklərə nail olmaq istəyiriksə, onda dördüncü yolla - bilavasitə intuitiv dərk yolu ilə - getməliyik. Əgər skeptik özünüməhvə səy etməsək, onda biz onu inkar edə bilmərik ki, etibarlı biliyə müəyyən mənada həqiqətən də malikik. Məsələn, biz deməliyik ki, o fakt barədə etibarlı biliyə maliklik ki, idrakın ilk üç yolu etibarlı biliyə aparmır. Bu, onu nəzərdə tutur ki, biz artıq idrakın dördüncü növünə malikik. Spinoza rəasionalizminin xeyrinə olan arqument təqribən belədir.

Spinoza 1663-cü ildə *Dekart fəlsəfənin prinsipləri haqqında* kiçik əsərini və 1670 ildə anonim olaraq *Teoloji-siyasi traktatını* (Tractatus theologico-politicus) çap etdirmişdir. Spinoza burada fəlsəfənin və teologiyanın prinsipial fərqi barədə tezisdən çıxış edərək, Bibliyanın tarixi tədqiqinin əsasını qoymuşdur. Fəlsəfə, məqsədi həqiqət olan elmdir, teologiya isə elm deyildir. Onun məqsədi mömin həyat üçün tələb olunan praktik davranışın işlənilib hazırlanmasıdır. Traktat böyük mübahisələrə səbəb oldu.

Siyasi traktat (Tractatus politicus) Spinozanın ölümündən sonra çap olundu. Burada Spinoza xüsusən dözümlülüyün (tolerantlığın) əhəmiyyətini vurğulayır. İdarəetmənin müxtəlif formaları öz müsbət və mənfi cəhətlərinə malikdir, amma başlıca olan - təriqət azadlığının, fikir azadlığının və özünüifadə azadlığının olmasıdır. Spinoza özünün siyasət anlamını insani təbiət barədə, yəni insanın mahiyyətinin nə olması barədə öz təliminin köməyi ilə əsaslandırmağa çalışır. Bu, yaşamaq arzusu və həyatı qorumaq arzusudur. Amma bunun nədən törəndiyini anlamaq üçün bizə Spinozanın fəlsəfəsi ilə daha müfəssəl tanış olmaq zəruridir.

Spinozanın başlıca əsəri olan *Etika* və ya *Həndəsi qaydada sübut olunmuş Etika* (Ethica ordine geometrico demonstrata) da həmçinin onun ölümündən sonra çap olunmuşdu. Bu əsərin məzmunu eyni zamanda həm etikanı və həm də metafizikanı özündə ehtiva edir. O ki, qaldı onun strukturuna, o, həndəsənin bir riyazi sistem olaraq obrazı üzərində yaradılmışdır. Spinoza yeddi tərifdən və yeddi müddədən (aksiomdan) başlayır və müxtəlif metafizik-etik müddəaları (teoremləri) onlardan nəticə olaraq çıxarır. Biz onun çıxardığı əqli nəticələrin ciddi və məntiqi olaraq ümumi əhəmiyyətə malik olmalarını sual işarəsi altına ala bilərik, amma bu əsərin tamamlanmış fəlsəfi sistem olması şübhə doğurmur.

Etika ilk baxışda quru və abstrakt bir əsər kimi görünür. Amma onun formal fasadı arxasında insanın taleyi barədə narahatedici ideyalar gizlənilir. Onlar keçici və qeyri-zəkavi narahatlıqlardan və ehtiraslardan azad və sakit həyata aparan yolu göstərir, bu həyatda hər bir kəs özünü və kainatı əbədiyyət nöqtəyi-nəzərindən (sub specie aeternitatis) nəzərdən keçirməyə qabildir. Bu azad həyatda insan təbiətin əsaslı qanunlarını bilir və qəbul edir, bununla da ruhun sakitliyini və həmçinin zərurətin anlaşılması yolu ilə azadlığı əldə edir. Beləliklə, riyazi forma arxasında biz insanın kainatda yerinin müəyyən baxış bucağını tapırıq.

Etikanın "Tanrı haqqında" adlanan birinci hissəsi əsasən kainatın strukturuna həsr olunmuşdur. Burada belə bir fərziyə irəli sürülür ki, insan tabədə olan vəziyyəti tutur, amma öz zəkası vasitəsi

ilə ilahini anlamaq və beləliklə də, ən yüksək nemətə nail ola bilər. İkinci hissə "Ruhun təbiəti və mənşəyi haqqında" adlanır. Kainat və insan barədə metafizik təlim burada daha dərindən nəzərdən keçirilir. Üçüncü hissədə ("Affektlərin mənşəyi və təbiəti haqqında") və dördüncü hissədə ("İnsani könlük və ya affektlərin gücü haqqında") mərkəzi yeri affektlər haqqında təlim tutur. İnsana əsl xoşbəxtliyə və sakitliyə nail olmaqda maneə olan başlıca maneə ehtiraslardır, affektlərdir. İnsan müxtəlif xarici qüvvələrə imkan verir ki, ona daimi olaraq təsir göstərsinlər, bunun nəticəsində də onun ruhu müvazinət itə bilər. İnsanlar elə əməllər törədirlər ki, bunlar onları bədbəxtliyə gətirir. Ehtiraslar insanı var-dövlətin, şöhrətin və həzzin köləsinə çevirməklə onu cilovlayır və məhdudlaşdırır.

"Zəkanın qüdrəti və ya insani azadlıq haqqında" adlanan beşinci hissədə Spinoza ehtirasların bu oyunundan necə xilas olmanın yollarını göstərir. Xilas - müdrik insanın kainatın zəruri mahiyyətinə nüfuz etməsindən və onunla qalan kainat arasında sərhəddən aradan qaldırılmasından ibarətdir.

Amma ehtirasların Spinoza tərəfindən həyata keçirilən cəsarətli təcrid bütünlükdə affektlərin və ya hisslərin inkar edilməsi demək deyildir. Spinoza yaxşı və məhvedici ehtiraslar arasında fərq qoyur. O hisslər yaxşıdır ki, bizim həyatı aktivliyimizi artırır. Məhvedici hisslər bizi passiv edirlər. Aktiv vəziyyətdə biz daha artıq bir dərəcədə öz əməllərimizin səbəbi oluruq. Biz bu vəziyyətdə daha çox özümüzdən çıxış edirik və daha çox azad oluruq (Spinozanın azadlığa verdiyi tərifi görə).

Bu halda aktivlik termini altında boş-boşuna vurnuxma və ya coşqun əməllər başa düşülmür. Spinozaya görə, biz təsadüfi xarici şəraitdən azad olmaq üçün ona görə səy etməliyik ki, bizim əməllərimizi və bizim həyatımızı məhz bizim mənəvi gücümüz, bizim əsl mahiyyətimiz istiqamətləndirsin. İnsanın əsl mahiyyəti aktiv intellektual idrakdan ibarətdir, o idrakdan ki, bizim təcrid olunmağımızı dəf edə bilsin. Bunun sayəsində biz özümüzü təbiətlə (Tanrı ilə) eyniləşdirə bilərik. Elə buna görə də, Etikanın beşinci və sonuncu fəslə "Zəkanın qüdrəti və ya insani azadlıq haqqında" adlanır. Biz öz aqlımızın (intellektimizin) köməyi ilə və hər şeyin Tanrı ilə bağlı olmasının aktiv intellektual idrakının köməyi ilə azad oluruq, belə ki, indi bizim identikliyimiz bütün hər şeyi əhatə edir və artıq bizim kiçik *eqomuzla* məhdudlaşmır, həmin o *eqomuzla* ki, bir-birindən təcrid olunmuş hadisələrin faniliyi və dəyişkənliyi qarşısında itib-batır.

Belə bir idrakın köməyi ilə insan öz ali xoşbəxtliyini Tanrıya intellektual sevgidə (*amor intellectualis Dei*) tapır. Eyni zamanda məhz

Tanrı insanın Tanrıya olan sevgisinin səbəbidir. Elə buna görə də, Tanrıya intellektual məhəbbət – yalnız Tanrıya münasibətdə məhəbbət deyildir, həm də Tanrıdan olan məhəbbətdir. Bizim Tanrıya olan məhəbbətimiz Tanrının öz məhəbbətidir. "Ruhun Tanrıya olan idraki məhəbbəti Tanrının öz məhəbbətidir, o məhəbbətdir ki, bununla Tanrı öz-özünü sevir (. . .). Ruhun Tanrıya olan idraki məhəbbəti Tanrının öz-özünü sevdiyi sonsuz məhəbbətin bir hissəsidir" ¹⁹⁶.

Bizim şeylərin mahiyyətini rəasional intuisiyanın köməyi ilə dərk edə bildiyimizi güman edərək Spinoza rəasionalistə çevrilir. Eyni zamanda o da, Dekart kimi riyaziyyatda elmin idealını görən deduktiv mütləfəkkirdir. Amma Dekart əsasən mütləq mənada etibarlı olan aksiomların axtarışı ilə məşğul olmuşdu, bu zaman deduksiyanın özü ikinci planda idi. Spinoza aksiomlardan başlayır və nəticələrə gəlib çıxır, yəni sistemə xüsusi diqqət yetirir. Etikanın birinci səhifəsində biz əsas anlayışının - substansiyanın tərifi tapırıq: "Substansiya dedikdə mən onu başa düşürəm ki, o, öz-özlüyündə mövcuddur və özü vasitəsi ilə təqdim olunur, yəni onun təqdimatının başqa bir şeyin təqdim olunmasına ehtiyacı yoxdur ki, o, ondan təşkil olunmuş olsun" ¹⁹⁷.

Substansiya nədir? Öncə biz bu latın sözüədən, məsələn, Aristotel fəlsəfəsində anlaşılan qaydada ayrıca şeyləri işarə etmək üçün istifadə etmişdik. Deyilmişdi ki, substansiya - müstəqil olaraq mövcud olandır. Aristotel üçün qəhvəyi qapılar və ya dəyirmi qüllələr kimi ayrı-ayrı şeylər onların qəhvəyi və dəyirmi tipli xassələri ilə qarşı-qarşıya qoyulmada substansiya idilər. Bu xassələr nisbi mövcudluğa malikdir, çünki onlar yalnız ayrıca şeylərin xassələri kimi tapıla bilərlər. Spinozanın substansiya konsepsiyasının anlaşılma üsullarından biri ondan ibarətdir ki, onun məzmunu Aristotel tərifiənin bir qədər mütləqləşdirilməsindən ibarətdir: "Substansiya – müstəqil olaraq, mütləq mənada müstəqil olaraq mövcud olan kimi başa düşüləndir". Substansiya tamamilə asılı olmadan mövcud olandır və heç nəyin iştirakı olmadan yalnız özündən çıxış edilərək başa düşüləndir, demək o mənəni verir ki, - bu, substansiya anlayışından ayrıca şeylərin anlayışı kimi imtina etmədir. Qəhvəyi qapı yalnız ona görə mövcuddur ki, kimsə onu düzəldib. Qəhvəyi qapı anlayışı qapı çərçivəsini və onu necə bağlamaq və açmaq kimi əməlləri göstərir. Başqa sözlə, qapı başqa nədənsə tamamilə asılı olmayaraq mövcud deyildir. Buna görə də, yeni mütləq tərifiə uyğun olaraq, qapı

¹⁹⁶ Б. Спиноза. Этика. - В кн. : Б. Спиноза. Избранные сочинения в двух томах. Т. 1. - М., 1957. - С. 612.

¹⁹⁷ Там же. - с. 361

substansiya deyildir. Uyğun olaraq, biz digər ayrı-ayrı şeyləri, orqanizmləri, cansız cisimləri və insan tərəfindən yaradılan predmetləri nəzərdən keçirə bilərik. İstənilən halda ayrı-ayrı şeylər digər ayrıca şeylərlə məhdudlaşdırılmalıdır. Bu məhdudlaşdırma özü ilə həmişə onu gətirir ki, ayrı-ayrı şeylər başqa nədənsə asılı olmayaraq tamamilə anlaşıla bilməzlər. Uyğun sərhəd və onu məhdudlaşdıran amil gec və ya tez şeyə tərif vermənin bir hissəsi olmalıdır. Bu, o deməkdir ki, başqasından bu və ya digər üsulla ayrılan heç bir ayrıca şey yeni tərif mənasında substansiya hesab edilə bilməz. Amma onda, bu tərifə uyğun olaraq substansiya nədir? Biz deməli ki, substansiya birdir və sonsuzdur, belə ki, dünyada iki (və ya daha artıq) substansiya ola bilməz. Əks halda bir substansiyanın ikinciyə münasibətini bizim tam substansiya anlamımıza qoşmaq zəruridir ki, bu da həmçinin tərifə ziddir.

Substansiyadan başqa həmçinin elə bir şey mövcud ola bilməz ki, o, onun səbəbi olmuş olsun. Axı bu, başqanı ona birləşdirmək zəruri olardı, əgər ki, biz substansiyanı tamamilə anlamış olsaydıq. Amma tərifə uyğun olaraq, substansiya yalnız onun özü vasitəsi ilə anlaşıla bilər. Spinoza «substansiya öz-özünün səbəbidir» (*causa sui*) deyərkən, bu şəraiti ifadə edir.

Əgər Tanrı mövcuddursa, o, substansiyadan nədəsə fərqli ola bilməz, belə ki, substansiyanın bu digərə, Tanrıya münasibətini bizim substansiya anlamımıza qoşmaq zəruridir. Beləliklə, substansiya Tanrıdan fərqli ola bilməz. Substansiya Tanrıdır.

Buna analogi olaraq substansiya təbiətdən də fərqli ola bilməz. Substansiya təbiətdir.

Beləliklə, Spinozanın təlimi monizmdir: hər şey birdir və hər şey bu birin əsasında başa düşülür.

Nə qədər ki, həm Tanrı, həm də təbiət substansiyadır, onda biz panteizmə gəlib çıxırıq: Tanrı və təbiət vahidliyə qovuşur. Belə ki, substansiya yaradılmamışdır, təbiət isə substansiyadır, onda biz deyə bilmərik ki, Tanrı təbiətin yaratıcısıdır. Buradan da Spinoza fəlsəfəsinə iudaist və xristian dairələrin reaksiyası aydın olur.

Amma onda substansiya nədir? Əgər, bu sualı verərək, təsəvvür etmək və ya müəyyən qaydada təsvir etmək mümkün olan nə barədəsə soruşurlarsa, onda sual qeyri-adekvat olaraq qoyulmuş olacaqdır. (Məsələn, biz üçbucaqlını, kvadratı və i.a. o mənada təsəvvür edə bilərik ki, onların daxili obrazını çəkmək davam edə bilər. Lakin tez və ya gec biz xəyalımızda canlandırdığımız çoxbucaqlının tərəflərini saymaq iqtidarında olmayacağıq. Bu mənada biz 1001 tərəfli çoxbucaqlını xəyalımızda canlandırma bilmərik və 1001

tərəfli və 1002 tərəfli çoxbucaqlıları fərqləndirə bilmərik. Lakin biz onlar barədə müəyyən mənada düşünə bilirik ki, biz 1001 tərəfli və 1002 tərəfli çoxbucaqlılar haqqında anlayışlara malikik. Başqa sözlə, haqqında bizim düşünə bildiyimizdən, daxili mənzərəsini çəkkə bildiyimizdən daha bir çox şey mövcuddur¹⁹⁸.

Əgər substansiyanı yuxarıda nəzərdən keçirilən mənada təsəvvür etmək olmazsa, onda buradan belə bir nəticə çıxır ki, biz Tanrıya bizim təsəvvür edə bilmədiyimiz atributları aid edə bilmərik.

Amma biz substansiya barədə düşünə bilirikmi, onun barəsində anlayışa malik ola bilirikmi? Müəyyən mənada, bəli. Substansiya bizim qarşımızda iki üsulla, yəni məkanda yer tuta bilmə kimi və təfəkkür kimi meydana çıxır. Bunlar, substansiyanın özünü göstərdiyi və bizim qarşımızda meydana çıxdığı sonsuz çox üsullar içindən yalnız ikisidir. Spinoza iki atribut barədə danışır: təfəkkür və məkanda yer tuta bilmə. Onlar eyni fundamental substansiyanın eyni dərəcədə əhəmiyyətli formalarıdır.

Məkanda yer tuta bilən ayrı-ayrı şeylər, məsələn, bu kitab məkanda yer tuta bilmə atributunun moduslarıdır (lat. modus), ayrı-ayrı fikirlər isə - təfəkkür atributunun moduslarıdır.

Substansiyanın bu iki atributunun müxtəlif modusları ilə biz bilavasitə kontaktdayıq, amma ona birbaşa çıxışımız yoxdur. Bu vəziyyəti aşağıdakı nümunənin köməyi ilə aydınlaşdırmağa səy edək. Təsəvvür edək ki, biz predmeti iki - deyə ki, yaşıl və qırmızı rənglənmiş - şüşənin arxasından nəzərdən keçiririk və ona bilavasitə olaraq baxmaq imkanına malik deyilik. Predmet ya yaşıl kimi, ya da qırmızı kimi qavranılır. Yaşıl şüşədən (birinci atribut) müşahidə olunan yaşıl predmetlə (bir modus) qırmızı şüşədən (ikinci atribut) müşahidə olunan qırmızı predmet (digər modus) arasında – yəni, təfəkkürün modusları ilə məkanda yer tuta bilmənin modusları arasında - uyğunluq aşkar olunduğu zaman o, iki şüşə (iki atribut) və ya yaşıl kimi görünən şeylə qırmızı kimi görünən şey arasında səbəbiyyət əlaqəsinin mövcudluğu ucbatından yaranmır. O, o səbəbdən yaranır ki, biz eyni predmetə (substansiya) müxtəlif şüşələr (atributlar) vasitəsi ilə baxırıq.

Buradan belə bir nəticə çıxır ki, ayrı-ayrı fenomenlər, o cümlədən, ayrıca fərdlər substansiyanın bu iki atributunun bu və ya digər dərəcədə mürəkkəb moduslarından başqa bir şey deyildir. Son nəticədə bütün şeylər bir-biri ilə, necə deyərlər, substansiya vasitəsi ilə bağlıdır. Substansiya münasibətdə bütün şeylər nisbi və ya məhdud mövcudluğa malikdir. (Məkanda yer tuta bilmə və təfəkkür Dekartda

¹⁹⁸ Baxın. Dekart. Metod haqqında

olduğu kimi, iki müstəqil əsas element deyillər, eyni substansiyanın iki aspektidir (nəzər salın. Dekartda: *res cogitans* və *res extensa*)).

Zərurət və azadlıq

Substansiya və atribut arasındakı münasibət səbəbiyyət əlaqəsi deyildir. Substansiyada baş verənlər iki atributun hər birinin uyğun hadisələrin səbəbi deyildir. Baş verən hər bir şey substansiyada baş verir, amma özünü iki aspektdə – məkanda yer tuta bilmədən və təfəkkürdə - göstərir. Substansiya və atribut arasındakı əlaqədən və ya münasibətdən sanki söhbətin bir-birinə qarşı müəyyən münasibətdə olan iki fenomenə getdiyi kimi danışmaq da həmçinin kökündən səhvdir. Atributlar substansiyanın yalnız təzahür üsullarıdır.

Biz həmçinin məcburiyyət barədə də danışa bilmərik, əgər məcburiyyət anlayışı altında bir hadisənin başqa birisinə onun iradəsinə və ya mahiyyətinə əks olaraq təsir göstərdiyini başa düşsək. Axı burada biz əslində yalnız bir fenomeni - substansiyanı nəzərdən keçiririk. Təfəkkürdə və məkanda yer tuta bilmə sferasında baş verənlər substansiya tərəfindən məcburiyyətin nəticəsi ola bilməz, belə ki, həm təfəkkürdə, həm də məkanda yer tuta bilmə sferasında baş verənlər yalnız substansiyada baş verənlərin təzahür formalarıdır.

Spinozanın bu nöqtəyi-nəzəri siyasi sferanı da əhatə edir. İnsan iki atributun – məkanda yer tuta bilən bədənin və düşüncənin ruhun - modusu olmaqdan başqa bir şey deyildir. Ruhla və bədənlə bağlı olaraq baş verənlər həmişə bir-biri ilə uzlaşır, lakin bu, birinin digərinə hansısa təsir forması ucbatından deyil, onun sayəsində baş verir ki, onların hər ikisi substansiyanın eyni hadisəsinin ifadəçiləridir. Elə buna görə də, bizim etdiyimiz və bizim düşündüyümüz substansiya tərəfindən, hər hansı bir məcburiyyət forması olmadan zəruri olaraq müəyyənləşir, belə ki, biz mahiyyətcə substansiyanın aspektləriyik.

Hobbsun təlimində olduğu kimi burada da, biz azadlıq barədə məsələnin insani təbiətin başa düşülməsi ilə müəyyənləşdiyini görürük. Nə qədər ki, insan, Spinozaya uyğun olaraq, eyni substansiyadır, bu barədə danışmaq mənasızdır ki, insan substansiyaya münasibətdə azaddır və ya substansiya insanı məcbur edir (əgər "azadlıq" və "məcburiyyət" sözlərindən iki nisbətən müstəqil hadisələr arasında qarşılıqlı əlaqənin xarakteristikaları kimi istifadə olunursa).

Spinoza məkanda yer tuta bilmənin mexaniki anlaşılmasını dəstəkləyir. Bu sferada baş verənlər səbəbiyyət nöqtəyi-nəzərindən şərtlənmişdir. Amma insanlar səbəbiyyət nöqtəyi-nəzərindən

şərtlənmiş substansiya deyillər. Kauzal determinasiya substansiyanın məkanda yer tuta bilən hadisələrdə təzahür formasına daxildir.

Amma, əgər üçbucağın mahiyyətindən onun bucaqlarının cəminin 180° olması irəli gəldiyi kimi, iki atributda olan hər bir şey Tanrının sonsuz təbiətindən son dərəcə zəruri olaraq irəli gəlsə, onda Tanrının və ya substansiyanın sonsuz təbiəti nədən ibarətdir? Substansiya Təbiətin qanunları ilə eyni olur. Bu halda Spinoza təbii qanunları fizikanın qanunlarından daha çox, həndəsənin qanunları ruhunda nəzərdən keçirir. Substansiya və onda baş verən hər bir şey, necə deyərlər, onda həqiqətən də baş verən hər bir şey müstəsna dərəcədə məntiqi və zamandankənar strukturların anlayışlarında nəzərdən keçirilir. Universum bir-birindən ayrı düşmüş, dəyişikliklərlə və məkanda və zamanda yerləşmə tərzləri ilə müəyyənləşən fiziki və psixi hadisələrin yığılıdır. Universum, substansiya, hər şeydən öncə zamandankənar və statik bütövdür, müəyyən mənada öz məntiqi strukturuna görə dəyişməzdir.

Bu, o deməkdir ki, Spinoza fərdlərin mövcudluğunu inkar edir? O, fərdin bu və digər dərəcədə azad olduğunu inkar edirmi? Prinsipcə, yalnız substansiya mövcuddur. Fərdi insan substansiyanın modusudur. Lakin nisbi mənada ayrıca insan öz mövcudluğuna və azadlığına o ölçüdə malikdir ki, öz təbiəti əsasında fəaliyyət göstərmək qabiliyyətindədir. Azadlıq, beləliklə, elə bir vəzifədir ki, bizim öz təbiətimizi dərk etməyimizi tələb edir (Etika). Spinozaya görə, öz təbiətini anlama o deməkdir ki, biz özümüzü bütövün aspektləri kimi, substansiyanın modusları kimi başa düşək. Özünü dərk etmə dar mənada özünü anlamadan daha böyükdür. Özünü müəyyən situasiyanın bir aspekti kimi, bütövün bir hissəsi kimi anlamaq zəruridir.

Sosial terminologiyadan istifadə edərək, demək olar ki, fərd özünü birlik tərəfindən müəyyənləşdirilən məxluqat olaraq, özünün identikliyinə və mahiyyətində verilmiş cəmiyyətdə mövcud olan qarşılıqlı təsirlə və sosiallaşma ilə anlamalıdır. Məhdud və xırda əlaqələrdən və qayğılardan nə qədər çox xilas oluruqsa və özümüzü daxilən müəyyənləşən sosial və fiziki realıq kimi dərk ediriksə, biz bir o qədər də azad oluruq. Axı özünüdərkə dərinləşdirərək və genişləndirərək, biz baş verən hər bir şeyi özümüzə mənsub olan kimi dərk edirik. Beləliklə, bizim öz identikliyimiz bizi öz daxilinə alan kontekstdə dərk olunduğu zaman, biz məcburiyyətlə daha az rastlaşırıq: daha az şey bizə xarici olaraq görünür. Lakin biz "hər bir şeyi əhatə edən" identikliyə yalnız o zaman nail oluruq ki, biz onun əslində nə olduğunu dərk edirik. Hər bir kəs bu həqiqəti "mövcud olan hər bir şeylə" özünün daxili əlaqəsi vasitəsi ilə şəxsən dərk etməlidir.

Belə bir identiklik onu həqiqət olaraq etiraf etmədən əldə oluna bilməz¹⁹⁹.

Spinozanın həqiqətin bizi azad etməsi barədə ideyasının müxtəlif formulirovkaları ilə Sokratda və stoiklərdə, xristian təlimində və Maarifçilik dövrünün fəlsəfəsində, Freyddə və ideologiyanın müasir tənqidçilərində rastlaşırıq. Lakin həqiqətin nə olması və necə azad edə bilməsi haqqında məsələlər hələ də mübahisəli və həll edilməmiş qalır.

Spinoza üçün azad edən və xilas edən həqiqət bizim totalılıqla əlaqələrimizin tanınmasından çıxış edir, bu tanınma eyni zamanda bizim substansiyaya nisbətən identikliyimizin genişlənməsinə gətirib çıxarır.

Spinozanın insan və substansiya haqqında təliminin şərhli fərdin və cəmiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında siyasi doktrina olaraq hakimiyyətlə identikliyin formalaşması arasında qarşılıqlı münasibətlərin bir sıra maraqlı momentlərinə toxunmağa imkan verir. Hakimiyyətin ənənəvi anlayışının qısa təsvirindən başlayaq.

Hakimiyyətə iki və ya daha artıq iştirakçı (qruplar, siniflər, ayrıca fərdlər) arasında münasibət kimi tərif vermək olar. Bu münasibət elədir ki, bir iştirakçı başqasının üzərində hökmranlıq edir, onu güzəştə getməyə, tabe olmağa məcbur edir. Sadə və müəyyən situasiyaya müraciət etməklə bunu illüstrasiya edək: Bu situasiyada hər iki iştirakçı daha çox nemət əldə etməyə çalışır, məsələn, belə bir hal həmkarlar ittifaqı və sahibkar arasında əmək haqqının ölçüsü barədə danışıqlarda baş verir. Əgər tərəflərdən biri başqa tərəfin tələblərinə güzəştə gedərək öz davranışını dəyişirsə, onda başqa tərəf birinci üzərində hakimiyyətə malikdir. Hakimiyyət burada iştirakçılar arasında münasibət formasında üzə çıxır. O, burada əlaqə deyildir və fərdin və ya qrupun səciyyəvi xüsusiyyəti də deyildir. Hakimiyyət elə bir konkret şəraitdə reallaşır ki, iştirakçılar burada situasiyanın prinsipial olaraq eyni anlamına malikdirlər və eyni məqsədə doğru gedirlər. Bu halda onlar ümumi və dəqiq verilmiş meyarlar əsasında müəyyən nemətlərə nail olmaq üçün yarışirlər. Burada söhbət özünəməxsus "hakimiyyət paraleloqramı" barədə gedir.

Amma, çox vaxt bizim özümüzü daxilində tapdığımız situasiyalar təmiz yarışın belə bir situasiyasından daha mürəkkəb və qeyri-aydın olur. Buraya müxtəlif nemətlər qoşulmuşdur, onları əldə etməyə çalışan iştirakçılar isə bu nemətlərə və onların əldə olunma

¹⁹⁹ Baxın. J. Habermas. "Konnen komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?". Zwei Reden. - Frankfurt am Main, 1974. Həmin əsərdə bu problem Hegelin fəlsəfəsi ilə əlaqədə nəzərdən keçirilir.

üsullarına münasibətdə müxtəlif mənafeələrə və bir-biri ilə uzlaşmayan meyarlara malik ola bilərlər. İştirakçılar bir-biri ilə münasibətlərini müxtəlif cür başa düşə bilərlər - məsələn, daha çox yarış münasibətləri kimi və ya daha çox partnyor münasibətləri kimi. Bu mürəkkəb situasiyalarda bir iştirakçı neməti özü üçün faydalı olan bir tərzdə müəyyənləşdirərək oyunu öz qaydaları ilə aparmaq istəyər. Oyunun qaydalarını, o cümlədən partnyorların və opponenitlərin identikliyinə müəyyənləşdirən tərəf, "kanatın dartılmağa" başladığı zaman özü üçün daha sərfəli olan mövqeni təmin edə bilər. Burada biz özünəməxsus "metahakimiyət" barədə, yəni hakimiyət uğrunda oyunun qaydalarını müəyyənləşdirmək hakimiyəti barədə danışırıq. Bu halda söhbət, məsələn, qrup tərəfindən öz identikliyinə formalaşdırmaq barədə, onun deyək ki, məsələn, "gənclik" olaraq özünüdərk üsulu barədə gedə bilər. Gənclərin geyiminin istehsalı üçün fabrik alan insan obyektiv olaraq onda maraqlıdır ki, gənclər özlərini gənc olaraq başa düşsünlər və bu anlamı öz geyimlərində simvolik olaraq ifadə etmək istəsinlər. Bu halda eyni zamanda o da vacibdir ki, sürətlə dəyişən dəbin arxasınca getmək bu gənclik identikliyinə ifadə etmək üçün vacib olsun. Əgər gəncliyin belə bir identikliyinə modanın köməyi ilə formalaşdırmaq üçün edilən bu cəhd uğurlu olsa, onda başqa yaş qruplarının geyimi bu identikliyə malik gənc insanlar tərəfindən nəşə başqa bir şey kimi, ona aidiyyəti olmayan bir şey kimi nəzərdən keçiriləcəkdir. Bu halda "başqalarına" aid olan geyimin gəzdirməsi potensial olaraq məcburiyyəti təqdim edə bilər.

Bu kifayət qədər zərərsiz nümunə illüstrasiya edir ki, identikliyin formalaşması bizim azadlıq və məcburiyyət qavrayışımızın sərhədlərinin müəyyənləşməsinə – bizim özümüzü və başqalarını necə biz başa düşdüyümüzə, bizim kim olduğumuzu və onların kim olduqlarını aydınlaşdırmağa, bizim nəyə can atdığımızı və nədən iyrəndiyimizi müəyyənləşdirməyə həlledici tövhəni necə gətirə bilər. Oxsar amillər əhəmiyyətli dərəcədə iqtisadi münasibətlərin, ənənələrin və məqsədli təsirlərin mürəkkəb qarşılıqlı təsiri ilə müəyyənləşirlər. "Oyun qaydalarının müəyyənləşdirilməsinin" belə bir tərzə çox vaxt orada tapıla bilmir ki, orada söhbət cinslərin yerinin müəyyənləşdirilməsi, irqi xurafat ədəbi nöqtəyi-nəzərdən düzgün olan və düzgün olmayan dil barədə gedir. Onların siyasi əhəmiyyəti kifayət qədər aşıqardır: oyun qaydaları cəmiyyətdə müəyyən strukturun (məsələn, diskriminasiyanın müxtəlif növlərinin və həmçinin bütövlükdə hakimiyət strukturlarının) qorunub saxlanılmasına xidmət edir.

Bütün bunlar, əlbəttə ki, Spinoza fəlsəfəsində bəzi aspektlərin sərbəst şərhidir. O, bizim identikliyin formalaşmasının siyasi mübahisələri ilə məşğul olmamışdı - onun vaxtında sosiologiya və digər ictimai elmlər hələ inkişaf etməmişdi. Lakin insan və substansiya barədə, bizim identikliyin genişləndirilməsinin müxtəlif imkanları barədə və bu genişləndirməyə uyğun olaraq azadlığın və məcburiyyətin necə dəyişdiyi barədə Spinozanın təlimi fərdin və cəmiyyətin qarşılıqlı əlaqəsi barədə siyasi təlim olaraq maraqlı bir tərzdə şərh oluna bilər. Özü də, hakimiyyət problemi və azadlıq problemi o kontekstdə analiz oluna bilər ki, bizim identikliyimiz necə müəyyənləşir, bizim özümüz tərəfimizdənmi və ya başqaları tərəfindənmi rasionaldırmi yoxsa yox?

Spinozaya uyğun olaraq, əgər biz hər bir şeyi ümumi qarşılıqlı əlaqə və düzgün nöqteyi-nəzər kontekstində nəzərdən keçirmiriksə, onda biz, demək olar ki, heç nəyi, hətta özümüzü belə, anlamaq iqtidarında deyilik. İnsan olmanın nə demək olduğunu anlamaq - insanın təbiətdə necə qurulduğunu anlamaq deməkdir. Özünü anlamaq – həmişə yalnız özünü anlamaqdan daha çoxdur. Biz bu halda daxilində yaşadığımız situasiyanı düzgün başa düşməliyik. Etika azad olan, bizim identikliyimizin sərhədlərini cızan özünüdərkklə birgə ümumiliyin və ya Spinozanın dediyi kimi, substansiyanın anlaşılma yolunu göstərir. Etika, deməli, zəruri olaraq, həm də metafizikadır.

ON İKİNCİ FƏSİL

LOKK – MAARİFÇİLİK VƏ BƏRABƏRLİK

Həyatı. *Con Lokk (John Locke, 1632-1704) parlamentin tərəfdarı olan puritan hüquqşünas ailəsində anadan olmuşdur. Sxolastik fəlsəfəyə tənqidi münasibət və eyni zamanda təbii elmlərə, xüsusən də, təbabətə və kimyaya maraq onda erkən oyanmışdı. Lokk öz qarşısına intellektual "təmizləmə", yəni idrakın tənqidi sınağı məqsədini qoymuşdu. O, etiraf etmişdir ki, məhz əxlaqi və dini problemlər ətrafında sonsuz mübahisələr onu belə bir sual qarşısında qoymuşdu ki, istifadə olunan anlayışların bir çoxu aydın olmayan və qeyri-adekvat deyilmi? Lokk belə hesab edirdi ki, filosoflar da təbiətşünaslar kimi təcrübənin köməyi ilə addım-ba-addım irəli getməlidirlər. "Böyük" problemlərin nəzərdən keçirilməsinə keçməzdən öncə bizim vasitələri, yəni anlayışları öyrənməyimiz zəruridir. Elə buna görə də, Lokk öz işini idrakın tənqidi və dilin analizi ilə başlayır. Lakin "vasitələrə" olan maraq ona konkret problemlərlə məşğul olmağa da mane olmur. Lokk pedaqogikanın və siyasi nəzəriyyənin də klassiklərindən biridir.*

Əsərləri. *İdarəetmə haqqında iki traktat (Two Treatises of Civil Government, 1690) əsərini liberalizmin bibliyası adlandırırlar. Onun birinci hissəsi mütləqiyyətin ideoloqu cənab Robert Filmerin (Sir Robert Filmer, 1588-1653) tənqidinə həsr olunmuşdur. İkinci hissədə Lokkun dövlət və təbii hüquq barədə öz ideyaları nəzərdən keçirilir. Bu əsəri Vilhelm Orancın (William of Orange, 1650-1702) konstitusiyalı monarxiyasının əsaslandırılması kimi qiymətləndirmişlər, amma onun ideyaları Fransada və Amerikada inqilabi rol oynamışdır. Lokk həmçinin Dini dözümlülük haqqında esse, Tərbiyə haqqında düşüncələr, Xristianlığın zəkayayatımlılığı və epistemoloji əsər olan İnsani zəka haqqında esse (1689) (An Essay Concerning Toleration, Some Thoughts Concerning Education, The Reasonableness of Christianity, An Essay Concerning Human Understanding) yazmışdır.*

Epistemologiya və idrakın tənqidi

Lokkun təlimi bir çox münasibətlərdə müxtəlif ideya istiqamətlərinin kəsişməsində yerləşir. Onun fəlsəfənin kökləri təbii hüquq konsepsiyasının tərəfdarlarına və həmçinin nominalistlərə (Okkam) gedib çıxır. O, karteziyan rəşonalizminin əleyhinə empirik

arqumentləri irəli sürməsinə baxmayaraq rasionalist Dekart da ona öz təsirini göstərmişdir. Lokk Maarifçilik dövrünün sələfi idi və o, eyni zamanda britan empirizminin də - Maarifçilik fəlsəfinin bəzi aspektlərini kəskin surətdə tənqid edən fəlsəfi cərəyanın da sələfi idi (zəkanın anlayışlarının Hyum tərəfindən tənqidinə nəzər salın).

Rasionalistlər güman edirdilər ki, aydın anlayışlar bizə reallığın dərk olunma imkanını verir. Əgər biz aydın anlayışa malikiksə, onda biz etibarlı idrak imkanına malikik. Onlar bizim tərəfimizdən zəkadan düzgün istifadə etməyimiz şərti ilə bizim səhih bilik ala bilmə qabiliyyətimizə çox etibar edirdilər (nəzər salın. Dekart. Metod barədə mühakimə). Doğrudur ki, rasionalist Dekart şübhəyə müraciət edirdi, amma o, bunu yalnız idrakın düzgün yola yönəldilmə vasitəsi kimi edirdi.

Amma rasionalistlər o barədə mübahisə edirdilər ki, aydın və aşkar olan, yəni, necə deyirlər, həqiqi olan nədir? Bu mübahisələr, öz növbəsində, rasionalizmin əleyhinə arqumentlərin irəli sürülməsi üçün münbit zəmin hazırlayırdı. Lokkdan Kanta qədər davam edən belə standart arqumentlərdən biri belə idi ki, anlayışların dərk olunması reallığın dərk olunmasını öz ardınca zəruri olaraq gətirmir. Bizim oxumağı və yazmağı bacaran mükəmməl pişik barədə aydın anlayışımız hələ o demək deyildir ki, belə bir pişik mövcuddur! Eləcə də, Mükəmməl Varlıq haqqında, Tanrı haqqında aydın anlayışdan onun mövcud olması nəticəsi alınmır. Biz anlayışdan mövcud olma nəticəsini ala bilmərik.

Lokk şübhədən yalnız səhv biliyi gətirə bilən birdəfəlik aksiya olaraq deyil, həm də daimi sınaq qurğusu olaraq istifadə edir. Axı idrak prosesi qəti nəticəni deyil, haradasa aralıq nəticəni verir. Elə buna görə də, bizim vəzifəmiz mövcud biliyin təbii elmlərdə baş verdiyi kimi daimi və tənqidi təkmilləşdirilməsindən ibarətdir.

Lokk oyanmaqda olan təbii elmlərin təsiri altında Dekart, Spinoza və Leybnits kimi rasionalistlərdən fərqli olaraq digər direktivlərə və idraki ideallara gəlib çıxır. Oxucuya xatırladaq ki, Lokk təbabətlə, empirik elmlə xüsusən maraqlanmışdı, burada isə açar rolunu müşahidə və klassifikasiya oynayır. Tibb elmi və təcrübəyə yönümlü olan və nəzəriyyəyə skeptik olaraq yanaşan fəlsəfə arasında əlaqə artıq antik dövrdə mövcud idi (Hippokrat).

XVII-XVIII əsrlərin əksər filosoflarına – həm rasionalistlərə, həm də empiriklərə - oxşar olaraq, Lokk epistemologiya ilə çox məşğul olmuşdu. O da, onlar kimi aydınlaşdırmağa çalışmışdır ki, insani idrak nəyə nail ola bilər. Onun sərhədləri haradadır? Bu, çox vacib məsələdir. Axı bu sərhədləri açaraq, biz həqiqi olmayanın həqiqilik kimi tanınması inamından özümüzü xilas edəcəyimizə ümid

edə bilərik. İdrakı özünəməxsus bir şəkildə tənqid edən rasionalistlər üçün epistemologiya fəlsəfi sistem yaratmaq üçün bir platsdardır. Lokk və başqa empiriklər üçün isə, əksinə olaraq, biliyin və elmin terapevtik inkişafına yardım edən tənqid müstəqil məqsəddir. Bu, onunla bağlıdır ki, idrakın empirik analizi bizim idraki qabiliyyətlərimizə münasibətdə daha ehtiyatlı nöqteyi-nəzərə aparıb çıxarır. Yalnız anlayışların vasitəsi ilə əldə olunan anlam cüzdür və problematiktir. Biliyin əldə olunması əslində o empirik elmlərdə baş verir ki, burada alimlər idrakı sınaq və tədrici yaxşılaşdırma vasitəsi ilə qabağa aparırlar.

Lokkun epistemoloji "təmizləmə" işi yalnız bir fəlsəfi idraka yönəlməməlidir. O, yalnız idrakın nə olduğunu aydınlaşdırmağa səy etmir, həm də biliyin artımını təmin etməyə, təbiətşünaslıqda idrakın tərəqqisi üçün yolu davam etdirməyə çalışır²⁰⁰. Fəlsəfə elmlər şahı deyildir, amma o, təbiətşünaslığa xidmət edə bilər - məsələn, onun anlayışlarını aydınlaşdıraraq və yalançı bilikləri ifşa edərək.

Anlayışların aydınlaşdırılması bir çox səbəbdən zəruridir. Əgər biz aydın olmayan anlayışlardan istifadə ediriksə, onda digərləri bizim nəyi nəzərdə tutduğumuzu anlamaq iqtidarında deyildir. Əgər bizim tərəfimizdən deyilənlər müxtəlif üsullarla şərh oluna bilərsə və şərhlərin birinin həqiqi, başqasının isə yalan olduğunu təsdiq etmək üçün əsasımız varsa, onda biz deyilənlərdə şərhəldən hansını nəzərdə tutduğumuzu müəyyənləşdirənə kimi təkid edə bilmərik. Elə buna görə də, intellektual diskussiyada və elmi fəaliyyətdə imperativ – fikrin dəqiq ifadəsi tələbidir.

Lokka görə, dərin müdrikliyi özünə ehtiva edən kimi görünən alimlərin dili belə, əslində dildən yalnız sui-istifadə etmədən ibarət olan abstrakt və qeyri-dəqiq sözlərlə və frazalarla jonqlyorluq etməyə asanlıqla çevrilə bilər. Əslində bayağı və çox mübahisə doğura bilən ibarətli sözlər və frazalar onlardan istifadə edənlərə yalandan əsl müdrik görkəmini verə bilər. Öz növbəsində, onlara qulaq asanlar özlərini axmaq və nadan hiss edə, onları isə bilicilər kimi qavraya bilərlər. (müasir ekspertlər tərəfindən istifadə olunan jarqonla müqayisə edin.) Beləliklə, dil bizi aldada bilər. Bu, həm danışana, həm də eşidənə aiddir. Qeyri-dəqiq və abstrakt anlayışlardan istifadə edənlər, adətən bunu ən yaxşı niyyətlərlə edirlər. Elə buna görə də,

²⁰⁰ *Bunu həmçinin anlayışların aydınlaşdırılması və ümumi əhəmiyyətə malik olmasının yoxlanılması zərurətini vurğulayan və epistemologiyanın məqsədini idrakın tərəqqisinin (growth of knowledge) təmin olunmasında görən Popperin mövqeyi ilə müqayisə edin. Baxın. Fəsil 29.*

onları inandırmaq çox vaxt çətindir ki, onlar dildən qeyri-düzgün istifadə edirlər.

Lokk üçün dərin həqiqət təəssüratı yarada bilən qeyri-dəqiq spekuliyaların tipik nümunəsi ənənəvi fəlsəfənin istifadə etdiyi substansiya, anadangəlmə ideyalar, sonsuzluq və i.a. kimi terminlər ola bilər. Elə buna görə də, yanılmaya aparıb çıxaran abstraksiyaların əleyhinə mübarizə vacib terapevtik fəaliyyətdir ki, bu fəaliyyətin də gedisində dil istifadəçiləri yanılmalardan xilas ola bilərlər. Burada Lokkun Maarifçilik dövrünə yaxınlığı aşkar olur: dilin aydınlaşdırılması irsi olaraq əxz olunmuş yalançı təəvvürlərdən xilasa, emansipasiyaya xidmət edir. O, insanı tutqun və təhrif olunmuş fikirlərə əsaslanan fanatizmdən xilas edir. O, həm ictimai sferada, həm də elmdə zəkavi ünsiyyəti mümkün edir.

Fəlsəfi fəaliyyətin terapevtik funksiyaya malik olması barədə inam Sokrata gedib çıxır. Bu inam bu və ya digər şəkildə empiriklər, rasionalistlər və Maarifçilik filosofları tərəfindən bölüşdürülmüşdür. Bizim zamanədə müxtəlif fəlsəfi cərəyanlar, məsələn, ekzistensializm, analitik fəlsəfə və sosial fəlsəfə onu dəstəkləyirlər. Əlbəttə ki, fəlsəfənin terapevtik funksiyası konkret mütəfəkkirin fəlsəfəsindəki rolundan asılı olaraq müxtəlif cür başa düşülür, Caspersdə (Jaspers, 1883-1969) ekzistensial işıqlanmadan, Haydeggerdə (Heidegger, 1889-1976) autentiklikdən və Habermasda (Habermas, 1929) siyasi ideologiyanın tənqidindən. Bu çoxtərəfli ənənə üçün səciyyəvi olan cəhət - fəlsəfənin ümumi əhəmiyyətə malik olan cavabları və nəticələri nəzərdə tutan məxsusi bir elm kimi deyil, formativ və şərhçi fəaliyyət kimi nəzərdən keçirilməsidir. Fəlsəfə əzizdir, yəni fəlsəfi təfəkkür və sorğu yalnız onlara nəşə danışıq ki, onlar onunla yanaşıdırlar.

Belə də demək olar. Rasional olmaq həqiqətin axtarılmasına və öz fikirlərinin sınağa çəkilməsinə yönələn iradəyə malik olmaq mənasını verir və bu sınaq da onların başqaları ilə açıq və azad diskussiyasını nəzərdə tutur. Deməli, həqiqətin axtarışı müəyyən intellektual azadlığı və dözümlülüyü nəzərdə tutur. Bizim digər insanlarla mürəkkəb elmi və siyasi problemlərin müzakirəsinin müqəddəm şərti odur ki, biz başqalarının da doğru ola biləcəklərini və bizim digərlərindən öyrənə biləcəyimizi istisna etmirik. Deməli, diskussiya antidoqmatiklik və açıqlıq mexanizmini nəzərdə tutur. Mövcud arqumentlərdən çıxış edərək, biz güman edirik ki, bizim düşündüyümüz düzgündür. Lakin biz dərhal öz nöqtəyi-nəzərimizi arqumentlərin dəyişikliklərinə uyğun olaraq dəyişirik. Biz onu yalnız o zaman dəyişirik ki, bunu arqumentlər tələb edirlər. Bu deyilənlər epistemologiya və sosial fəlsəfə arasında müəyyən əlaqənin olduğunu göstərir.

*Amma inandırıcı argument nədir? Bu sual bu gün də diskussiondur*²⁰¹.

Beləliklə, biz gördük ki, Lokk XVII əsrin sonlarında İngiltərədə formalaşan maarifpərvər və tərəqqipərvər düşüncəli burjuaziya mühitində yeni elmi mədəniyyətin ilhamvericisi rolunda çıxış edir. O, Maarifçilik dövrünün başlanğıcından xəbər verir. Sonradan biz görəyik ki, Lokk yeni şəraitə uyğun siyasi fəlsəfəni necə yaratmışdır. Amma öncə onun epistemoloji mövqeyini qısaca olaraq nəzərdən keçirək.

İdrakın Lokk tərəfindən tənqidi həm dilin aydınlaşdırılmasını, həm də empirik əsaslandırılmanı tələb edir. O, Lokkun idrakla bağlı ümumi nöqtəyi-nəzəri ilə əlaqədardır. Bizim idrakımızın mənbələri barədə məsələyə toxunaraq, Lokk təsdiq edir: "O, mühakimələrin və biliyin bütün bu materialını haradan alır? Buna mən bir sözlə cavab verirəm: təcrübədən. Bizim bütün bilik təcrübəyə əsaslanır, sonda ondan da alınır"²⁰².

Lokk əmindir ki, təfəkkürün və idrakın materialı öz başlanğıcını təcrübədən götürür. Deməli, biz belə bir nəticə çıxarmalıyıq ki, bu material üzərində qurulmayan bilik əsl bilik deyildir. Belə halda biz deyə bilərik ki, sözlərdən təcrübəyə istinad etmədən istifadə etdiyimiz təqdirdə bizim danışdıqlarımız bilik olaraq tanına bilməz.

Amma təcrübə nədir? Bu sözün özü bir çox mənaya malikdir. Biz, məsələn, dini təcrübə barədə, professional təcrübə barədə və xalis hissi təcrübə barədə danışırıq. Lokk zahiri qavrayış (duyğu - sensation) olan təcrübəni bizim mental əməllərimizin və vəziyyətlərimizin (refleksiya- reflection) daxili qavrayışı olan təcrübədən fərqləndirir. Bu təcrübə vasitəsi ilə bizim əldə etdiyimiz mahiyyətə, sadə ideyalardır (təəssüratlardır). Lokk təcrübə barədə qavrayışın və introspeksiyanın psixologiyasına analogi olaraq danışır, belə ki, qavrayışın və introspeksiyanın psixologiyasında əsas koqnitiv elementlərin, yəni "atomar" hissi təəssüratların mövcudluğu fərz olunur.

Ümumiyyətlə, Lokk güman edir ki, oxşar təcrübə passiv bir tərzdə əldə edilir. Sonra passiv olaraq əldə olunmuş sadə ideyalar

²⁰¹ *Burada elmin fəlsəfəsində yer alan debatlarla iqtibas etmək olar, bu debatlar məntiqi pozitivizmdən və Popperin fəlsəfəsinə barədə tezisindən başlayır. Onlar Kunun konsepsiyası ətrafındakı mübahisələrdə və həmçinin Apelin və Habermasın mövqelərində davam etdi (Fəsil 29 və 30).*

²⁰² *Д. Локк. Опыт о человеческом разумении. - В кн. : Д. Локк. Соч. в трех томах. Т. I. - М., 1985. -С. 154.*

dərrakə tərəfindən aktiv olaraq emal olunur. Beləliklə, adamlarda mürəkkəb ideyalarının (təsəvvürlərinin) zəngin müxtəlifliyi yaranır. Onların bir hissəsi o səbəbdən yaranır ki, müntəzəm olaraq birlikdə üzə çıxan sadə ideyalar, mürəkkəb təsəvvürlərə aparıb çıxarırlar. Məsələn, evin tərəfləri haqqında ayrı-ayrı requlyar ideyalar bütövlükdə ev haqqında təsəvvürlərə aparıb çıxarırlar. Kentavr, substansiya və ya xüsusi mülkiyyət ideyaları kimi başqa mürəkkəb təsəvvürlərin yaranmasında yaradıcı rolu əsasən dərrakə oynayır.

Belə yanaşmada prinsiplial olaraq vacib olan o barədə məsələdir ki, təcrübəyə material kimi, yəni sadə ideyalar kimi əsaslanan təfəkkür və idrak bizə bu ideyalardan fərqli olanı və bu ideyalardan daha çox olanı hansı dərəcədə verə bilər. Başqa sözlə, idrak ya üzərində qurulduğu qavrayış ideyalarının cəmindən başqa bir şey deyildir, ya da bundan daha çox olanı özünə ehtiva edir.

Burada biz Hobbsla bağlı fəsildə müzakirə etdiyimiz problemə analogi olan reduksiya problemi ilə rastlaşırıq. Saat öz hissələrinə reduksiya olunurmu? Əgər biz cavab versək ki, idrak öz hissələrinə reduksiya olunur, onda biz radikal empirik mövqedə dayanmış oluruq. İdrak odur ki, tamamilə təcrübəyə gətirilir. Bundan da daha çox deyilsə, təcrübə qavrayışın sadə ideyaları kimi şərh olunarkən, onda bu tezis deyir ki, idrak yalnız odur ki, qavrayışın sadə (daxili və xarici) ideyalarının köməyi ilə tamamilə və bütövlükdə təhlil oluna bilər.

Digər tərəfdən, əgər biz təsdiq ediriksə ki, idraki proses qavrayışın sadə ideyaları ilə başlanır (bu mənada təcrübə idrakın materialıdır), idrak isə onların cəmindən keyfiyyət etibarını ilə fərqli olan nəyisə də nəzərdə tutur, onda biz başqa bir tezisə gəlib çıxırıq. Onun daha dəqiq formulirovkası ondan asılıdır ki, qavrayışın sadə ideyaları materialına əsaslanan idrakın formalaşması necə başa düşülür.

Birinci alternativ bir sıra mürəkkəb problemlərin qoyuluşuna gətirib çıxarır. Məsələn, onlardan biri özüreferensiya problemi ilə bağlıdır: bu tezinin özü qavrayışın sadə ideyalarına reduksiya oluna bilərmi? Bu alternativdən həmçinin alınır ki, Lokk epistemologiyası (xatırlanan empirik şərhədə) onun, məsələn, insan hüquqları və xüsusi mülkiyyət anlayışları kimi aşkar rəasionalist elementləri olan siyasi nəzəriyyəsi ilə kəskin müxalifətdə olmuş olardı. Beləliklə, Lokk mövqeyinin şərhində ikinci alternativlə razılaşmaq üçün əsas vardır, yəni: idrak təcrübədən yaranır (qavrayışın sadə ideyalarından və refleksiyaadan), amma dərrakə bu material aktiv olaraq emal edir ki, bu da, sadə ideyalardan keyfiyyət etibarını ilə fərqlənən nəyinsə meydana

çıxmasına gətirib çıxarır. (Saat öz hissələrindən keyfiyyət etibarını ilə fərqlənir, baxmayaraq ki, onlardan ibarətdir).

Bu epistemologiyaya görə, insani dərrakə idrakın formalaşmasında aktiv rol oynayır. O ki qaldı ideyaların ümumi əhəmiyyətə malik olması barədə məsələyə, yoxlanılma onların müxtəlif elementlərin qavrayışın sadə ideyalarına gətirilməsindən ibarətdir. Amma bu yoxlanılma o demək deyildir ki, mürəkkəb ideyalar prinsipcə qavrayışın sadə ideyalarının cəmidir. O, yalnız onu ifadə edir ki, qavrayışın ayrı-ayrı sadə göstəriciləri (simple experiences) idrak üçün bir material olaraq zəruridir, amma idrakın kifayət olmayan şərtidir. Əgər bu şərt yerinə yetirilmirsə, onda biz idraka malik deyilik.

Lokk nümunə olaraq sonsuzluq barədə anlayışı nəzərdən keçirir. Bu anlayış idrakımızı və ya yalançı idrakımızı ifadə edir? Bu suala cavab vermək üçün bizə bu anlayışın necə yaranmasını öyrənmək zəruridir. Bu halda, Lokka uyğun olaraq, biz aşkar edirik ki, bizdə sonsuzluğun bilavasitə təcrübəsi yoxdur. Bizim tərəfimizdən təcrübədə, daha dəqiq qavrayışda əldə olunan bilik məsələni, ona aiddir ki, onun istənilən parçası həmişə müəyyən ölçüyə kimi böyüdülmə bilər. Əgər biz təsəvvür etsək ki, bu proses bütün yeni parçaların xəttə daimi olaraq əlavə olunması ilə fasiləsiz olaraq davam edir, onda biz sonsuz xətt "sərhəd anlayışına" gəlib çıxmış olaraq. Uyğun mülahizələr zamana da tətbiq oluna bilərlər. Lokka görə, bu, göstərir ki, bizim sonsuzluq anlayışımıza əsasən o şərtlə bəraət qazandırılı bilər ki, biz bu anlayışa təcrübə əsaslarında olandan daha çox şamil etmirik. Məsələni, biz təsdiq etməməliyik ki, sonsuz olan nəşə mövcuddur. Bizim yalnız onu təsdiq etmək hüququmuz var ki, biz sonsuzluğu mövcud təcrübənin ümumiləşdirilməsi yolu ilə təsəvvür edə bilərik və bu qaydada əldə olunmuş sonsuzluq anlayışından istifadə edə bilərik.

Sonsuzluq anlayışının aydın və aşkar olması belə bir təminat vermir ki, o, epistemoloji olaraq qəbul oluna bilər. (Bu tənqid Dekartın belə bir müddəsinə ünvanlanmışdır ki, anlayışın aydın və aşkar olması onun işarə etdiyi mahiyyətin mövcudluğunu öz ardınca çəkib gətirir). Biz yalnız o barədə danışa bilərik ki, o, yalnız empirik şəhadətin olduğu halda mövcuddur. İdrakın yoxlanılması şəxsi təcrübəyə deyil, empirik əsaslandırılmaya istinad edir. Burada bizim şəxsi duyğularımızı aydınlığı kifayət deyildir. Qavrayışın və ya introspeksiyanın yoxlanılması zəruridir.

İdrakın yaranışına dair Lokkun nöqtəyi-nəzəri belə bir qaydada təsvir oluna bilər. O zaman ki, biz yer üzərində peyda oluruq, biz təmiz lövhəyə (tabula rasa) bənzəyirik. Bizdə heç bir "anadangəlmə

ideya yoxdur". Biz xarici şeylərdən qavrayış ideyalarını (simple ideas of perception) qəbul edirik, bu ideyalar şeylərin əsl xassələrindən və insanların onları əlavə etdikləri hissi keyfiyyətlərdən təşkil olunmuşdur. Mental əməliyyatlara yönələn qabiliyyətlər sayəsində biz həmçinin refleksiyanın sadə ideyalarına da malikik. Yuxarıda deyildiyi kimi, dərrakə bu materialdan mürəkkəb ideyaların müxtəlif növlərini formalaşdırır. Nəticədə, biz qavrayışın və refleksiyanın sadə ideyalarına əsaslanan, lakin onlara aid edilməyən idraka gəlib çıxırıq.

Lokkun zəmanəsində adətən birinci və ikinci keyfiyyətlər arasında fərq göstərilirdi. Dünyanın mexaniki mənzərəsi çərçivəsində belə hesab etmək təbii idi ki, xarici obyektlər yalnız məkanda yer tuta bilmə, forma, bərklik keyfiyyətlərinə, yəni birinci adlanan keyfiyyətlərə malikdir, bunlar olmadan şeylər haqqında düşünmək mümkün deyildir. Bu birinci keyfiyyətlər bizim hiss orqanlarımız tərəfindən adekvat olaraq uyğun ideya formasında kopyalanır. Lakin onlara əlavə olaraq, biz hiss orqanlarımızın köməyi ilə dadı, qoxunu, rəngi, istiliyi və i.a. qavrayırıq. Onlar ikinci keyfiyyətlərdir, ikinci keyfiyyətlər şeylərin uyğun ilkin keyfiyyətlərinə bilavasitə olaraq əsaslanmamışdır. Hissi və ya ikinci keyfiyyətlər şeylərin birinci keyfiyyətlərin müəyyən düzülüşünün və birləşməsinin və həmçinin də şeylər arasındakı kəmiyyət qüvvələrinin bizim hissiyyət orqanlarımıza təsiri sayəsində doğulurlar. Hissi keyfiyyətlərin subyektivliyi barədə tezis də bununla ifadə olunur: hissi keyfiyyətlər bizdən, yəni subyektdən asılıdırlar.

Keyfiyyətlərin hissiyə (məsələn, rəng) və birinciyə (məsələn, məkanda yer tuta bilmə) bölgüsünün əsaslı olması barədə təbii ki, sual yarana bilər. Məkanda yer tuta bilməni rəngsiz təsəvvür etmək olarmı? Əgər yox və əgər biz eyni zamanda düşünrüksə ki, rəng dərk edən subyektdən asılı olan xassədir, onda birinci keyfiyyətlərin (məsələn, məkanda yer tuta bilmənin) insandan asılı olmadığını təsdiq etmək problematiktir. Lakin əgər bütün xassələr, o cümlədən də, birinci keyfiyyət adlananlar dərk edən subyektdən asılıdırlarsa, onda biz idealizmə gəlib çıxmış oluruq: biz daha təbiətdə obyektiv olaraq mövcud olan xassələr haqqında, yəni şeylərdə subyektdən asılı olmayan xassələr barədə danışa bilmərik.

Oxşar suallar ingilis empirizminin inkişafının impulslarından biri oldu (Berkli, Hyum).

Həmçinin soruşmaq olar ki, xarici şeylər haqqında nəyisə biz necə bilər ki, əgər bu, doğrudursa ki, hissi təəssüratlar gözün tor qişasında (və başqa hiss orqanlarında) bizim idrakın çıxış nöqtəsi və yeganə əsası olur. Əgər bizi əhatə edən meşədə biz ağacı görürüksə, yalnız göz qişasında "ağac obrazını" görürüksə, onda biz

tam əminliklə bilə bilmərik ki, meşədə ağaclar mövcuddur. Elə buna görə də, xarici şeylərin hissi təəssüratlarını idrakın çıxış nöqtəsi olaraq nəzərdən keçirən epistemoloji model son dərəcə problematiktir.

Yuxarıda söylənənlər representativ realizm adlananın əleyhinə standart tənqidin nümunəsidir. Representativ realizm elə bir epistemologiyadır ki, o, aşağıdakıları təsdiq edir: xarici şeylər bizim şüurumuzdan asılı olmayaraq mövcuddur (epistemoloji realizm), amma bu şeylər bizim üçün yalnız bizim hiss orqanlarımızdakı şəkillərin, tamaşaların köməyi ilə əlçatandır. Bu, idrakın elə bir modelidir ki, o, bizim xarici dünyanı necə dərk etdiyimizi izah etməyə iddia edir, bu isə ona gətirib çıxarır ki, biz sadəcə olaraq, bu dünyaya daxil olmaq iqtidarında olmuruq. Bundan sonra Lokkun epistemologiyası əleyhinə analoji arqumentlər empiriklər tərəfindən irəli sürüldü (Berkli).

Nəhayət, o da aydın deyildir ki, qavrayışın sadə ideyaları nədir. Mən bu kitabı oxuduğum zaman, burada qavrayışın ayrıca sadə ideyası nədir: bütövlükdə kitabımı, konkret səhifəmi, bir sətirmi, bir hərfmi, hərfin bir hissəsini və ya başqa bir şeydir? Elə buna görə də, ideya sözündən Lök tərəfindən istifadədə ikimənəlilik olduğu vurğulanır. Qismən o, anlayışı, qismən də - bilavasitə hissi təəssüratları ifadə edir²⁰³.

Prinsipcə mürəkkəb, öz tərkib hissələrinə malik olan ideyalar iki növ olurlar. Birincilər zahiri dünyadakı işlərin vəziyyətinə aiddirlər, ikincilər isə – anlayışlar arasındakı münasibətlərə. Öz tərkib hissələrinə malik olan ideyaların ikinci tipinin idraki sınağı onların uzlaşmasının, yəni ideyaların bir-birinə hansı dərəcədə uyğun gəlməsinin aydınlaşdırılmasından ibarətdir. O ki, qaldı birinci tipə, onun üçün bundan başqa onların sadə ideyalara uyğunluğunun aydınlaşdırılması da tələb olunur.

Lök güman edir ki, etikanın və riyaziyyatın aksiomlarını da yoxlamaq olar²⁰⁴. O, Tanrı və substansiya anlayışları barədə danışmağı da özünə rəva bilir, amma israr edir ki, öz tərkib hissələrinə malik olan ideyaları ifadə edən bütün anlayışların analizə ehtiyacı vardır. Bu, fəzilət, borc, qüvvə, substansiya tipli anlayışlara aiddir.

²⁰³ *Bilavasitə hissi qavrayışlar kimi problemlər ingilis fəlsəfəsində uzun və mürəkkəb diskussiyaların predmeti oldu. Baxın. məsələn, Corc Eduard Murda (George Edward Moore, 1873-1958) və Alfred Culus Ayerdə (Alfred Jules Ayer, 1910-1989) hissi göstəricilər adlanan haqqında mübahisələr.*

²⁰⁴ *Опыт о человеческом разумении, Книга IV Глава III 18. - В кн. : Д.Локк. Сочинения. В трех томах. Т. 2. - М., 1985. - С. 24-26.*

Substansiya anlayışının Lokk tərəfindən aparılan analizi yaxşı məlumdur. Biz çox vaxt müşahidə edirik ki, bəzi sadə ideyalar birlikdə, müəyyən əlaqədə meydana çıxırlar. Elə buna görə də, biz deyirik ki, bu ideyalar eyni şeylə bağlıdırlar və onlara ümumi ad veririk. Belə ki, məsələn, dəyirmi, yaşıl, turş, bərk və i.a. kimi xassələr onunla əlaqədə meydana çıxırlar ki, onu biz kal alma adlandırırıq. Biz özümüzün gündəlik həyatımızda kal almaı nəsə bir şey kimi nəzərdən keçiririk. Analizin köməyi ilə biz müəyyənləşdiririk ki, bizim malik olduğumuz mürəkkəb ideya daimi olaraq birgə meydana çıxan xassələrin yığımindən ibarətdir. Lakin biz kal alma barədə onun guya ayrıca xassələrlə yanaşı olaraq mövcud olması kimi danışdığımız zaman, biz o barədə danışırıq ki, o barədə hissi təəssüatlara malik ola bilmərik. Xassələrin altında "yatan" və onları müəyyən qaydada bir yerə bağlayan bu nəyisə çox vaxt substansiya (altında yatan) adlandırılırlar.

Lokk təsdiq etmir ki, biz substansiyalar barədə danışığı kəsməliyik. O, özü bu barədə danışır. O, belə hesab edir ki, biz analizin köməyi ilə aydınlaşdırmalıyıq ki, bu halda biz tamamilə başqa növdən olan, söhbət sadə, qavranıla bilən xassələr barədə getdiyindən fərqli anlayışlara malikik. Belə bir şərh zamanı Lokkun mövqeyi onda deyildir ki, biz bizim dildən istifadəmizi dəyişdirmək üçün məcbur edilək, onun mövqeyi ondadır ki, belə mürəkkəb anlayışlardan istifadə zamanı biz daha yüksək dərəcədə dərk edək ki, biz onların köməyi ilə danışırıq.

Lokk radikal empirizmi ("bilik yalnız odur ki, təcrübənin sadə təəssüatlarına qədər izlənilə bilər") dəstəkləmir. Bir tərəfdən, o, mötədil empirizmin tərəfdarıdır (Onun tərəfindən substansiyanın və sonsuzluq anlayışların tənqidinə nəzər salın). Digər tərəfdən, o, rasionalist mövqeni də dəstəkləyir (Etikada sübuta dair onun nöqtəyi-nəzərinə nəzər salın.). Elə buna görə də, əgər empirizm termini altında onun daha radikal variantı başa düşülməsə, Lokku "empirizmin atası" hesab etmək doğru deyildir. Lakin Lokk Berklidən və Hyumdan məntiqi empiriklərə doğru gedən ənənənin əsaslandırılmasına mühüm tövhə vermişdir. Bu filosoflarda həqiqətən də son dərəcə radikal empirik müddəaları aşkar etmək olar.

Empirizm sözündən həmçinin radikal epistemoloji mövqe ilə xarakterizə olunmayan direktivləri və nöqtəyi-nəzərləri işarə etmək üçün də istifadə olunur. O, hər şeydən öncə təcrübə elmlərə pozitiv münasibəti və məntiqi olaraq aydın olmayan və empirik olaraq yoxlanılmayan spekulativ sistemlərə qarşı şübhəni ifadə edir. Oxşar skeptik və açıq direktiv anlayış aydınlığına və təcrübə sınağa meyillə birgə XVIII əsr intellektual həyatının vacib xüsusiyyətlərindən biri

oldu, xüsusən də Britaniyada. Əgər biz bu direktivi empirizm adlandırsaq, onda aydın olur ki, idrakin empirik nəzəriyyəsinin radikal versiyası əleyhinə öncə xatırlanan etirazlar bu empirizmə aid deyildir. Empirizmin belə bir direktiv olduğu terminologiyadan istifadə edərək, Lokku cəsarətlə empirik adlandırmaq olar. Lakin onun "belə bir empirizmin atası" adlandırılı bilməsi şübhə doğura bilər, belə ki, müəyyən "empirik direktiv" əvvəlki filosoflarda da tapıla bilər. Deyilənlərə əlavə etmək olar ki, belə bir "empirik direktiv" bu gün bizim elmi sivilizasiyanın inteqral hissəsidir²⁰⁵.

Müzakirə olunan məsələ ilə əlaqədar olaraq empirizmin konseptual və verifikasion növləri barədə danışmaq olar²⁰⁶. Sadələşdirilmiş şəkildə danışılarsa, konseptual empirizm epistemoloji olaraq belə hesab edir ki, anlayışlar təcrübədən yaranır, verifikasion empirizm isə belə güman edir ki, müddəalar təcrübə vasitəsi ilə (son nəticədə, müşahidə vasitəsi ilə) təsdiq olunurlar. Anlayış və təcrübə barədə təsəvvürlərdən və mülahizələrin (həm nəzəri mülahizələrin, həm də bilavasitə müşahidələr barədə mülahizələrin) verifikasiyasının və falsifikasiyasının şərh olunma üsullarından asılı olaraq konseptual və verifikasion empirizmin bir çox növləri mövcuddur. Konseptual empirizm anlayışları mənalı edənin nə olduğunu aydınlaşdırmağa çalışır. (Anlayışların mənalandırılmış istifadəsi zəruridir, amma mülahizələrin həqiqiliyi üçün kafi şərt deyildir). Verifikasion empirizmin məqsədi onun aydınlaşdırılmasıdır ki, biz müddəaları hansı qaydada təsdiq və təkzib edirik – həm nəzəri müddəaları, həm də bilavasitə müşahidələr barədə müddəaları hansı əsasda həqiqi və ya yalan hesab etmək olar?

²⁰⁵ Lokk öz zamanınınin Foma Akvinalısı rolunda çıxış etmişdir, o mənada ki, o da, Foma kimi özünün müasiri olan dövrün ruhunu konseptual olaraq ifadə etməyə çalışmışdır. Elə buna görə də, onun fəlsəfəsinin birmənalı olmaması ola bilər ki, onun zamanınınin birmənalı olmaması ilə bağlıdır. Bu dövrdə fəlsəfi təfəkkürün yalnız müxtəlif formaları mövcud deyildi, həm də cəmiyyətin özü fragmentarlaşmışdı və dəyişiklik vəziyyətində idi. Dərrakənin və təcrübənin Lokk tərəfindən birmənalı olmayan anlamı onu həm ondan əvvəlki fəlsəfənin mövqeyindən, həm də ondan sonra gələn fəlsəfənin mövqeyindən oxumağa imkan verir. Birinci halda söhbət, məsələn, Foma Akvinalının mövqeyi barədə gedə bilər, Foma Akvinalı təsdiq edirdi ki, dərrakə abstraksiyaları hissi olaraq verilən materialın əsasında yaranır. İkinci halda isə söhbət, Kantın mövqeyi barədə gedə bilər, Kant belə hesab edirdi ki, dərrakə öz aktivliyi və "transsendental formalar" in köməyi ilə təcrübənin materialını formalaşdırır.

²⁰⁶ Baxın. A. Wedberg. *A History of Philosophy*. - London, 1982-84.

"Empirik direktiv" bu kontekstdə dünyaya nəzəri münasibətlə deyil, mövcud sosial institutlar və praktika, məsələn, ticarət və texnologiya ilə müəyyənləşən kimi nəzərdən keçirilə bilər. Onda radikal epistemoloji empirizm bu direktivi konseptual olaraq ifadə etmək cəhdi kimi anlaşıla bilər. (Əksinə, rəasionalizm, məsələn, Dekartın rəasionalizmi, bir çox hallarda oxşar olan situasiyanın başqa bir tərzdə konseptual mənalandırılma cəhdi olaraq qarşımızda durur. Elə buna görə də, Dekartın və Lokkun epistemoloji nəzəriyyələrində bəzi ümumi əsaslar mövcuddur ki, bunun da sayəsində bu nəzəriyyələrin əksliyi o dərəcədə də aşkar görünmür, əgər rəasionalizm və empirizm öz radikal epistemoloji formaları vasitəsi ilə qarşılaşdırılmasaydı).

Elmi metodologiya ətrafında mübahisələr (Karnap, Popper, Kun, nəzər salın: fəsil 29) bir çox münasibətlərdə verifikasion empirizmlə bağlı diskussiyalardır. Onun vacib momentlərindən biri aşağıdakılardan ibarətdir. Əgər mülahizələr son nəticədə müşahidə ilə təsdiq edilə bilmirlərsə, biz onların həqiqi və ya ümumi əhəmiyyətə malik olmasını hansı dərəcədə bilə bilərik (məsələn o barədə sualla müqayisə edin ki, təbii hüquq barədə mülahizələr Habermasın güman etdiyi kimi rəasional arqumentasiya yolu ilə hansı dərəcədə əsaslandırıla bilər, nəzər salın: fəsil 30)? Başqa vacib moment təcrübənin müxtəlif növləri (hissi qavrayış, əmək fəaliyyəti təcrübəsi, həyatı təcrübə) və bunun konseptual empirizm üçün nə demək olması arasındakı münasibətlərlə bağlıdır (Hegeldə təcrübə anlayışına və Vitgenşteyndə və Haydeggerdə praktika anlayışına nəzər salın: fəsil 29,30).

Siyasi nəzəriyyə - fərd və onun hüquqları

Lokk da, Hobbs kimi fərdi əsas element olaraq nəzərdən keçirir və dövləti təbii vəziyyətin dayandırılması məqsədi ilə fərdlər arasında bağlanan ictimai müqavilənin nəticəsi kimi şərh edir. Təbii vəziyyət haqqında təlim dövlətin meydana çıxması barədə, onun həqiqətdə necə yaranması barədə nəzəriyyə olaraq deyil, dövlətin nə olduğunu və nəyi qanuniləşdirdiyini izah edən nəzəriyyə olaraq çıxış edir.

Amma Lokk fərd və dövlət anlayışlarının Hobbsda olduğundan daha mütədil variantını dəstəkləyir. Onun üçün hamının hamıya qarşı müharibəsi, özünü qoruyub saxlama və mütləqiyyət prinsipləri mövcud deyildir. Burada yalnız öz zəkavi maraqları ardınca gedən, nümayəndəli idarəetmə formalarına malik hüquqi cəmiyyətdə yaşayan azad vətəndaşlar mövcuddurlar. Bu cəmiyyətdə fərdin müəyyən hüquqlarına, o cümlədən, mülkiyyət hüququna təminat verilir.

Lokk təbii vəziyyətə anarxik müharibə vəziyyəti kimi deyil, elə bir həyat tərzini kimi baxır ki, burada fərdlər qeyri-məhdud azadlığa və bərabər hüquqlara malikdirlər. Biz bu bərabərliyi zəkamızın köməyi ilə anlamaq iqtidarındayıq. Bu, o mənanı verir ki, hər bir kəs başqalarına zərər vurmayaacağına qədər öz-özünün sahibi olmaq hüququna malikdir. Bunun ardınca qeyd edək ki, bu bərabərlik və azadlıq o mənanı verir ki, biz öz bədənimiz və bizim fəaliyyətimizin məhsulları üzərində sərəncam vermək hüququna, yəni öz əməyimizin nəticələri üzərində mülkiyyət hüququna malikik. Fərdlər təbii vəziyyətdən siyasi olaraq təşkil olunmuş cəmiyyətə keçməyə heç də ölüm qorxusu ucbatından çalmırlar, onlar bunu ona görə edirlər ki, nizam salınmış cəmiyyətdə olmağın təbii vəziyyətə nisbətən daha təhlükəsiz olduğunu sayıqlıqla başa düşürlər. Cəmiyyətdə fərdin xüsusi mülkiyyət hüququ xüsusi olaraq qorunur.

Demək olar ki, Lokk (Hobbsun əksinə olaraq) spontan olaraq nizamlı bir qaydada fəaliyyət göstərən və hətta təbii vəziyyətdə belə mövcud ola bilən cəmiyyəti siyasi təşkilat olan və siyasi müqavilənin nəticəsi olan dövlətdən fərqləndirir.

Lokk üçün siyasi olaraq təşkil olunmuş cəmiyyət mütləqiyyətçi despotizm deyildir. O, müəyyən qaydalara tabe olan əksəriyyət tərəfindən idarə olunmadır. Belə ki, hər bir fərd ayrılmaz hüquqlara malikdir, bunlara da heç bir hökmdar qəsd etməməlidir.

Bu, o deməkdir ki, cəmiyyət konstitusiyalı idarəetmə formasına malikdir. Lokk üçün şəxsi azadlığın maksimizasiyası və konstitusiyalı idarəetmə (fərdin hüquqlarına əsaslanan) eyni medalın iki tərəfidir.

Hobbs üçün dövlətin məqsədi sülhün təmin olunması, fərdin təminatlı həyatıdır. Lokk üçün dövlətin məqsədi bununla yanaşı həm də xüsusi mülkiyyətin müdafiə olunmasıdır.

Bu nöqtədə Lokkun nöqtəyi-nəzəri Antik dövr və Orta əsrlər üçün ümumi olan belə bir fikirlə müəyyən müxalifətdədir ki, dövlət üçün başlıca olan - etik vəzifədir, yaxşı həyat üçün, insanın cəmiyyətdə etik-siyasi reallaşması üçün əsas olmaq vəzifəsidir. Ondan əvvəlki ənənə nöqtəyi-nəzərindən xüsusi mülkiyyətin müdafiəsi etik vəzifə ilə müqayisədə az əhəmiyyətə malikdir. Xüsusi mülkiyyətin müdafiəsi yalnız o dərəcədə məqsəddir ki, o, insanların ləyaqətli yaşamaları üçün zəruridir.

Lokkun dövlətin hər şeydən öncə mülkiyyəti müdafiə etməli olmasına göstərdiyi diqqət adı ənənədən fərqlənir. Bunu çox zaman onun müasiri olan burjuazianın prioritetlərinin inikası kimi izah edirlər, bu prioritetlər arasında isə xüsusi mülkiyyətin müdafiəsi əsas idi.

Lokk əmək və mülkiyyət hüququ arasında əlaqə barədə təlimi inkişaf etdirmişdir. Təbii vəziyyətdə, cəmiyyətin yaranmasına kimi,

fərd öz ətrafında olan hər bir şeydən istifadə edə bilər. Amma fərd təbii obyektlə işlədiyi zaman, məsələn, ağacdan qayığın düzəldilməsi ilə məşğul olduğu zaman, o, bu obyektə nəşə tövhə edir. Fərd onun mülkiyyətinə çevrilən bu obyektə maraqlı olur. Və fərdlər müqavilənin bağlanılmasının köməyi ilə təbii vəziyyətdən ictimai vəziyyətə keçdikləri zaman öz-özünə aşkar olur ki, cəmiyyət bu xüsusi mülkiyyəti müdafiə etməlidir²⁰⁷.

Amma Lokk radikal liberalizmin (laissez-faire liberalism), yəni dövlətə minimal rol ayıran və xüsusi kapital sahiblərinə isə maksimal fəaliyyət sahəsi ayıran iqtisadi siyasətin davamçısı deyildi. XVII əsrdə İngiltərədə öz müasirlərinin əksəriyyəti kimi, Lokk da o iqtisadi siyasəti dəstəkləyir ki, burada dövlət öz sahibkarlarının xarici rəqiblərindən müdafiə olunması üçün müəyyən proteksion rol oynayır.

Dövlət mülkiyyəti müdafiə etməli, nizamı qoruyub saxlamalı və başqa dövlətlərə münasibətdə proteksion siyasəti həyata keçirməlidir, amma o, ticarəti və sənayeni idarə etməməlidir. İqtisadiyyat xüsusi-kapitalistsayağı olmalıdır. Dövlətə həmçinin sosial siyasətlə məşğul olmaq, məsələn, şəxsi gəlirləri bərabərləşdirmək və yoxsullara kömək etmək də lazım deyildir. Bu sahədə Lokk radikal liberalistdir. Hər şeyin əsasında fərdin şəxsi əməyi dayanır. Dövlət fərdlərə sosial və iqtisadi bərabərliyi deyil, müəyyən hüquqi bərabərliyi təmin etməlidir. Radikal liberalistlərə, yəni radikal liberalizmin tərəfdarlarına oxşar olaraq, Lokk, görünür, hesab edirdi ki, ayrıca fərdin eqoistik meylləri ilə ümumi rifah arasında təbii harmoniya mövcuddur²⁰⁸.

Lokk güman etmişdir ki, cəmiyyətdə suveren olan məhz fərdlərdir. Amma əgər fərdlər ictimai müqaviləni bəyənlərsə, onda onların hamısı əksəriyyətin iradəsinə tabe olmalıdırlar. Lokk birmənalı olaraq mütləqiyyətin əleyhinə çıxış edir. Suveren – ilahi mərhəmətə layiq görülən monarx deyildir, fərdlərin məcmusudur. Amma belə bir yanaşmada bir məsələ problematik olaraq qalır ki, ictimai müqavilənin solum tərəfindən bəyənilməyi halda nə üçün əksəriyyət idarə etməlidir. Niyə azlıq suverenliyin o hissəsindən praktik istifadədən imtina etməlidir ki, buna o, prinsipə, malikdir? Cavab pragmatik xarakter daşıyır: cəmiyyətin fəaliyyəti üçün azlığın əksəriyyətin

²⁰⁷ *Biz sonradan görərik ki, dəyər nəzəriyyələri (Smit, Marks) ondan başlayır ki, əmtəənin dəyəri onun istehsalına sərf olunmuş əməkdir.*

²⁰⁸ *Radikal liberalizmdən sosial liberalizmə keçid yalnız qeyri-məhdud xüsusi təşəbbüsün müəyyən sosial və iqtisadi bərabərlik olmadan, bir qayda olaraq, hər bir fərd üçün mümkün nəticələrin ən yaxşısına gətirib çıxarmamasının dərk olunmasından sonra, təqribən XIX əsrin ortalarında baş tutdu.*

iradəsinə tabe olması zəruridir. Amma bu, qanəedici cavab deyildir. Məgər cəmiyyət güclü azlığın idarə etdiyi zaman fəaliyyət göstərə bilməz?

Lokkun əksəriyyətə etdiyi aksent hüquqi bərabərlik tələbinə tam uyğun gəlirdi, zadəganların imtiyazlarının əleyhinə çıxış edən burjuaziya Lokkun zamanında hüquqi bərabərlik tələbində obyektiv olaraq maraqlı idi. Amma Lokk idarəetmənin nümayəndəli forması mənasında ümumi səsvermə hüququna malik əksəriyyətin idarəetməsinin tərəfdarı deyildi. O, belə hesab etmir ki, hər bir kəs səs hüququna malik olmalıdır və o, 1689-cu il ingilis islahatları ilə həmrəydir, bu islahatlara uyğun olaraq seçmə hüququ yalnız "varlı siniflərə" (burjuaziyaya və zadəganlara) verilir. Lokk üçün liberalist vətəndaş demokratiyası burjuaziya üçün demokratiya idi²⁰⁹. Elə buna görə də, əksəriyyətin iradəsi barədə Lokk tərəfindən söylənilənləri həddindən artıq hərfi mənada başa düşmək lazım deyildir.

Buraya əlavə olaraq qeyd etmək lazımdır ki, Lokk o nəzəriyyəçilərə məxsus idi ki, onlar hökmdarların hakimiyyətinin məhdudlaşdırılması problemi ilə məşğul olmuşdular. İcra və qanunverici hakimiyyət bir orqanda cəmlənməməlidir. Lokk hakimiyyətin bölüşdürülməsi prinsipini dəstəkləyir (nəzər salın: Monteskyö, Montesquieu, 1689-1755).

Lokk üçün təbii hüquq konsepsiyası hər bir fərdin ayrılmaz insan hüquqları ideyasına əsaslanır. Bu ideya Lokk üçün mühüm əhəmiyyətə malikdir. Məhz bu hüquqlar fərdin və onun mülkiyyətinin dövlətin müdaxiləsindən müdafiəsinə xidmət edir. Təbii hüquqların belə bir anlamı burjuaziyanın mütləqiyyətdən siyasi müdafiəsi üçün vacibdir²¹⁰.

Lokkun siyasi fəlsəfəsinin bizim təqdim etdiyimiz halında bütün insanların eyni hüquqlara malik olması haqqında tezis ilə siyasi nizamın müdafiəsi arasında müəyyən ziddiyyət mövcuddur, çünki burada hakimiyyət mülkiyyətə malik olanların əlindədir. Bu, necə mümkündür?

²⁰⁹ *Liberalizmə uyğun olaraq, fərd anlayışı yalnız ayrıca təsərrüfatın (evin) xüsusi-kapitalist sahibini özünə ehtiva edir, uşaqları, qadınların və qulluqçuları isə, bir qayda olaraq, özündə ehtiva etmir. Məhz o, özünün lazım bildiyi halda müqavilə münasibətlərinə daxil olur və gəliri və həzzi rəsonal əsasda maksimallaşdırır. Liberalizmin fərdə şamil etdiyi xassələri qulluqçuda və ya mehtərdə aşkara çıxarmaq çətinidir.*

²¹⁰ *Əgər Lokk radikal empirik olsaydı, onda onun empirik epistemologiyası ilə təbii hüquq ideyasını dəstəkləyən siyasi nəzəriyyəsi arasında ziddiyyət mövcud olmuş olardı. Empirik necə bilər ki, fərd ayrılmaz hüquqlara malikdir? Hansı sadə hissi təəssüratlar ona deyir ki, biz bu hüquqları pozmamalıyıq?*

Biz Lokkun üzərində cəmiyyətin əsaslandığı təbii vəziyyət və könüllü müqavilə barədə nəzəriyyəsinə qayıtmalıyıq.

Təbii vəziyyəti nəzərdən keçirərək, Lokk vurğulayır ki, bütün insanlar bərabərdir: "Bu, həmçinin elə bir bərabərlik vəziyyətidir ki, burada bütün hakimiyyət və bütün yurisdiksiya qarşılıqlıdır, - heç kəs başqasından daha çox malik deyildir. Eyni növdən və eyni cinsdən olan, doğularkən heç bir fərq qoyulmadan eyni təbii imtiyazları alan və qabiliyyətlərdən istifadə edən varlıqların öz aralarında heç bir təciblik və təzyiq olmadan bərabər olmalı olduqlarından daha aşkar olan heç nə yoxdur". Eyni zamanda o, təbii vəziyyətə daimi olaraq iqtibas edərək deyir ki, "beləliklə, mənim atımın qopardığı ot, mənim qulluqçumun qopardığı kök və mənim digərləri ilə birgə hüququm çatdığı istənilən yerdən çıxardığım filiz heç bir göstəriş və razılıq olmadan mənim mülkiyyətimdir". Məgər qulluqçu siyasi olaraq tam qiymətli fərd deyilmi? Əksinə, ikinci sitatdan belə bir nəticə çıxır ki, qulluqçu atla bir səviyyəyə yerləşdirilir. Qulluqçu və at tərəfindən yerinə yetirilən iş "mənim mülkiyyətim" olur. Bu ziddiyyət onunla izah olunur ki, Lokkun zamanında qulluqçular siyasi cəmiyyətin üzvləri kimi nəzərdən keçirilmirdilər: insanlar və ya fərdlər barədə danışılarkən adətən kişi cinsindən olan yaşlılar - zadəganların və burjuaziyanın nümayəndələri nəzərdə tutulurdu.

Lokk üçün fərdlər o yaşlı insanlardır ki, onlar bir-biri ilə könüllü müqavilələrə qoşulurlar. İctimai strukturlar oxşar müqavilələrin nəticəsi kimi rekonstruksiya oluna bilirlər. Bu, tamamilə müasir anlamdır. Fərdlər, yəni əvvəlki feodal və silki iyerarxik məhdudiyətlərdən xilas olan yaşlı insanlar öz maarifpərvər şəxsi maraqlarından çıxış edərək, özləri azad bir şəkildə müəyyənləşdirirlər ki, cəmiyyətin təşkili necə olmalıdır. Şəxslərarası münasibətlərə müqavilə olaraq yanaşan Lokk öz baxışını nikaha da aid edir. "Nikah birliyi kişi və qadın arasında könüllü razılışma vasitəsi ilə qurulur; və baxmayaraq ki o, əsasən birləşməyə və hər bir supruqun digərinin bədəninə olan hüququna şamil edilir, bu, onun əsas məqsədi – nəslin yaradılması üçün zəruridir, o, bununla belə, qarşılıqlı dəstəyi və köməyi də nəzərdə tutur". Könüllü müqavilə ideyasının köməyi ilə demək olar ki, bütün şəxslərarası münasibətlərin analizi həddindən artıq sadələşdirilmiş görünə bilər. Lakin nəzərdə tutmaq lazımdır ki, Lokkun zamanında fərd və müqavilə kimi anlayışlar siyasətdən və iqtisadiyyatdan və nikaha insani münasibətlərin öyrənilməsinə yeni və çox şey vəd edən yanaşmanı üzə çıxardı. Bundan sonra biz bu yanaşmanın dövlət və hüquq nəzəriyyələrində, iqtisadi təlimlərdə və xüsusi sferanın (qadın və kişi arasındakı, uşaqlar və valideynlər arasındakı münasibətlərin) tədqiqində tətbiq olunmasını

izləyəcəyik. Yalnız bu tətbiq olunmadan sonra belə bir müqavilə yanaşmasının və bununla bağlı fərd tərəfindən seçimin rasionallığına olan inamın tənqidi meydana çıxdı. Hyum müqavilə ideyasını emosiyalarla və razılaşdırmalarla əvəz edir. Börk ənənəyə müraciət edir. Hegel insanın sosiallaşması üçün qarşılıqlı formativ proseslərin vacibliyini vurğulayır (və başqa amillərlə yanaşı, Kantın nikaha müqavilə kimi nöqtəyi-nəzərini tənqid edir).

Bu problemləri nəzərdə tutaraq təbii vəziyyətə dair Lokk nəzəriyyəsinin üç momentini nəzərdən keçirək:

1) Öncə fərdlər hər bir şeyə ümumilikdə sahibdirlər, amma fərdin vəzifəsi - onun özü barədə qayğıdır və deməli, o, əmək sərf etməlidir. Lakin "... hər halda hər bir insan hansısa mülkiyyətə malikdir, bu mülkiyyət onun öz şəxsiyyətinə aiddir ki, onun da üzərində onun özündən başqa heç bir kəs heç bir hüquqa malik deyildir. Biz deyə bilərik ki, onun bədəninin əməyi və onun əllərinin işi ən ciddi mülahizəyə görə ona məxsusdur". (*İdarəetmə haqqında iki traktat*).

Fərdi əmək fərdə özü tərəfindən yaradılmış məhsula sahib olmaq hüququnu verir. Bu, o deməkdir ki, mülkiyyət son nəticədə xüsusi mülkiyyətə çevrilir. Amma bu, həmçinin o mənanı verir ki, bioloji qohumluq münasibətləri mülkiyyət hüququnu vermir. Yuxarıda söylənənlər təbii vəziyyətə aiddir. Siyasi olaraq nizama salınmış cəmiyyətə keçidlə xüsusi mülkiyyət olaraq sahiblik hüququ müəyyənləşir və eyni zamanda mülkiyyətin irsən verilməsi prinsipi tanınır. Bu prinsip xüsusi mülkiyyətin fərdin şəxsi əməyinin nəticəsi olması barədə tezisə uyğun gəlmir.

2) Fərd o miqdarda mülkiyyətə sahib olmaq hüququna malikdir ki, bundan o, özü istifadə edə bilər. Amma fərd öz əməyi nəticəsində sahib olduğu mülkiyyəti sovurmaq, puç etmək hüququna malik deyildir. Nə qədər ki, Lokk natural təsərrüfat ideyasından çıxış edir, o, belə güman edir ki, fərd üçün sahiblik hüququ təbii məhdudiyətlərə malikdir. Fərd tərəfindən yetişdirilmiş və şəxsən istifadə olunan məhsul onun xüsusi mülkiyyətidir. Amma fərd məhsulun çürüməyə düşər edilməsi hüququna malik deyildir.

3) Nəhayət, Lokk nəzərdə tutur ki, bütün insanların əsas tələbatlarının ödənilməsi üçün kifayət qədər çox resurs mövcuddur. O, bunu onunla əsaslandırır ki, hər bir kəs üçün kifayət qədər torpaq vardır. Bundan da daha çox deyilsə, torpağın becərilməsi və şeylərin emalı bizim tərəfimizdən istifadə olunan şeylərin dəyərini əhəmiyyətli dərəcədə artırır. Resurslarla bağlı müddəaya toxunaraq, o, başqa amillərlə yanaşı, o barədə də danışır ki, "yer üzərində kifayət qədər

torpaq vardır ki, bu da əhalinin tələbini iqiqat ödəyə bilər". Onun zamanında yer üzünün əhalisi təxminən yarım milyard sakinə ibarət idi. Üstündən demək olar ki, iki yüz il keçdikdən sonra o, iqiqat artdı və bu artım bizim günlərdə də davam edir.

Lokka görə, əgər hər bir kəs bədxərclik etmədən öz əməyi ilə yaşayırsa və hamı üçün kifayət qədər resurs varsa, onda fərdlərin müəyyən harmonik bərabərliyi mövcuddur. Təbii vəziyyətin müəyyən mərhələsi natural təsərrüfatla, fərdi əmək tövhəsindən və məhdud xüsusi istehlakdan irəli gələn xüsusi mülkiyyətlə xarakterizə olunur. Lakin pulun ixtirası və adamların ona dəyər verməsi böyük var-dövlətin yaranmasına və onun üzərində hüququn meydana çıxmasına gətirib çıxarır. Başqa sözlə, hələ siyasi ictimai müqaviləyə kimi, insanlar müəyyən bir anda pulun daxil edilməsi barədə "dinnməz və könüllü razılıq" əldə edirlər. Pulla birgə torpağın da ədalətsiz ("qeyri-proporsional və qeyri-bərabər") bölgüsü yaranır. Nə qədər ki, hər bir kəs pulla, gümüşlə və qızıl ilə "məhsulunu istifadə edə bildiyindən qat-qat çox torpağa təmiz bir şəkildə malik ola bilər; razılıq ondadır ki, öz artıqlarına əvəz olaraq o, qızıl və gümüş əldə edir, bunu da heç bir kəsə zərər vermədən yığıb-saxlamaq olar: bu metallar korlanmır və sahibkarın əllərində dağılmır". Bir müddətdən sonra korlanan məhsuldan fərqli olaraq, pulu yığıb-saxlamaq olar. Fərd pulu "korlamır", hətta əgər onu böyük miqdarda toplasa belə. Deməli, fərdin qanuni olaraq sahib ola biləcəyinə qoyulan təbii məhdudiyətlər daha mövcud deyildir. (Bu halda güman olunur ki, mövcud resurs hamı üçün kifayətdir və xüsusi mülkiyyət şəxsi əməyin nəticəsidir).

Pulun meydana çıxması ilə maddi bərabərsizlik yaranır. Bəziləri çox şeyə, digərləri isə az sahib olur. Lokka görə, bu bərabərsizlik pulun fərdlər arasında könüllü razılıq əsasında daxil edilməsi ucbatından yaranır. Beləliklə, böyük var-dövlət qanuni yolla yaranır. Elə buna görə də, yoxsullar məmnun olmamaq üçün əsasən malik deyillər, belə ki, Lokka görə, hər bir kəs pulun daxil edilməsi barədə razılaşmanın iştirakçısıdır.

Bu fazada cəmiyyət siyasi mənada hələ ki yaranmamışdır. Biz hələ ki, təbii vəziyyətdə qalmaqda davam edirik. Elə buna görə də, cəmiyyəti (siyasi mənada) pulun daxil edilməsi ilə meydana çıxan mülkiyyət bərabərsizliyinə görə günahlandırmaq üçün heç bir əsas yoxdur²¹¹.

²¹¹ *Qeyd etmək lazımdır ki, Lokk pulu mülkiyyətin yalnız mübadilə vasitəsi və yığım forması kimi nəzərdən keçirmir. Alqı-satqının gedişində pul, torpağın kəsb etdiyi atributu kəsb edir və onlar müəyyən illik gəliri təmin edirlər (Baxın: Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest*

Pul "bitir". Lakin o, necə boy ata bilir? Lokk deyir ki, pul "müqaviləyə uyğun olaraq gəlir gətirir, bu gəlir isə bir insanın əməyinə görə başqa bir insanın pul kisəsinə verilir. Nəticədə, pulun qeyri-bərabər bölgüsü yaranır, bu da torpağa münasibətdə, eyni nəticələrə - bərabərsizliyə aparır... Torpağın qeyri-bərabər bölgüsü (başqasına nisbətən siz becərilməsinə bacardığınızdan və ya arzu etdiyinizdən daha çox torpağa maliksiniz) sizin torpağınızın arendatorunun meydana çıxmasına gətirib çıxarır; ... Pulun qeyri-bərabər bölgüsü də, həmçinin (başqasına nisbətən mən xərcləməyi bacardığımdan və ya arzu etdiyimdən daha çox pula malikəm) mənim pullarımı borc alan şəxsin meydana çıxmasına gətirib çıxarır".

Pulun artımı anlayışı ilə yanaşı, biz həmçinin belə bir ideyaya malik ki, işçi (və ya, daha düzgün deyilsə, qulluqçu) "özünü başqasının qulluqçusu edən, əvəzində haqqını aldığı xidmətləri bir müddət yerinə yetirilməsi üçün öz üzərinə öhdəlik götürən, bu xidmətləri ona satan" "azad insandır". Bu artıq feodal cəmiyyətdə olan, öz ağasına bağlı olan qulluqçu deyildir. Bu öz iş qüvvəsini bazarda satan, bu əmtənin alınmasında maraqlı olan işçidir. Maddi bərabərsizliyə əlavə olaraq burada həm də "əməyi alanla" "əməyi satan" arasında, pula və iş yerlərinə sahib olanla öz iş qüvvəsini satan arasında fərq vardır. Marksın təlimi ilə paralel burada göz qarşısındadır. Eyni zamanda Lokkun və Marksın gəldiyi nəticələr bir-birindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir.

Lokka görə, siyasi cəmiyyət yeni, əsl ictimai müqavilənin bağlanması sayəsində yaranır. Lakin belə bir müqavilə nə üçün zəruridir? Məgər təbii vəziyyətin pulun artıq mövcud olduğu fazasında bütün hər bir şey lazım olduğu kimi baş vermirmi? İki səbəb bizi bu fazanı tərک etməyə məcbur edir. Həyatı və mülkiyyəti müdafiə edən bilən siyasi təşkilata tələbat mövcuddur. Hər bir kəs öz həyatının müdafiə olunmasında maraqlıdır, mülkiyyətə malik olanlar isə əlavə olaraq, onun müdafiə olunmasında da maraqlıdırlar. Elə buna görə də, belə bir ictimai müqavilədə hər bir kəs maraqlıdırlar, baxmayaraq ki, müxtəlif əsaslarda.

Beləliklə, söhbət XVII əsrin ikinci yarısında İngilis inqilabından sonra mövcud olan, Lokkun müasiri olan ingilis cəmiyyətinə əsas cizgilərində uyğun gələn siyasi cəmiyyət barədə gedir. Bu, hakim sinfin siyasi hakimiyyəti və bəzi hüquqi imtiyazları ilə sinfi dövlət idi. Öz nəzəriyyəsini hamının bərabərliyi barədə müddəa ilə başlayan Lokk onu iqtisadi və siyasi bərabərsizlik

cəmiyyətinin qanuniləşdirilməsi ilə necə tamamlamışdı? Siyasi nəzəriyyə hər bir fərdin sarsılmaz hüquqları barədə ümumiyyətlə necə danışa bilər ki, o, eyni zamanda iqtisadi bərabərsizliyi qanuniləşdirir və səsvərmə hüququnu yalnız mülkiyyət sahiblərinə verir?

Biz gördük ki, Lökk iqtisadi bərabərsizliyi könüllü razılaşmadan necə çıxardı. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, mülkiyyət bərabərsizliyinə görə məsuliyyəti cəmiyyət deyil, azad fərdlər daşıyırlar.

Sonra Lökk güman edir ki, mülkiyyətə malik olanlar insani zəkani cəmiyyətdə təcəssüm etdirirlər. Belə ki, səs verən və siyasi hakimiyyətə malik olanlar zəkavi olmalıdırlar, bu, o deməkdir ki, səsvərmə hüququ və digər siyasi hüquqlar varlı sinfə etibar edilməlidir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, mülkiyyətə münasibətdə iqtisadi bərabərsizlik zəkaya münasibətdə bərabərsizliklə və siyasi hakimiyyətə münasibətdə bərabərsizliklə yanaşı addımlayır. Pulun daxil edilməsi barədə könüllü razılaşma bir çox nəticələrə gətirib çıxardı! İmtiyazlardan məhrum olanlar imtiyazlıları və ya cəmiyyəti belə bərabərsizliklərdən istənilən birinin yaradılmasında günahlandırma bilmirlər. Axı bizim hamımız eyni könüllü razılaşmanın iştirakçısıyıq.

Amma, hətta heç nəyə malik olmayanlar belə potensial olaraq zəkavidirlər. Onlar hətta özlərini inkişaf etdirə bilərlər və onlara xas olan insani rasionallığı reallaşdırma bilərlər.

Bu mühakimədə tərəqqiyə olan inamın rüşeymləri qoyulmuşdur, onun meyvələrini isə biz Maarifçilik dövründə tapacağıq. Prinsipcə, bir qədər gələcəkdə bütün insanlar maddi və mədəni tərəqqinin köməyi ilə zəkavi vətəndaşlar ola bilərlər. Tərəqqiyə olan inam mövcud bərabərsizliyi asanlıqla qəbul etmək üçün imkan verir: gələcəkdə hər bir kəs üçün daha yaxşı olacaqdır²¹².

Siyasi nəzəriyyənin bizim tərəfimizdən şərhli nəticəsində, Lökk bizim qarşımızda hər şeydən öncə onun müasiri olan İngiltərədə olan mövcud vəziyyətin nəzəri müdafiəçisi kimi dayanır. O, siyasi və iqtisadi bərabərsizliyi fərdin ayrılmaz hüquqları barədə ümumi humanist prinsiplərin köməyi ilə qanuniləşdirir. Bu halda, bu

²¹² XVIII əsrin nümayəndələrini bu gün biz tənqid edərkən azından daha ehtiyatlı olmalıyıq. İndiki zamanda belə hesab etmək qəbul olunmuşdur ki, yoxsul ölkələr gələcəkdə bizim kimi yaxşı (və ya demək olar ki, yaxşı) yaşayacaqlar. Deməli, vicdan əzabı çəkmədən mövcud resurslardan istifadə etmək olar. Lakin əgər gələcəkdə bu resurslar hamı üçün çatmayacaqsa, onda biz nə edəcəyik?

bərabərsizliyin əsaslandırılması üçün aralıq həlqə olaraq müqavilənin könüüllüyü barədə təsəvvür çıxış edir.

Amma elə həmin bu ideyalar başqa ölkələrdə, məsələn, Fransada tamamilə başqa, sosial-tənqidi rol oynadı. Lokkun siyasi ideyaları (fransız filosofları-maarifçiləri və Şimali Amerika inqilabında "atalar-yaradıcılar" kimi tanınanlar vasitəsi ilə) sonrakı dövrlərə böyük təsir göstərdi²¹³.

Güman etmək olar ki, Lokk kapitalist cəmiyyətinin o fazasında liberalizmin ideoloqu olaraq çıxış etmişdir ki, bu zaman burjuaziya artıq nə feodal zadəganlar əleyhinə mübarizə üçün, nə də milli dövləti yaratmaq üçün mütləq monarxa ehtiyac duymurdu. Burjuaziya mütləq monarxi kənarlaşdırma və siyasi rəhbərliyi öz əlinə keçirmə zərurətini hiss edirdi. Burada söhbət o liberalizm barədə gedir ki, o, öz mövcudluğunu ictimai müqavilə barədə və fərdin ayrılmaz hüquqları barədə ideyalardan başlamışdı. Liberal siyasi ideala görə, ali suveren - xalqdır, qanunverici hakimiyyət burjuaziyani və torpaq sahiblərini təmsil edən milli assambleyaya məxsusdur, icra hakimiyyəti isə fərdin ayrılmaz hüquqlarını hörmətlə yanaşmalı olan (respublikaçı və ya monarxik) hökumətin əlindədir.

²¹³ *Tomas Cefferson (Thomas Jefferson, 1743-1826) tərəfindən Amerika Birləşmiş Ştatlarının ümumi konqressə toplaşan nümayəndələrinin Deklarasiyasında "təbiət qanunları" və "öz-özlüyündə aşkar olan" anlayışlarından istifadə olunmuşdur. Nəzər salın: "O zaman ki, hadisələrin gedişi hansısa xalqı onu başqa xalqla bağlayan siyasi əlaqəni kəsməyə və başqa dövlətlərlə bərabər müstəqil mövqeni tutmağa məcbur edir, bu hüququ ona təbii və ilahi qanunlar verir, o, bəşəriyyətin rəyinə hörmət əlaməti olaraq, onu ayrılmaya səsləyən səbəbləri şərh etməyi özünə borc bilir. Biz aşağıdakı həqiqətləri aşkar hesab edirik: bütün insanlar bərabər yaradılmışlar və Yaradıcı onların hamısına <anadangəlmə və ayrılmaz> aşkar hüquqları bəxş etmişdir, bu hüquqlar sırasına həyat hüququ, azadlıq hüququ və xoşbəxtliyə meyl hüququ aiddir. Bu hüquqların təmin olunması üçün adamlar arasında hökumətlər təsis olunmuşdur ki, bu hökumətlər də öz ədalətli hakimiyyətini idarə olunanların razılığından almışdır. Əgər hökumətin verilmiş forması bu məqsədi məhv edirsə, onda xalq onu dəyişdirmək və ya məhv etmək və bu prinsiplərə əsaslanan və bu xalqın fikrinə görə onun təhlükəsizliyinə və xoşbəxtliyinə yardım edən yeni hökumət təsis etmək hüququna malikdir. Əlbəttə ki, ehtiyatlılıq və vaxta qədər mövcud olan hökumətlərin az əhəmiyyətli və müvəqqəti səbəblər ucbatından dəyişdirilməsinə məsləhət görür. Və biz, əslində, görürük ki, insanlar vərdiş olduqları hökumət formalarını ləğv edərək öz hüquqlarını bərpa etməkdən daha çox, son imkanlarına qədər şərh dözməyə hazırdırlar". - В кн. : Американские просветители. Избранные произведения. В двух томах. Том 2. - М., 1969. - С. 27-28.*

ON ÜÇÜNCÜ FƏSİL

LEYBNİTS – MONADALAR VƏ QABAQCADAN MÜƏYYƏNLƏŞMİŞ HARMONİYA

Həyatı. *Qotfrid Vilhelm Leybnits (Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716) alman idi, amma, kral-günəş XIV Lödovik (1638-1715) dövrünün filosofu olaraq, əsasən, fransız dilində və həmçinin də latın dilində yazmışdır. Onun bütün həyat tərzini Spinozanın təрки-dünya həyat tərzinin tam əksi idi. Leybnits həqiqətən də dünyəvi insan idi, onun evi isə bütün Avropa idi. O, ən müxtəlif nəzəri və praktik sferalarda istedad sahibi olduğunu aşkar etmişdi. Məsələn, o, mədən işləri ilə, siyasi reformalarla, maliyyə işləri ilə, qanunvericiliklə, optika ilə, nəqliyyat problemləri ilə və elmi cəmiyyətlərin yaradılması ilə məşğul olmuşdu. Bundan başqa, Leybnits çoxlu səyahətlər etmişdi və 15 mindən daha çox məktubu özündə ehtiva edən epistolyar irs qoyub getmişdi. O, müxtəlif kral sarayları ilə əlaqə saxlayırdı və kral qanından olan insanlarla tanış idi. Nəzəri səviyyədə o, fəlsəfənin, teologiyanın, hüququn, fizikanın, təbabətin, tarixin və filologiyanın problemləri ilə məşğul olmuşdu. O, Nyutonla təxminən eyni zamanda və ondan asılı olmayaraq, yaratdığı differensial hesabın ixtirası ilə xüsusən məşhurdur.*

Əsərləri. *Onun çoxlu əsərləri içərisindən yalnız ikisini qeyd edək: Teodisiyada (Essais de Theodicee, 1710) Leybnits Tanrının və iblisin qarşılıqlı əlaqəsi məsələlərini nəzərdən keçirir və dünyada mövcud olan şəxə görə məsuliyyəti Tanrının üzərindən götürməyə və bu dünyanın mümkün dünyalardan ən yaxşısı olduğunu nümayiş etdirməyə səy edir. Monadologiyada (Monadologie, 1714) son və fundamental elementləri "monadalar" olan kainatın quruluşu müzakirə olunur. Leybnits həmçinin özünün İnsani zəka haqqında yeni əssesində (Nouveaux essais l'entendement humain, 1703) Lökkun epistemologiyasını tənqidi analizə məruz qoymuşdur.*

Məqsəd və səbəb - yeni sintez

Leybnits dünyanın mexanist mənzərəsini teleoloji (məqsədyönlü) kainat ideyası ilə bərişdirməyə çalışmışdır. Qısaca deyilsə, Leybnits belə hesab edirdi ki, mexanist mənzərə kainatın yalnız səthi izahını verir, kainat özünün daha dərin səviyyəsində məqsədyönlüdür, teleolojidir. Kor-koranə fəaliyyət göstərən kimi görünən mexaniki səbəblər son nəticədə ilahi niyyəti nəzərdə tutur.

Bundan çıxış edərək, Leybnits belə hesab edirdi ki, səthi yanaşmada maddi və passiv şey təəssüratını yaradanlar öz mahiyyətləri etibarı ilə qüvvələrdir. Mexaniki və maddi kainat üçün qeyri-maddi, teleoloji "fundament" in Leybnits tərəfindən necə qoyulduğunu qısaca olaraq nəzərdən keçirək:

Ayrı-ayrı şeylər o vaxta qədər bölünə bilənlər ki, biz fiziki olaraq, bölünə bilməyən bazis elementlərə yetişmirik, həmin bu bazis elementləri qüvvələr mərkəzi kimi xarakterizə oluna bilənlər. Leybnits bu elementləri **monada** adlandırır. Monadalar bazis elementləridir, bütün kainat bunlardan qurulmuşdur.

Monadalar şüura malikdir, şüur isə qeyri-üzvi cisimlərdən və insan ruhuna kimi mövcud olan hər bir şeyə müxtəlif dərəcədə xasdır. Monadalar, beləliklə, müəyyən iyerarxiyanın hissəsidir. Eyni zamanda, ayrıca monada başqa monadaların təsirinə məruz qalmır. Tələbələrini zarafat etdikləri kimi, monadalar qapılara və pəncərələrə malik deyillər. Onlar bir-biri ilə ünsiyyətdə deyil və bir-birinə təsir göstərmir. Onlar bir-birinə nisbətən elə razılaşdırılmış bir qaydada hərəkət edirlər ki, ruhani və cismani vəziyyətlər arasında korrelyasiya yaranır. Bu, bütün monadaların eyni bir qaydada özünəməxsus "proqramlaşdırılması" ucbatından baş verir. Bütün monadalar eyni ilahi plana uyğun olaraq, hərəkətə gətirilmişlər. Tanrı özünəməxsus universal mühəndis kimi çıxış edir, o, kainatı elə layihələndirmişdir ki, monadalar, məsələn, ruh və bədən bir-biri ilə əlaqələndirilmişlər. Bu mənada, hər bir şey, bütün monadalar Tanrı vasitəsi ilə ünsiyyətdə olurlar. Məhz bu yerdə kainatın teleoloji aspekti aşkar olur. Leybnitsin sözləri ilə ifadə etsək, monadalar qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş harmoniyanın hissəsidir.

Mümkün dünyaların ən yaxşısı

Amma, əgər Tanrı kainatda baş verən hər bir şeyi layihələndirən mühəndisdirsə, onda kainatda mövcud olan şəri necə izah etmək olar? AXI Tanrı eyni zamanda həm mərhəmətli, həm də hər şeyi biləndir. Leybnits həqiqətin iki növü arasında fərqi qeyd edir: zəruri (məntiqi) həqiqətlər və faktın həqiqətləri. Faktın həqiqətləri olduqlarından başqa cür ola bilər. Faktın həqiqətləri (faktiki həqiqətlər) empirik şəraitdən asılıdır, ehtimal dərəcələri ilə səciyyələnir və ona görə variasiyalara məruz qalırlar. Zəruri həqiqətlər (məntiq) hətta Tanrı tərəfindən də pozula bilməz. O ki qaldı faktiki həqiqətlərə, bu halda, Tanrı xeyirxah və zəkavi varlıq olaraq empirik şərait içərisindən mümkün kombinasiyaların ən yaxşısını seçir. Ayrıca faktiki həqiqətlərin nəzərdən keçirilməsi zamanı ayrıca insana elə gələ

bilər ki, bəzi hallar başqa cür olsaydı, bu, daha yaxşı olardı. Amma əgər biz Tanrıya xas olduğu kimi bütövü görmək iqtidarında olsaydıq, onda öyrənərdik ki, bizim bu dünyada hər bir şey ən yaxşı bir qaydada qurulmuşdur, o mənada ki, Tanrı mümkün kombinasiyaların ən yaxşısını seçmişdir.

Buna görə də, Leybnits təsdiq edə bilər ki, hər bir şey öz əsasına malikdir. Bu əsas ya məntiqi olaraq zəruridir, ya da belə bir tələbdən çıxış edir ki, bütöv mümkün dünyanın ən yaxşısı olsun. Deməli, biz bütün mümkün dünyanın ən yaxşısında yaşayırıq.

Beləliklə, Leybnitsin fəlsəfəsi Tanrı tərəfindən seçilmiş dünyanın bəraət qazandırılması kimi çıxış edir. Dünyada mövcud olan şəxə görə Tanrı məsuliyyət daşımır. Siyasi nöqtəyi-nəzərindən demək olar ki, bu, eyni zamanda, həm də mövcud cəmiyyətin bəraət qazandırılmasıdır. Əgər biz ağıla gələ bilən dünyaların ən yaxşısında yaşayırsaq və əgər bizim burada rastlaşdığımız əzablar və ehtiyac bizim üçün mümkün olanlardan ən azıdırsa, onda cəmiyyəti dəyişdirmək arzusu üçün əsas azdır. Teodisiya, beləliklə, eyni zamanda həm mövcud cəmiyyətin, həm də həyat şəraiti və hakimiyyətin bölüşdürülməsi ilə bağlı mövcud bərabərsizliyin qanuniləşdirilməsi vasitəsi olaraq funksiyalaşır.

Həmçinin demək olar ki, Leybnitsin fəlsəfəsi siyasi olaraq, aşkar individualizmi ifadə edir: hər bir monada unikaldir və ona digər monadalar təsir etmir. Bunun ardınca qeyd etmək ki, iki eyni monada (fərd) mövcud ola bilməz, belə ki, Tanrı ən yaxşı imkanı seçmişdir. Bundan başqa, iki tamamilə eyni hadisə arasında rəasional seçimi həyata keçirmək mümkün deyildir, belə ki, onlardan istənilən birinin seçimi üçün eyni dərəcədə yaxşı əsas mövcuddur. Amma əgər Tanrı seçimi həyata keçirirsə, onda onun rəasional seçiminin şərti tamamilə eyni fərdlərin (şeylərin) yoxluğudur. Buradan nəticə olaraq, radikal metafizik individualizm alınır: kainat sonsuz sayda fərdi substansiyalardan ibarətdir.

Eyni zamanda, bu müxtəlif fərdlər, bir-birinə bilavasitə olaraq, təsir göstərmədən bir-biri ilə harmoniyadadırlar. Onlar, necə deyərlər, vasitəli olaraq, qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş harmoniyanın vasitəsi ilə qarşılıqlı təsir göstərilir. Bunu siyasi olaraq, belə təsəvvür etmək olar: Leybnits anlayışların feodal mənasında insanlar haqqında ağanın və kölənin qarşı-qarşıya qoyulması çərçivəsində düşünür. Bu məna onda idi ki, ağanın və kölənin identikliyi onların bir-birinə qarşılıqlı münasibətləri ilə müəyyənləşir və özü də birinci ikincinin də əvəzinə seçim edir. Leybnitsə görə, insanlar arasındakı qarşılıqlı təsir görünə bilən məcburiyyət olmadan, fərdin internallaşdırılmış normalardan (qabaqcadan müəyyənləşmiş nizamdan) asılı olan spontan əməllərinin

nəticəsində baş verir. Bu, kapitalist bazarının iştirakçılarının davranışına, görünür ki, cavab verir, burada heç kəs qarşılıqlı məcburiyyət əsasında fəaliyyət göstərmir. İştirakçılar bazar iqtisadiyyatının prinsiplərindən çıxış edirlər.

ON DÖRDÜNCÜ FƏSİL

BERKLİ – EMPIRİZMİN DAXİLİ TƏNQİDİ

Həyatı. *Corc Berkli (George Berkeley, 1685-1753) irland yepiskopu idi.*

Əsərləri. *Onun ən məşhur əsərləri İnsani biliyin prinsipləri haqqında traktat (Treatise on the Principles of Human Knowledge, 1710) və Hylas və Filonus arasında üç söhbət (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713) əsərləridir.*

"Esse" = "percipi". İdealist empirizm

Berkli özünü sağlam mənanın metafizikadan, teist (xristian) dünyagörüşünün isə ateizmdən və materializmdən müdafiəçisi hesab edirdi. O, materiyanın mövcud olmadığını və Tanrının bizimlə bilavasitə olaraq, hissi qavrayış vasitəsi ilə ünsiyyətdə olduğunu təsdiq edərək, düşünürdü ki, sağlam fikri və xristian inamını barışdırma bilməmişdir. Berkli belə bir nəticəyə əvvəlki empiriklərin, o cümlədən, Lokkun epistemoloji görüşlərinin tənqidi olaraq, inkişaf etdirilməsi yolu ilə gəlmişdir.

Lokk birinci və ikinci keyfiyyətlər arasında fərqin olduğunu göstərirdi. Birinci keyfiyyətlər (məkan da yer tuta bilmə, forma, bərklik) şeylərin özündə olan və bizim onlar haqqında hissi təəssüratlarımıza (impressiyalara) uyğun gələn kimi başa düşülür. Əksinə, bizim şeylərlə bağladığımız rəng, iy, dad və i.a. kimi təəssüratlar şeylərdə uyğun keyfiyyətləri ifadə etmir. Şeylər bizim hiss orqanlarımıza təsir göstərərək ikinci təəssüratları törədir.

Lokk ikinci təəssüratların subyektivliyi haqqında tezisi müdafiə edir: şeylərdən qopan müəyyən stimulların təsiri altında, bütün insanlar rəng və dad kimi keyfiyyətləri qavrayırlar. Onlar elə xassələrdir (atributlardır) ki, onları şeylərdə tapmaq olmaz, amma onlar bizdə müəyyən qaydada şeylərdən gələn təəssüratların nəticəsində doğulurlar.

Deməli, Lokk ideyalar, hissi təəssüratlar vasitəsilə bizə belə görünən dünya ilə bizim hiss orqanlarımızdan asılı olmayaraq, öz-özlüyündə mövcud olan dünya arasındakı fərqi qeyd edir. Sonuncu barədə biz yalnız ehtimal edə bilərik. Berkli bu bölgünü təkzib edir. Bizim tərəfimizdən hisslərlə qavranılan dünya yeganə mövcud olan dünyadır. Hisslərlə qavranılmayan heç bir obyekt yoxdur ki, bizim

təəssüratlarımızın əsasında yatmış olsun və bizim tərəfimizdən qavranılan dünyanı törətmiş olsun.

Berklinin arqumenti ondadır ki, Lokk tərəfindən göstərilən fərqi dəstəklənməsinin heç mənası yoxdur. Məgər biz məkanda yer tuta bilməni (birinci keyfiyyəti) rəng (ikinci keyfiyyət) olmadan təsəvvür edə bilərikmi? Berkli yox deyər, cavab verir: Məkanda yer tuta bilmə, məsələn, qızılgül barədə fikir onun rəngi barədə müəyyən təsəvvürdən ayrılı bilməz. Doğrudur ki, biz öz fikrimizdə qırmızı rəngi qızılgüldən ayıra bilərik. Amma hər halda, biz qızılgülün məkanda yer tuta bilməsi barədə düşündüyümüz zaman təsəvvür edirik ki, o, ağdır, bozdur və ya onu onun ətrafından fərqləndirən hansısa başqa rəngə malikdir. Qızılgülün məkanda yer tuta bilməsi barədə təsəvvür o və otaq arasındakı rəng kontrastı sayəsində yaranır. Ən azı, biz qızılgülün konturlarını cızmalıyıq, məsələn, ağ fon üzərində qara xətt aparmalıyıq.

Amma əgər biz şeylərin bizdən asılı olmayaraq, malik olduqları xassələri bizdən asılı olan xassələrdən fərqləndirmək iqtidarında deyiliksə, onda biz deməliyik ki, əslində bütün xassələr subyektivdir. Biz göstərə bilərik ki, rəng, qoxu, dad, istilik kimi xassələr bizdən asılıdır. Və əgər bütün xassələr eyni növdən olmalıdırsa, onda həm məkanda yer tuta bilmə, forma və həm də həmçinin çəki də bizdən asılı olmalıdır.

İkinci keyfiyyətlər haqqında olan tezis dünyanın mexaniki mənzərəsi ilə sıx bağlıdır. Əgər biz güman ediriksə ki, mexanikanın anlayışları bizə şeylərin əslində necə olduqları barədə danışirlər, yəni biz belə bir fəlsəfi (ontoloji) nöqteyi-nəzəri dünyanın mexaniki mənzərəsi adlandırırıqsa, onda digər xassələri subyektiv kimi izah etmək səyimiz təbiidir. Amma ikinci keyfiyyətlər barədə təsəvvür, həmçinin dünyanın mexaniki mənzərəsindən asılı olmayaraq da, yarana bilər - məsələn, relyativizmlə bağlı bir arqument olaraq. Belə ki, bəzi xassələr müşahidəçinin vəziyyətindən asılıdır. Onlar müşahidəçiyə münasibətdə nisbidir. Məsələn, eyni bir su, biz soyuq əlimizi ona saldıığımız zaman isti göründüyü halda, biz isti əlimizi ona saldıığımız zaman isə bizə soyuq görünür. Belə halda, su istidir və ya soyuqdur? Və ya eyni zamanda, həm isti, həm də soyuqdur? Əgər sonuncu suala müsbət cavab verilirsə, onda biz eyni şeyə bir-birinə zidd olan xassələri aid etməliyik. Bəziləri düşünülər ki, ən yaxşı cavab belə olardı ki, şey öz-özlüyündə nə isti, nə də soyuq deyildir. Onun bu xassələri bu və ya digər qaydada onu qavrayan subyektə aiddir.

Analoji arqumentlər rəng, qoxu və dad qavrayışları ilə əlaqədar yaranırlar. Lakin bizim bəzi xassələrin nisbi olduğunu göstərə bilməyimizdən belə bir nəticə alınmur ki, biz onların şeylərin

özlərinə məxsus olmadıqlarını təsdiq etməliyik. Bu mənada hissi keyfiyyətlərin obyektivliyi barədə mülahizə onların nisbilyinin izah üsullarından biridir.

Amma, məgər birinci xassələr, vasitəli olaraq isə hissi keyfiyyətlər xarici şeylərlə, maddi substansiyalarla bağlı deyildirmi? Məhz bu fərziyyə də, Berkliyə uyğun olaraq, bir metafiziki spekulyasiyadır. Belə maddi substansiyalar haqqında biz həqiqətdə nə bilirik? Əgər bizim bildiklərimizin hamısı hissi təəssürlərə əsaslanırsa, onda biz maddi substansiyalar haqqında heç nə bilə bilmərik. Onlar barədə təsəvvür bir metafizik konstruksiyadır.

Materiyanın, məsələn, «bu pendir parçası maddidir» deyərkən, bizim tərəfimizdən istifadə olunan adı anlayışı materiyanın fəlsəfi anlayışından fərqlənir, materiyanın fəlsəfi anlayışına uyğun olaraq, o, bütün maddi şeylərin ümumi adıdır. Özü də, bu ad görünməz substansiyaların işarə olunması üçün işarə olunur. Berkli materiyanın adı anlayışını deyil, fəlsəfi anlayışını təkzib edir.

Berkli materiyanın adı anlayışını hissi təəssürlər barədə məsələ kimi şərh edir. Pendir parçası hissi qavrayışların məcmusudur ki, onu da biz normal şəraitdə pendir parçası kimi qavrayırıq.

Beləliklə, immaterializmə doğru atılan birinci addım xassələrin məcmusundan fərqli olan materiyanın inkarıdır. İkinci addım xassələrin hissi qavrayışlar kimi şərhindən ibarətdir.

Amma xarici şeylərdən yaranan hissi təəssürlər bizim hiss orqanlarımız tərəfindən qavranılırmı? Yox. - Berkli belə deyir: Belə bir epistemoloji model - representativ realizm (realizm - xarici şeylər mövcuddurlar və obyektə hissi qavrayışlar vasitəsi ilə verilmişlər, həmin bu hissi qavrayışlar da şeyləri təqdim və ya representasiya edirlər) – xarici maddi şeylərin mövcudluğu barədə postulata əsaslanır. Amma, ciddi deyilsə, biz xarici şeylər barədə heç bir biliyə malik deyilik, çünki bizim bilə bildiyimiz yeganə şey odur ki, biz müxtəlif hissi təəssürlərə malikik. Bu hissi təəssürlər biliyin son və yeganə əsasıdır. Bu əsasdan çıxış edərək, onu nəyin törətdiyi barədə, yəni xarici maddi şey adlananlar barədə nəyisə öyrənmək mümkün deyildir.

Buradan belə bir nəticə çıxırmı ki, biz daha reallığı illüziyadan fərqləndirmək iqtidarında deyilik? Yox. - Berkli belə deyir: Müntəzəm olaraq və bizim iradəmiz xaricində yaranan hissi təəssürlər reallıqdır. Müntəzəm olmayaraq yaranan təəssürlər (və mümkünür ki, həm də bizim iradəmizlə yaranan təəssürlər) belə bir keyfiyyətdə nəzərdən keçirilə bilməzlər. Biz bizim divar adlandırdığımız şey barədə müntəzəm hissi təəssürlərə maliklik və bu təəssürləri biz öz iradəmizlə yaratmırıq. Biz bilirik ki, divar boyu

gəzməyi qərara aldığımız zaman, hansısa başqa bir yerə gedib düşmərik. Burada biz reallıqla təmasda oluruq. Lakin biz, əgər arzulasaq, qnomu və ya suadamını müəyyən mənada təsəvvür edə bilərik. Bu halda və qorxulu yuxu halında söhbət reallıq barədə getmir. Baxmayaraq ki, qorxulu yuxular da bizim iradəmiz xaricində yaranır, amma onlar qeyri-müntəzəm olaraq üzə çıxırlar – o cümlədən, bizim ayıq vəziyyətdə yaşadığımız hadisələrlə bağlı. Elə buna görə də, belə bir mülahizə üçün əsas yoxdur ki, qorxulu yuxu gördüyümüz zaman bizim tərəfimizdən yaşananlar realdır.

Beləliklə, Berkli güman edir ki, biz reallıq və illüziya arasında fərq qoya bilərik²¹⁴. Amma reallıq barədə danışarkən biz nəyi nəzərdə tuturuq? Yalnız onumu ki, biz bizim iradəmizə uyğun olaraq yaranan müntəzəm hissi təəssürlərə malikik. Məhz bundan başqa, bir mənəni "reallıq" ifadəsi vermir. Əlavə etsək ki, təəssürlər hissi olaraq qavranılmayan maddi substansiyadan doğulur, biz daha yaxşı izaha yardım etmiş oluruq, metafizik konstruksiyaların daxil edilməsi yolu ilə dolaşılıq yaradırıq.

Berkliyə görə, baş verənləri başa düşmək və qavramaq - ideyalara malik olmaq – həm anlayışların, həm də "əyani" təsəvvürlərin köməyi ilə eyni zamanda həm hissi olaraq duymaq və həm də fikirləşmək mənasını verir.

Etiraz: siçanı hissi olaraq qavrama onun fikrən təsəvvür edilməsindən fərqlənir. Analoji olaraq çevrənin fikri obrazı çevrə anlayışından fərqlənir.

Mövcud olmaq (nəsə olaraq) qavranılmaq (nəsə olaraq) mənasını verir: esse = percipi. Bu o mənəni verir ki, mən divara arxa çevirdikdə və onu daha qavramadıqda o, yox olur? Axı divarın mövcud olması o deməkdir ki, biz normal şəraitdə ona baxdığımız zaman o, hissi olaraq duyulur (və ya qavranılır). Mövcud olmaq hansısa zəkali varlıq tərəfindən qavranıla bilmə qabiliyyətinə malik olma mənasını verir. Nəyinsə mövcud olması o mənəni vermir ki, bu, nəsə həqiqətən də qavranılır, bu, o mənəni verir ki, bu, nəsə normal şəraitdə qavranıla bilər. İnkari formada ifadə olunsu: mövcud olmayan heç nə qavranıla bilməz²¹⁵.

²¹⁴ *Real və həyatı arasında Berklinin apardığı fərq aydın və aşkar ideyalarla bu cür olmayan ideyalar arasındakı və həmçinin bizim iradəmizə tabe olan ideyalarla bizim iradəmizə tabe olmayan ideyalar arasındakı fərqə əsaslanır. Reallığı həyatla dolu olan, yaxşı qaydaya salınan və bizim iradəmizə tabe olmayan güclü və aşkar ideyalar təqdim edir.*

²¹⁵ *Təsəvvür edilə bilməyən və ya qavranıla bilməyən şeylərin mövcud olması mülahizə kifayət qədər paradoksal səslənir. "X mövcuddur, amma heç kim*

Substansiyaya - yox, Tanrıya - hə!

Berkli düşünmür ki, mövcud olan (esse) – bu, yalnız qavranılındır (percipi). O, güman edir ki, «mövcud olmaq = qavranılmaqdır» prinsipi onu nəzərdə tutur ki, elə bir kimsə mövcuddur ki, o, qavrayır. Qavrayış anlayışı subyekt (ruh) anlayışı ilə zəruri bir qaydada bağlıdır. Qavraya bilən kimsə olmalıdır. Bu subyekt üçün mövcud olmaq - qavramaq mənasını verir, yəni onun üçün esse percipi ilə uzlaşır. Məhz burada insani şüur, subyekt oyuna daxil olur.

Amma, Berkliyə görə, bütün reallığı əhatə edən və qavranılan hər bir şeyi həmişə qavrayan şüur da mövcuddur. Bu şüur - Tanrıdır. Tanrı hər bir şeyi himayə edəndir (sustains). Deməli, bu halda, esse = percipi: hər şey o ölçüdə mövcuddur ki, o, Tanrı tərəfindən qavranılır.

Məhz Tanrı təcrübənin, yəni reallığın müntəzamlılığını, nizamını təmin edir. Hadisələrin zəruri əlaqələri Tanrıda doğulur (Hyumun mövqeyinə nəzər salın: fəsil 15).

Berkli Tanrının mövcudluğunun aşağıdakı sübutlarını nəzərdə tutur. Elə ideyalar (yəni hissi təəssüratlar) mövcuddur ki, onları mən öz iradəmlə oyada bilərəm və kəsə bilərəm. Elə ideyalar da mövcuddur ki, onlar mənim iradəmə tabe deyildir. Bu son ideyalar məndən kənarında səbəbə malik olmalıdır. Onların səbəbi nədir? Materiya deyildir, çünki o, mövcud deyildir və digər ideyalar da deyillər, çünki ideyalar passivdir. Deməli, başqa ruh (subyekt) olmalıdır. Bu ruh qüdrətli olmalıdır, belə ki, o, qalan hər bir şeyin səbəbi ola bilər. O, xeyirxah və müdrik olmalıdır, çünki belə bir düzgün və müntəzəm nizamı yarada bilmişdir. Bu ruh, Berklinin fikrinə görə, xristian Tanrısıdır.

Tanrı ideya deyildir, buna görə də, biz onu qavraya (hiss edə) bilmərik. Bu mənada, Tanrı dünyada deyildir, necə deyərlər, başqa ideyalar arasında olan bir ideya deyildir. Amma dünyanın - ideyaların nizamına salınmış müxtəlifliyinin mövcudluğu göstərir ki, Tanrı mövcud olmalıdır.

Tanrı Berkli üçün təqribən materiyanın Lokk üçün və (özündə şeyin Kant üçün) oynadığı rolu oynayır. Tanrı bütün hissi qavrayışların hissi olaraq qavranılmayan səbəbidir. Hissi təəssüratlara

tərəfindən qavranıla bilməz". Bu mülahizənin paradoksalılığı ondadır ki, biz X-ı müəyyən mənada bu mülahizəni ifadə etmək üçün təsəvvür etməliyik. Amma bu paradoks ona zidd deyildir ki, X qavranıla bilmədən də mövcud ola bilər.

münasibətdə Tanrı ikili rol oynayır. O, bizim hissi qavrayışların səbəbidir və bütün hissi təəssüratları o, özü qavrayır.

Materiyanın fəlsəfi anlayışının Tanrı haqqında təsəvvürlə əvəzlənməsi nəticəsində biz nə əldə etdik? Cavab belə ola bilər ki, materiya ölüdür, Tanrı isə yaradıcıdır, hifs edəndir və bəxş edəndir.

Tanrı barədə bütün şeylərin səbəbi kimi olan təsəvvürün aleyhinə belə etiraz etmək olar ki, o, materiya barədə bütün hissi qavrayışların səbəbi kimi olan Lokk təliminə bənzəyir. Tanrının bütün hissi təəssüratları əhatə etməsi barədə ideyanın aleyhinə olaraq belə bir etiraz irəli sürmək olar ki, biz öz hissi təəssüratlarımızı o üsulla qəbul edirik ki, bizdən başqa heç kəs onları bu dəqiqliklə canlandırma bilməz. Biz dərindən şəxsi olan nəyisə digərləri ilə bölüşə bilməyimiz barədə ideya kifayət qədər təəccüblüdür.

Beləliklə, Berkli empirik epistemologiyayı tənqidi olaraq inkişaf etdirərək, idealizmə gəlib çıxmışdır, belə ki, xassələr və mövcud olma onun tərəfindən subyektə və teizmə şamil edilir, belə ki, Tanrı həqiqətən bütün hər bir şeyi doğuran Vahiddir.

Bütün bunların sağlam düşüncə və ya *common sense* ilə nə dərəcədə uzlaşması isə başqa bir məsələdir. Berkli bir sıra mühüm çətinliklərlə qarşılaşmışdır, məsələn, belə bir məsələ ilə ki, əgər hissi təəssüratlar şəxsidirsə və xarici şeylər mövcud deyildirsə, biz eyni şeyləri hansı mənada hiss edirik və qavrayırıq. Hətta əgər deyilsə də ki, Tanrı bizi divarın keyfiyyət etibarı ilə eyni hissi təəssüratları ilə qidalandırarsa, onda da, "divar" barədə kəmiyyət nöqtəyi-nəzərindən iki müxtəlif hissi təəssürat mövcuddur: biri bizdə və başqası isə məndə. Mümkündür ki, "sağlam fikir" onunla razılaşar ki, eyni şərabi içən və eyni qızılgülün qoxusunu hiss edən iki insandan hər biri müxtəlif hissi təəssüratlara malikdirlər. Amma o, belə bir mülahizə ilə çətin razılaşar ki, eyni divara baxan iki insan əslində müxtəlif hissi təəssüratlara malikdirlər və, deməli, eyni şeyi görmürlər.

Beləliklə, Berklinin epistemologiyasına uyğun olaraq, varlığın iki forması vardır: şüur və hissi təəssüratlar, yəni qavrayan və qavranılan. Berkli də Lokk kimi onunla razılaşır ki, mental substansiyalar mövcuddur və bu zaman adamlara və Tanrıya müraciət edir. Amma Lokkun əksinə olaraq, Berkli xarici maddi substansiya ideyasından qətiyyətlə imtina edir. Sonradan biz görəəcəyik ki, Hyum empirizmi o dərəcəyə qədər inkişaf etdirmişdir ki, hətta mental substansiyaların mövcud olmasını belə təkzib etmişdir. Yalnız təəssüratlar (impressions) mövcuddur.

Belavasitə hissi qavrayışlar və xarici dünya problemi ətrafında bizim zamanədə də, məsələn, Mur, Ayer və başqaları tərəfindən davam etdirilir. Təklif olunan mövqelərdən biri aşağıdakılardan ibarətdir:

Adətən belə hesab olunur ki, empirik mülahizələr mütəlak olaraq müəyyən ola bilməzlər (məsələn, Dekartsayağı şübhə ilə müqayisə edin). Əgər mütəlak olaraq müəyyən olan müşahidənin konstataşyasını tapmaq üçün güclü səy etsək, onda şirniklənərək demək olar ki, bizim bilavasitə təcrübəmiz barədə mülahizələrimiz belədir. O zaman ki, biz qırmızı səthi qavrayırıq və bu qavrayışı konstataşya edirik, onda belə bir konstataşya mütəlak olaraq müəyyəndir. Bu halda, biz demirik ki, nəşə başqa insanların duyğuları üçün də qırmızıdır. Bilavasitə hissi təəssüratdan onun burada və indi mənim tərəfimdən qavranılmasından artıq heç nə tələb olunmursa, onu çox vaxt hissi olaraq verilən adlandıırırlar. Lakin belə hissi olaraq verilən yalnız qavrayan subyekt üçün mövcuddur. Belə halda, xarici obyektlər barədə hansı əsasda danışmaq olar? Hissi olaraq verilənlər problematikası, deməli, Berklinin idealist empirizminin problemləri ilə bağlıdır. Biz xarici dünyanı və digər subyektləri dərk edə bilirikmi? Hissi olaraq verilənlərdən kənarında olan nəyinsə barədə danışmaq ümumiyyətlə, mənyaya malikdirmi?

Adətən, bilavasitə və vasitəli təcrübə arasında aşağıdakı fərqi göstəririlər: Biz qırmızı səmanı görürük. Bu, bilavasitə təcrübədir. Ondan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, səmanın qırmızı rəngi batmaqda olan günəşin şüaları nəticəsində yaranmışdır. Səbəbdən nəticəyə doğru olan bu mülahizə - bizim "bilavasitə təcrübə" ifadəsi altında başa düşüdiyümüzdür. Lakin hissi olaraq verilənlər problematikası ilə əlaqədar olaraq, bilavasitə və vasitəli təcrübə arasındakı fərq başqa cür göstərilir. O şeyi ki, biz bilavasitə olaraq qavrayırıq, o, qırmızının hissi təəssüratıdır. O şey ki, bizim tərəfimizdən vasitəli olaraq qavranılır, bu, qırmızı səmadır.

Doğrudur ki, biz şeylərə xassələri təcrübə əsasında şamil edirik. Lakin buradan belə bir nəticə alınmır ki, biz hissi təəssüratları qavrayırıq. Şamil etdiyimiz xassələr bizim xassələr deyillər. Belə ki, biz otağın isti olması ilə onun yalnız isti görünməsi arasında fərqi göstəririk. "A: Burada istidir. B: Yox, səndə qızdırma və yüksək temperatur vardır".

«Təsəvvür – vizual mənzərəyə malik olmadır» müddəəsindən çıxış edərək, Berkli ümumi anlayışlardan istifadə etməni tənqid etmişdir. Məsələn, biz kentavrları və qnomları təsəvvür edə bilirik, yəni biz bu xəyali obrazları yaratmaq üçün hissi təəssüratlardan istifadə edə bilirik. Onlar sadə hissi qavrayışların "şübhəli" kombinasiyalarıdır. Yalnız o təəssüratlar etibar göstərilməyə layiqdirlər, ki, onlar sadə və ya mürəkkəb olmasından asılı olmayaraq, müntəzəm olaraq yaranır. Biz doğuyabənzər kombinasiyaların daimi və müntəzəm olaraq meydana çıxmasını qavrayaraq onları dərk edə

bilərik. Amma biz insan, materiya, həyat və i.a. kimi ümumi ideyaları qavraya bilmərik, yəni biz ümumi ideyaları qavramaq iqtidarında deyilik.

Beləliklə, Berkli materiyanın fəlsəfi anlayışını konseptual nominalizm mövqeyindən təkzib edir. Materiya ümumi anlayış kimi düşünülür, amma biz ümumi anlayışları təsəvvür edə bilmərik. Belə ki, yalnız bizim təsəvvür edə bildiyimiz mövcuddur, deməli, materiya mövcud deyildir.

Biz "at", "insan" və i.a. anlayışlardan öz nitqimizi daha sadə etmək üçün bir ixtisar kimi istifadə edirik. Amma dildən belə istifadə bizi aldatmamalı və belə bir inama gətirməməlidir ki, at və ya ev kimi ümumi anlayışlar mövcuddur.

Berklinin dil nəzəriyyəsi onu nəzərdə tutur ki, sözlər hissi təəssüratları işarə edirlər, bu hissi təəssüratlar da sözlərin mənasıdır. "Alma" sözü almanın hissi təəssüratlarını göstərir, yəni bu sözün mənası bizim almadan aldığımız hissi qavrayışların əlaqələndiricisidir. "Materiya" sözü mənasızdır, belə ki, o, oxşar hissi təəssüratları göstərmir.

Beləliklə, biz Lökk epistemologiyasının bəzi müddəalarının (birinci və ikinci keyfiyyətlərin fərqləndirilməsi, reprezentativ realizmin idrakın əsası kimi şərh) bizim empirizm adlandırdığımız epistemoloji ənənədə necə inkişaf etdiyini nəzərdən keçirdik. Assosiativ psixologiyanın Lökk tərəfindən yaradılan üfüqləri çərçivəsində yerləşən Hyum üçün və öz düşüncələrinin çıxış nöqtəsi olaraq daha çox məntiqdən və elmi metoddan istifadə edən sonrakı empiriklər üçün empirizmin radikal forması ümumi müzakirə predmetinə çevrildi. Əgər bütün idrak hissi təəssüratlara və ya onların məcmuyuna gətirilirsə, onda empirik tezis qanuniləşdirilməsi çətinləşmir. Axı onda özündəreferensial ziddiyyətsizliyin yoxluğu barədə klassik arqument öz qüvvəsində qalır (Protaqora bizim tərəfimizdən verilən şərhə analoji arqumentlərlə müqayisə edin). Bundan başqa, empirizmin bu radikal forması skeptisizmə aparıb çıxarır - məsələn, xarici dünyanın idrakı və başqa şüurların mövcudluğuna inama münasibətdə. Bu məsələlər müasir analitik fəlsəfənin də diqqət mərkəzindədir (baxın: fəsil 29).

ON BEŞİNCİ FƏSİL

HYUM – EMPİRİZM TƏNQİD KİMİ

Empirik tənqid. Səbəbiyyət haqqında təsəvvür

Foma Akvinaliya görə, təbii hüquq konsepsiyası Tanrının qoyduğu obyektiv nizamla bağlıdır. Lokka görə, bu konsepsiya fəaliyyət göstərən subyekt olaraq insanla bağlıdır. Ayrıca götürülmüş fərd ayrılmaz hüquqlara malikdir. XVIII əsr ərzində təbii hüquq konsepsiyasını həm romantiklər, həm də empiriklər (Hyum) tənqid edirdilər. Romantiklər təbii hüquq konsepsiyasının ümumi aspektini tənqid edir və təsdiq edirdilər ki, hər bir xalq onun əsas tarixi inkişafı ilə müəyyən olunan öz məxsusi unikal qanunlarına malikdir. Empiriklər bu konsepsiyanı epistemoloji analiz əsasında tənqid edirdilər. Bu epistemoloji analizdən onlar belə bir nəticə çıxarırdılar ki, biz normanın həqiqiliyi haqqında təbii hüquq konsepsiyasının nəzərdə tutduğu biliyə malik ola bilmərik.

Həyatı. *David Hyum (David Hume, 1711-1776) Maarifçilik dövründə yaşamışdır, təxminən Volterin (Voltaire, 1694-1778) və Russonun (Rousseau, 1712-1778) dövründə. Hyum öz əsas fəlsəfi ideyalarını çox erkən inkişaf etdirmişdi. Onun «İnsan təbiəti haqqında traktat» (A Treatise of Human Nature) əsəri müəllifin hələ otuz yaş olmamış nəşr edilmişdir. Hyum güman edirdi ki, bu əsər sensasiya yaradacaq, lakin başlanğıcda çox az kəslər onunla maraqlandı. Ancaq zaman keçdikcə onun fəlsəfəsinə böyük maraq yarandı. İndi Hyum empirik məktəbin görkəmli filosoflarından biri hesab olunur.*

Klassik ingilis empirizmdən danışdıqda adətən Lokk, Berkli və Hyum nəzərdə tutulur.

Əsərləri. *Hyumun əsərlərini bunlardır: «İnsan təbiəti haqqında traktat» (1739), «Esse» (Essays Moral and Political, 1741) və «İnsan idraki haqqında tədqiqat» (Enquiry Concerning Human Understanding, 1749).*

Maarifçilik filosofları əsassız ənənələrin və mövhümatın dağıdıcı vasitəsi kimi çıxış edən zəkaya müraciət edirdilər. Elə həmin dövrdə isə zəka anlayışının özü bir o qədər də aydın deyildi.

Epistemoloji mənada şotlandiyalı Hyum empirik idi, ona görə, idrakın (elmin) yalnız iki növü mövcuddur. Birinci növ - təcübəyə (son nəticədə hissi qavrayışa), ikinci növ isə - anlayışların qarşılıqlı əlaqəsinin razılaşmaya görə müəyyənləşdirilən qaydalarına (empirik interpretasiyaya uyğun olaraq, bu cür idrak riyaziyyata və məntiqə

aidir) əsaslanır. Biz bu iki növdən qeyri heç bir idraka malik ola bilmərik. Biz bizə təcrübədə verilməyəni dərk etmək iqtidarında deyilik (məsələn, Tanrını və ya obyektiv normaları).

Bu empirik epistemologiya, təkcə məsələn, teologiya və etika üçün deyil, həm də eksperimental elmlərin başa düşülməsi üçün vacib olan nəticələrə gətirib çıxarır. Bu nöqtəyi-nəzərə görə, təbii elmlərdə elə bir müəyyən nüvə (məsələn, səbəbiyyət qanunu ilə təqdim olunan nüvə) yoxdur ki, onun düzgünlüyü şübhə doğurmasın. Sonra biz görəcəyik ki, Kant bu məqama nəzər yetirmiş və onu təkzib etməyə çalışmışdır. Burada biz empirizmin Hyum versiyasını idrak nəzəriyyəsi kimi əvvəlcədən müxtəsər olaraq nəzərdən keçirərək o arqumentasiyanın üzərində dayanaraq ki, Hyum onun köməyi ilə öz təlimini əsaslandırmışdı. Bu versiya Lokkun nəzərdən keçirilməsi zamanı bizim radikal empirizm adlandırdığımız versiyaya yaxındır²¹⁶.

İdrakın mənşəyi məsələsinə toxunarkən, Hyum özünün «yüksək emosional qavrayış» və ya «impressiya»²¹⁷ (impressions) və «ideya» adlandırdığı amillər arasındakı fərqliliyi göstərir.

İmpressiyalar güclü və parlaq qavrayışlardır. Onlara görmə və eşitmə təəssüratları kimi bilavasitə hissi qavrayışlar da aiddir. «İmpressiyalar» həm də nifrətə və sevincə bənzər bilavasitə psixoloji həyəcanlardır. Beləliklə, impressiyalar həm xarici, həm də daxili qavrayışları da əhatə edir.

İdeyalar parlaqlığı bir qədər az olan aydın təəvvürlərdir. Onlar demək olar ki, zəif obrazlar və ya impressiyaların kopyaları kimi çıxış edir. İdeyalar bu bilavasitə hissi təəssüratlara və ya impressiyalara əsaslanan mental obrazlar (yaddaşın hissi obrazları) kimi başa düşülür. İmpressiyalar və ideyalar arasındakı münasibət belədir ki, ideyalar onlara uyğun gələn və onlardan öncə gələn impressiyalar olmadan yarana bilməz. Beləliklə, bizdə aşağıdakı üsul vardır: «Biz şübhələndəndə ki, hər hansı bir fəlsəfi termin müəyyən mənası olmadan istifadə olunur, bizə yalnız onu soruşmaq lazımdır ki, bu nəzərdə tutulan ideya hansı təəssüratdan doğur?»²¹⁸

²¹⁶ Qısaca deyilsə, bu empirizm təsdiq edir ki, idrak müstəsna olaraq təcrübəyə əsaslanır, özü də, təcrübə duyğu (hissi qavrayış) olaraq, duyğu isə – son nəticədə sadə duyğu təəssüratlarından ibarət olaraq başa düşülür.

²¹⁷ Ənənəvi ingilis termini impression Azərbaycan dilinə təəssürat kimi tərcümə edilir. Lakin, bu terminlə bağlı anlaşılmazlıq baş verməsin deyə, olan mənası dəqiqliklə impressiya sözü kimi göstərilir.

²¹⁸ Д. Юм. «Исследование о человеческом познании». Перевод С. Церетели, сверенный И. Нарским. – В книге. Д. Юм. Сочинения. В двух томах. Т. 2. – М., 1966. – С. 24.

Bizim başa düşdüyümüz hissi impressiyalar elə kombinasiya edilir və nizama salınır ki, onlar bizim müxtəlif ideyalarımızı törədə bilsin. Bu mənada ideya olaraq, məsələn, ev ideyası, fundamental qanun ideyası və ya həndəsi münasibət ideyası ola bilər²¹⁹. Son nəticədə bütün belə ideyalar daxili və xarici impressiyalardan yaranır.

İdrakın sərhədi impressiyalar səviyyəsinə qədər izlənilə bilən ideyalarla bunun edilməsini qeyri-mümkün olan ideyalar arasında yerləşir. O, idrakı təmsil edən ideyalarla idrakı təmsil etməyən ideyaların arasından keçir. Məsələn ondadır ki, ideyalar özünəməxsus bir şəkildə nizama salınmış «geneoloji ağacı» təşkil edirmi, yəni, ideyada bütün elementləri daxili və xarici impressiyalar səviyyəsinədək izləmək mümkündürmü? Bunu etmək mümkün olmayanda söhbət yalançı ideyalardan gedir. Bu məqamda da epistemologiya idrakın tənqidi kimi çıxış edir, belə ki, o, belə ideyaları qəbul edilməz və əsassız olaraq təkzib edir. Hyum öz idrak tənqidində radikaldir. Özünün bu epistemologiyasına dayanaraq, o, Berkli kimi maddi substansiya haqqında anlayışı təkzib edir. Lakin Berklinin əksinə olaraq, Hyum Tanrı haqqında təsəvvürü də özünə ehtiva edən mənəvi (mental) substansiya haqqında anlayışı təkzib edir. O, həmçinin səbəbiyyət anlayışını da tənqid edir.

Hyum bu əsasda, metafizikanı tənqidə məruz qoyur və eyni zamanda təbiətşünaslığa və riyaziyyata dair öz şərhini təqdim edir.

O, riyazi ideyaları reallığa deyil, yalnız anlayışlar arasındakı münasibətlərə aid olan kimi izah edir. Beləliklə, riyazi ideyalar «analitik xarakterlidir», çünki söhbət onların daxili və xarici impressiyalara mümkün uyğunluğundan deyil, yalnız anlayışlar arasındakı məntiqi münasibətlərdən gedir (Qeyd edək ki, bu, riyazi anlayışların realistik və platonistik deyil, nominalistik şərhidir. (nəzər salın: fəsil 6)).

Hyum təbii-elmi ideyaları onların impressiyalar səviyyəsinə qədər necə izlənilə bilməsi nöqtəyi-nəzərindən qiymətləndirir. Demək olar ki, belə ideyalar «sintetik xarakterlidir», o mənada ki, onlar reallıq haqqında nəsə deyirlər. Bütövlükdə və ümumilikdə belə ideyalar üçün impressiyalar səviyyəsi ilə əlaqə qurula bilər. Lakin istisna da mövcuddur. Hyum tərəfindən səbəbiyyət anlayışının tənqidini biz tezliklə, ayrıca nəzərdən keçirəcəyik.

Metafiziki ideyalar onların məhz reallıq haqqında nəsə danışdıqları iddiaları ilə xarakterizə edilir. Lakin onlar xarici və mənəvi impressiyaların səviyyəsinədək izlənə bilməzlər. Çünki bu

²¹⁹ Hyum deyir ki, «müxtəlif ideyalar bir-birləri ilə assosiasiya prinsiplərinin köməyi ilə bağlıdırlar». *Elə orada.* – S. 26.

ideyalar idrakın empirik tənqidinə məruz qalırlar. Hyum maddi və mənəvi substansiya ideyalarını belə metafiziki illüziyaların nümunələri kimi şərh edir.

Hyum maddi substansiya ideyasının tənqidində Berklinin ardınca gedir. Bizim duyğu impressiyalarımız yalnız müxtəlif hissələrlə qavranılan xassələri əhatə edir. Biz güman ki, bu duyğu impressiyalarının arxasında qalan hər hansı bir maddi substansiyanı hiss etmirik. Məsələn, biz bu stolu hissi olaraq o mənada qavrayırıq ki, müxtəlif vizual impressiyalara maliklik. Biz stola toxunduğumuz, ona zərbə vurduğumuz və s. hallarda bu vizual impressiyalar digər duyğu impressiyaları ilə tamamlana bilər. Doğrudur ki, bütün belə duyğu impressiyaları sabit dəstələr heyətində meydana çıxır, o mənada ki, onlar müntəzəm olaraq müəyyən qruplar şəklində meydana çıxırlar. Biz belə stabil impressiya qruplarını stol, stul və ya başqa bir şey adlandırırıq. Bu, tamamilə kifayət edər. Lakin biz bu xassə qruplarının arxasında duran hər hansı bir maddi substansiyanın impressiyalarına malik deyilik və onu fərz etməyimizə ehtiyacımız yoxdur. Deməli, maddi substansiya ideyası metafiziki təsəvvür olaraq tənqiddə davam gətirmir.

Hyum mənəvi və ya mental substansiya ideyasına da qarşı anoloji arqument irəli sürür. Bizdə yalnız daxili impressiyalara yol var. Müəyyən, nisbətən sabit birləşmələrdə onlar tez-tez meydana çıxırlar. Bu impressiyaların arxasında duran və onları birləşdirən şeyi biz bizim *ego*, bizim *Mən* adlandırırıq. Lakin həqiqətdə bu *ego* həm də metafiziki illüziyadır. Axı bizim müxtəlif xassələrin və onların məcmusunun bu impressiyaların «arxasında» gizlənən hər hansı belə «substansiyanın» hər hansı bir daxili impressiyasına malik ola bilmərik. Bundan başqa, belə substansiyanın fərz edilməsinə zərurət yoxdur. Bizə yalnız onların müxtəlif qarşılıqlı uyğunlaşmalarında bu xassələrin mövcudluğu kifayət edir. Axı substansial *ego* ideyasının özü həmişə birlikdə üzə çıxan xassələr assosiasiyası əsasında meydana çıxır. Bizdə olan hər şey bu assosiasiyalardır.

Hyumun empirik epistemologiyasının bu şərhinə dayanaraq, onun səbəbiyyət anlayışının tənqidini təfəsilatları ilə nəzərdən keçirək.

Çoxları əmindirlər ki, bilyard kürələrinin mexaniki toqquşmalarının çoxsaylı müşahidələri əsasında biz kürələrin daha sonralar necə hərəkət edəcəyini bilə bilərik. Belə ki, biz səbəb əlaqəsi qanunlarını müəyyənləşdirə bilərik, məsələn, müəyyən sürətə və kütləyə malik olan A kürəsi başqa bir sürətə və kütləyə malik olan B kürəsi ilə toqquşduğu zaman bilyard stolunun üzərində nə baş verə bilər. Səbəbin və nəticənin əlaqəsinin qanunları bizə deyir ki, əgər

müəyyən səbəb baş veribsə, müəyyən bir nəticə də zəruri olaraq baş verəcəkdir.

Hyum bunu və buna oxşar nöqteyi-nəzərləri analiz edir və idrakin empirik nəzəriyyəindən çıxış edərək soruşur: belə səbəbiyyət qanunlarını biz əslində bilə bilərikmi?

Hyum belə hesab edir ki, səbəblərdən danışdıqda, biz aşağıdakıları nəzərdə tuturuq: 1) nəşə nəyinsə arxasınca gəlir; 2) iki hadisə arasında kontakt baş verir; 3) bu kontakt nəticəsində baş verən mütləq baş verməlidir.

Başqa sözlərlə, Hyuma görə, səbəb (səbəbiyyət) anlayışı aşağıdakı xüsusiyyətlərlə xarakterizə edilir: 1) ardıcılıq; 2) kontakt və 3) zərurət.

Lakin biz bunu necə bilirik? Bu anlayışı nə törədir? Axı empirik epistemologiyaya görə, bilik yalnız təcrübəyə əsaslanandır.

Biz hadisələrin ardıcılığını görə bilərik, bu da o deməkdir ki, ardıcılıq ideyası bilikdir, belə ki, o, təcrübəyə əsaslanır.

Biz həmçinin, kontaktı (məsələn, A və B kürələrinin toqquşmasını) da görə bilərik. Biz burada da, təcrübəyə əsaslanmış biliyə maliklik.

Bundan da daha çox deyilsə, biz görə bilərik ki, biz uyğun hadisələrin müşahidəsinə yeni cəhdlər göstərdikdə ardıcılıq və kontakt yenidən və yenidən təzələnir. Beləliklə, biz daimi təkrar haqqında biliyə maliklik.

Sxem çəkilməlidir (b.k.s. 382)

Zaman anları	t-1	t-2	t-3
	A və B kürələri eyni kütləyə malikdirlər. B kürəsi sükunətdədir, A kürəsi isə üfüqi səth üzərində v sürəti ilə hərəkət edir.	A kürəsi B kürəsi ilə toqquşur.	A kürəsi sükunətdədir. B kürəsi t-1 anında təxminən v sürəti ilə A kürəsinin hərəkət etdiyi eyni istiqamətdə hərəkət edir.

İndiyə qədər hər şey yerindədir. Ancaq biz haradan bilirik ki, baş verən hadisə (bir kürə digəri ilə toqquşur) zəruri olaraq baş verir? Hansı təcrübə bizə deyir ki, baş verənlər zəruridir? Biz zərurəti görə bilərikmi? Biz zərurəti necə görə bilərik? Işıq parıltısı kimimi? Yəqin ki, yox. Biz zərurəti eşidə bilərikmi? Məsələn, kar uğultu kimi? Əlbəttə, yox. Zərurət həm də o deyil ki, biz ona əlimizlə toxuna bilək və ya iyləyək və ya bizim sadə hissi impressiyalar ala biləcəyimiz başqa bir şey deyil. Belə çıxır ki, biz zərurət haqqında ümumiyyətlə, biliyə malik ola bilmərik.

Bu müddəanın əleyhinə aşağıdakı etirazı irəli sürmək olar: Hətta, əgər biz səbəbin və nəticənin zəruri əlaqəsi haqqında sadə hissi impressiyalara əsaslanmış biliyə malik ola bilmiriksə, onda biz bu biliyi buna baxmayaraq induktiv yolla ala bilərik. Hər dəfə, yastı səthdə bir kürə sükunətdə olan başqa bir kürə ilə (həmin kütləli) toqquşduqda, onda nəticədə hərəkət edən kürə həmişə tərpənməz halda qalacaq, sükunətdə olan kürə isə həmişə təxminən birinci kürənin sürəti ilə hərəkət etməyə başlayacaq. Biz bu təcrübəni dəfələrlə təkrarlaya bilərik və bu cür səbəb əlaqəsini müşahidə edə bilərik. Beləliklə, biz induktiv nəticəyə²²⁰ o mənada gələ bilərik ki, bu əlaqə özünə həmişə yer alacaqdır. O, gərək həmişə belə olsun. Başqa cür desək, bu səbəb əlaqəsi zəruridir. Beləliklə, biz bilirik ki, gələcəkdə belə toqquşmaların elə həmin nəticələri olacaq.

Hyumun cavabı sadədir. Biz yalnız bizim təcrübəmizdə olan şey haqqında bilirik. Ancaq biz keçmiş və indiki zamandakı bütün situasiyalar haqqında təcrübəyə sahib deyilik, həm də bizdə gələcək situasiyalar haqqında da təcrübə yoxdur. Beləliklə, biz deyə bilmərik ki, gələcəkdə nəyin baş verəcəyini bilirik.

Özümüzə aydınlaşdırmaq lazımdır, Hyum nəyi deyir və nəyi demir. Hyum təsdiq etmir ki, səbəb və nəticə arasında zəruri əlaqə mövcud deyildir. O, deyir ki, biz belə mümkün zərurət haqqında heç nə bilə bilmərik. Başqa sözlə, Hyumun tezi ontoloji deyil, epistemolojidir. Bundan da daha çox deyilsə, Hyum demir ki, biz kürələrin gələcək zamanda özlərini indi apardıqları kimi aparacaqlarına güvənə bilmərik. O, yalnız deyir ki, biz bunu bilə bilmərik («bilmək» sözü burada Hyum mənasındadır). obrazlı deyilsə, Hyum Eyfel qülləsindən belə bir ümüdlə tullanmağı ağıllı hesab etmir ki, bir zaman qüllədən tullanılan əşyalarla baş verdiyi

²²⁰ *İnduksiya haqqında. Baxın: fəsil 7.*

kimi biz də aşağı yer səthinə, Senanın qarşı tərəfdəki sahilinə müvəffəqiyyətlə və artan sürətlə enərik! («Axı, biz bilmirik ki, gələcəkdə parça-parça olacağıqmi, öləcəyikmi»).

Hyum epistemoloji mövqedə dayanır: biliyin müxtəlif növlərini bir-birindən ayırd etmək lazımdır.

a) Bilavasitə təcrübə. Biz bizim öncə malik olduğumuz və ya indi malik olduğumuz bilavasitə təcrübə haqqında biliyə sahibik. Lakin belə ayrıca təcrübə bizə demir ki, səbəbiyyət qarşılıqlı əlaqəsi özünə yer almalıdır. Beləliklə, təcrübənin bu növünün gələcəyə aidiyyəti yoxdur.

b) İnduksiya. Əgər ayrı-ayrı bilavasitə təcrübələrin sonlu sayından çıxış etsək, biz təsdiq edirik ki, gələcəkdə nəşə baş verməlidir, onda biz həqiqətdə bildiyimizdən çox danışa bilərik. Lakin bu o demək deyildir ki, biz baş verənləri nəzərə və hesaba alıb səhv edirik!

Hyuma məntiqi və təcrübi bilik arasında ciddi fərq aparmaq lazımdır. Əgər biz deyirik ki, « $A > B$ və $B > C$, onda $A > C$ », belə olduğu halda biz tam əminliklə bilirik ki, belə olmalıdır. Əgər biz verilən müqəddəm şərtlərdən çıxış ediriksə və yekunun sadə qaydalarından istifadə ediriksə, onda « $A > S$ » olması məntiqi olaraq zəruridir. Məntiqi bilik 100% müəyyəndir. Ancaq bu, təcrübi bilik üçün deyildir. Prinsipcə, təsəvvür etmək olar ki, A və B kürələrinin toqquşması (elə həmin başlanğıc şərtlərlə) gələcəkdə indikindən fərqli nəticələrə apara bilər (məsələn, B kürəsi bilyard stolu boyunca diyirlənməkdənsə yuxarı tullanır)²²¹. Həmçinin təsəvvür etmək olar ki, kürələr gələcəkdə özlərini indikindən fərqli bir tərzdə aparacaqlar və ya yeni təcrübələr köhnələrin səhv olduğunu göstərəcəkdir.

Beləliklə, məntiqi bilik 100% müəyyəndir, lakin o, bizə dünya haqqında (məsələn, iki kürənin gələcəkdə toqquşması haqqında) heç nə demir. Təcrübi bilik isə bizə dünya haqqında nəşə deyir, lakin o, 100% müəyyən deyil.

Nəticələr çıxaraq. Hyuma görə, biliyin (idrakin) yalnız iki forması mövcuddur: 1) dünyaya deyil, anlayışlar arasındakı qarşılıqlı əlaqələrə aid olan məntiqi bilik və 2) sadə hissi – daxili və xarici -

²²¹ Təsəvvür edək ki, iki A və B kürələri bərk cisimlərdir. Bu, o deməkdir ki, onlar başqa bərk cisimlərin yerləşmə bilmədikləri müəyyən bir fəzanı tuturlar (kürələri dağıtmadan). Görünür ki, o zaman biz bir kürəni digərinə tərəf yavaşca itələsək toqquşmanın baş verməsi haqqında biliyi qeydə ala bilərik. Ən azı biz bunu o mənada bilirik ki, baş verməyəcək hadisələr barəsində məlumatlandırılmışıq. Məsələn, bizim itələdiyimiz kürə, sükunətdə olan kürənin içərisindən kölgələr bir-birinin içərisindən keçdiyi kimi keçməyəcəkdir.

impressiyalara əsaslanan təcrübi bilik. Hyuma görə, səbəbiyyət anlayışı aşağıdakı komponentlərdən ibarətdir:

1. ardıcılıq
2. kontaktın təkrarı
3. zərurət

Əgər bu səbəbiyyət anlayışı dünya haqqında bilik təqdim etməlidirsə, onda bütün bu komponentlər təcrübədən çıxmalıdır. Lakin burada üçüncü komponent – zərurət yer almamışdır. Zərurət ideyası nə sadə hissi impressiyalardan alınmışdır, nə də induktiv nəticə ilə yarana bilər (yəni, gələcək hadisələrin keçmişdə müşahidə olunan hadisələrə oxşaya bilməsi gümanı bizə həqiqi bilik vermir).

Hyum tərəfindən qoyulan növbəti sual ondan ibarətdir ki, əgər səbəbiyyət anlayışı biliyi ehtiva etməyən komponenti özündə saxlayırsa, onda biz ona sahib ola bilərikmi (empirik epistemologiya mənasında)? Onun cavabı qismən psixoloji xarakter daşıyır. Hadisə yenidən və yenidən eyni tərzdə baş verirsə, onda bizdə gələcəkdə də bu cür proseslərin baş vermə gözləntisi formalaşır. Məhz bizim daxilimizdəki gözlənti səbəbiyyət qarşılıqlı əlaqələrinin zəruriliyi ideyasını törədir²²².

Beləliklə, Hyumun epistemologiyası belə bir ideyaya qarşı durur ki, təcrübi elmlər bizə ümumi qanunlar şəklində elə bir mütləq və müəyyən (100% etibarlı) bilik verir ki, o, keçmişdə olduğu kimi gələcəkdə də fəaliyyət göstərməlidir. Hyuma görə, heç bir zəka (heç bir rəşadət və intuisiya) bizə təbiətin zəruri və dəyişməz prinsiplərinə yol tapmağımıza təminat vermir. Bu, ümumi əxlaqi normalara aparan yola münasibətdə də doğrudur.

Buradan belə bir nəticə çıxır ki, səbəbiyyət qarşılıqlı əlaqələri haqqında bizim biliyimiz təcrübəyə (hissi qavrayışa) əsaslanır. Lakin bu idrakin qaynağı əsasında biz bilə bilmərik ki, səbəbiyyət əlaqələri zərurətə malikdir, belə ki, biz onu hissi olaraq qavramırıq. Biz həm də bilə bilmərik ki, (müəyyən olaraq bilə bilmərik ki,) bizim tərəfimizdən keçmişdə müşahidə olunan hadisələr gələcəkdə yer alacaqdır.

Bununla belə, Hyum səbəb və əsaslanma anlayışının yalnız tənqidi-empirik analizi ilə kifayətlənmir. “Bizdə hadisələrin zəruri olaraq baş verməsi ideyasına gətirib çıxaran gözləntilər mövcuddur” təsəvvürlərinə dayanaraq, Hyum özünün təbii inam (natural belief)

²²² Hyum deyir ki, «bizim zərurət və səbəbiyyət ideyamız» yalnız təbiət hadisələrində nəzərə çarpan vahid obraz əsasında törəyir, burada münasib obyektlər bir-birləri ilə həmişə birləşirlər, bizim aqlımız isə belə bir vərdişlə oyanır ki, onlardan biri meydana çıxarkən digəri haqqında nəticə çıxaraq. İnsan idraki haqqında tədqiqat.

adlandırdığının əhəmiyyətini vurğulayır. Hyuma görə, təbii inam sayəsində biz ətrafımızdakı dünyanı və hadisələri elə nizamlayırıq ki, yetərinə yaxşı həyat yaşaya bilək. Bu mümkündür, baxmayaraq ki, zəka və bizim ciddi mənada bildiyimiz, bizə əvvəlki filosofların güman etdikləri kimi, çox fayda gətirmir. Hyum adi-praktik biliyin mühümlüyünü (sağlam düşüncənin təbii inamını) həm öz idrak nəzəriyyəsində, həm də əxlaq fəlsəfəsində və siyasi nəzəriyyəsində (bu inamın adi qərəzsiz hiss və simpatiya kimi çıxış etdiyi yerdə) vurğulayır.

Qeyd etmək mühümdür ki, Hyum bir XVIII əsr filosofu olaraq, elmi tədqiqata və tərəqqiyə müsbət yanaşırdı. Baxmayaraq o, öz epistemologiyasında qəti səhii nəticələrin əldə edilmə imkanı haqqında nəzəriyyəni inkar edir, lakin təbii elmlərin tədrisi və özünükorrektə edən inkişafının mühümlüyünü qeyd edirdi (burada elmin tərəqqisinin səhvlərə düşər olan, lakin özünükorrektə edən bir formada mümkün və arzu olunan olmasını hesab edən Popperin mövqeyi ilə paralel göz qarşısındadır. Nəzər salın: fəsil 29).

Əxlaq fəlsəfəsi:
«mövcud olan» və «mövcud olmalı olan» arasındakı fərq
və «sağlam düşüncəyə» olan etibar

Təbii hüquq konsepsiyası hamıya əhəmiyyətli olan norma və ya dəyərlər ideyasına əsaslandığı halda, empirist Hyum inkar edir ki, bu konsepsiya biliyi təqdim edir: dəyərlər və normalar biliyin deyil, hissələrin ifadəsidir. Hisslər isə həqiqi və ya yalan ola bilməz.

Hyumun mövqeyini aşağıdakı kimi təqdim etmək olar. Qoy biz əxlaqsız hərəkətin – məsələn, qətlin şahidi olaq. Biz görürük ki, qatil bıçağı necə çıxarır və bu bıçaq qurbana necə batır. Biz qurbanın dəhşətli qışqırığını eşidirik. Biz bütün bunları qavrayırıq, baş verən bu hadisəyə dair bizdə təcrübə var. Biz bunu görürük və eşidirik. Biz bu barədə xəbər verəndə bizim dediyimiz həqiqi olur (Həqiqi o ölçüdə ki, biz bu ölçü daxilində şüurlü olaraq yalan danışmırıq və ya təmiz ürəklə onun sayəsində yalan olan nəyisə deyirik ki, biz öz hissələrimizdə aldanmışıq və ya onun sayəsində ki, biz özümüz də bilməyərdəkdən, məsələn, kinoda olduğu kimi saxta qətlin şahidi olmuşuq)? Bu zaman mühümdür ki, biz burada həqiqət və yalan anlayışlarından istifadə edə bilərik. Bizim danışdıqlarımız odur ki, bu, oxşar tipli əməllərə aiddir və ya aid ola bilər. Lakin Hyuma görə, biz analogi yolla qavraya bilmərik və ya bu cür fəaliyyətin qeyri-əxlaqi aspektinə dair təcrübəyə sahib ola bilmərik. Fəaliyyətin qeyri-əxlaqi aspekti yuxarıda söhbəti gedən əmələ oxşar əməlin xassəsi deyildir.

Deyənləri aydınlaşdıraraq. A və V kürelərinin toqquşduğu zaman mexaniki qanunlara uyğun olaraq onların hərəkəti ilə ifadə olunan zərurət bizim təcrübədə verilməmişdir. Zərurət burada çox ehtimal ki, bizim gözləntilərimizə əsaslanıb. Əməl hadisəsində, məsələn, qətlə də belədir: onun qeyri-əxlaqi aspekti əməlin özü ilə deyil, həm də bizim daxilimizdə olanla bağlıdır. Qeyri-əxlaqi əməl haqqında təsəvvür bizim onu qavramamıza, onun bizdə oyatdığı hissələrə əsaslanır. Biz bəzi qavranılan əmələ əxlaqi nifrət bəsləyirik, lakin o, özü nə əxlaqidir nə də qeyri-əxlaqidir. Onun qeyri-əxlaqiliyi bizim bilavasitə təcrübəmizdə verilməyib. O, bizim hissələrimizlə bağlıdır. Biz əməli və mövqeləri əxlaqi və qeyri-əxlaqi olaraq qavrayırıq və bundan çıxış edərək güman edirik ki, müəyyən əməli yerinə yetirmək zəruridir, başqalarını isə yox. Əxlaqi qiymətləndirmələrlə, normalarla və dəyərlərlə əlaqəli olan hər şey, bilavasitə qavranılan əməllərdən deyil, insan hissələrindən yaranır.

Daha bir neytral nümunə göstərək. Əgər biz «Roqarın sarımtıl saçları var» deyiriksə, onda əgər biz söhbəti gedən konkret Roqarın saçlarına baxsaq, bu müddəanın doğruluğu və ya yalan olması

müəyyən oluna bilər. Lakin əgər biz desək ki, «Roqar seminara hazırlaşmalıdır», onda biz bu müddəanın doğru mənasını müəyyənləşdirmək üçün nəyə baxmalıyıq? Bizim həqiqi mənanı tapmaq üçün baxmağa heç nə mövcud deyildir. Belə ki, empirizm təsdiq edir ki, biz nəyisə yalnız təcrübənin (yəni, bilavasitə hissi təcrübənin) vasitəçiliyi ilə bilə bilərik, onda biz sonuncu müddəanı heç vaxt təsdiq və ya təkzib edə bilmərik (yada salaq ki, Platon kimi rasionalist, yəqin, təkid edərdi ki, rasionel intuisiyanın köməyi ilə biz bəzi etik və siyasi müddəaların doğru və ya yalan olduğunu bilmək iqtidarındayıq).

Nəzərdən keçirilən iki mülahizə arasındakı fərqi sxematik olaraq aşağıdakı kimi təsvir etmək olar: Bir tərəfdən bizim nəyinsə olması barədə mülahizəmiz və ya deskriptiv mülahizəmiz var. «Roqarın sarımtıl saçları var» («Roqar sarımtıldır») mülahizəsi buna nümunədir. Deskriptiv mülahizə doğrudur və ya yalandır. Digər tərəfdən, bizim həm də olmalı olan və ya normativ barədə də mülahizəmiz var. «Roqar seminara hazırlaşmalıdır» mülahizəsi buna nümunədir. Bu mülahizələr doğru və ya yalan ola bilməzlər, belə ki, onlar reallıq və ya anlayışlar haqqında heç nə demir. Bu mülahizələr hissləri, arzuları və ya motivləri ifadə edirlər. Burada bizim əməlimizin motivi ağıl deyil, arzudur.

Hüma görə, normativ olanlar – məqsədlər, dəyərlər, normalar doğru və ya yalan ola bilməz. Cümlənin doğru və ya yalan olduğu haqqında məsələ eksperimental elmlərdə yer aldığı kimi, təcrübədən asılı olan zəkadan istifadə ilə müəyyən edilir. Lakin zəkadan təcrübəyə əsaslanan bu istifadə və ya necə dəyərlər, sadəcə zəka məqsədlərə, dəyərlərə və normalara qiymət verə bilmir. Başqa sözlə, «zəka» (göstərilən mənada) əlbəttə ki, qoyulan məqsədə hansı vasitələrin daha yaxşı tərzdə aparmasını, yəni, bizim ona nail olmaq üçün nəyi etməli olduğumuzu və nəyi etməməli olduğumuzu qiymətləndirə bilər. Prinsipcə, «zəka» deyir ki, bizim məqsədimiz nail oluna bilər yoxsa yox²²³. Əlbəttə, bir çox hallarda «zəka» bizə həm də işarə edə bilər ki, biz daxilən ziddiyyətli olan məqsədləri də izləyirik. Lakin təcrübəyə əsaslanmış zəkadan istifadə bizə bizim hansı əsas məqsədlərə və dəyərlərə səy etməli olduğumuzu deyə bilməz, belə ki, oxşar normativ məsələlər onların sərhədi xaricində yerləşir. Bu normativ məsələlər nə həqiqi, nə də yalan ola bilər. Son nəticədə,

²²³ Burada «zəka» sözünün çoxmənalılığını qeyd edək: Hüma «zəkanın» rasionalistik anlayışını tənqid edir və eyni zamanda zəka haqqında başqa mənada – mühakimə bacarığının istifadəsi təcrübəsinə əsaslanmış mənada danışıq.

normalar və dəyərlər zəkaya deyil, hisslərə (impulslara) əsaslanır. Hyum, məsələn, «əgər mən bir barmağımın cızılmaması üçün bütün dünyanın dağılmasını üstün tutaramsa, onda zəka ilə heç bir vəchlə ziddiyyətə girmərəm» deyəndə məhz «zəkanın» və hissin bu deskriptiv və normativ fərqlərini nəzərdə tuturdu.

Bunula belə, Hyum hesab etmir ki, bir halda ki, əsas məqsədlər və dəyərlər hisslərə əsaslanır, onda hər şey «subyektiv və nisbidir». O, həmçinin, emosiyaların normativliyinə və bundan çıxan relyativist və skeptik nəticələrə əsaslanan bəzi sofistlərdən fərqli bir mövqeni tutur. Onlar belə hesab edirlər ki, əgər hisslər insandan insana dəyişilsə, onda onlar normativ və universal ola bilməz. Hyum əksinə olaraq, emosiyalara əsaslanmasına baxmayaraq, normativ üçün bəzi ümumi bazisdən çıxış edir. Biz baş verənlərlə əlaqədar qərəzsiz və mənafeşiz mövqə tuta bilərik. Biz hamımız belə edərək, müəyyən bir fəaliyyətə münasibətdə elə həmin duyğuları hiss edəcəyik. Bu ümumi nifrət və ya bəyənmə hissləri normativ məsələlərdən söhbət gedəndə, həm də universal arqumentlərdir.

Deməli, əgər biz (1) qərəzsiz mövqə tutsaq və (2) hamımız müəyyən bir əmələ münasibətdə eyni duyğunu hiss etsək, onda (3) biz onu düzgün qiymətləndirməyə qadirik.

Görünür ki, burada bir neçə əlavə şərh də münasibdir.

Kant əxlaqın anlamını borc tələbi və ya imperativ kimi başlayır: «sən borclusan!». İmperativlər – komandalar, əmrlər və tələblər bir-birləri ilə məntiqi olaraq bağlı ola bilərlər (hüquq sistemində olduğu kimi). Onlar bir-birləri ilə uzlaşa və bir-birlərinə zidd ola bilərlər, yüksək prinsiplərə münasibətdə təsadüfi və ya onlara uyğun ola bilərlər. Bu mənada imperativlər rasionallıq və irrasional ola bilərlər.

Hyum isə əksinə hisslərdən başlayır. Bu statusda, hisslər rasionallıq və ya irrasional deyildir. Lakin hisslər əlbəttə, həm də yersiz və ağılsız ola bilərlər, biz vəziyyəti düzgün qiymətləndirməyəndə və ya başqasına emosional reaksiya verəndə olduğu kimi. Məsələn, biz saxta qətlə qəzəblə reaksiya veririk, çünki biz anlamadıq ki, biz real hadisəyə deyil, kino səhnəsinə həyəcan keçiririk. Bu həm də o vaxt da olur ki, biz psixi olaraq sağlam deyilik və başqa insanların böyük dərd hesab etdikləri şeyə təbəssümlə və gülümlə reaksiya veririk. Birinci halda biz reallığı düzgün başa düşmədik. İkincidə biz hadisəyə normal və sağlam reaksiya vermək iqtidarında deyilik. Birinci və ikinci halda bizim hisslərimiz yersiz və ağılsızdır.

Hyum güman edir ki, biz yalnız əmələ deyil, həm də hərəkət edən insanın mövqeyinə (yönümünə) emosional reaksiya veririk. İnsanın bəzi situasiyalarda özünü necə aparmasını müşahidə edərkən,

biz yeni situasiyalarda ondan oxşar bir davranış gözləyirik. Məhz belə bir qaydada başqa insanların əxlaqi dəyərlərini formalaşdırırıq²²⁴. Bu yolla biz müxtəlif insanların hansı əxlaqi xüsusiyyətlərə malik olması gözləntisini formalaşdırırıq. Beləliklə, Hyum onu diqqət mərkəzinə gətirdi ki, biz yalnız əməllərə deyil, həmçinin insanlara və onların xüsusiyyətlərinə də əxlaqi qiymət verə bilərik.

Hyum təbii simpatiya və antipatiya anlayışının istifadəsi ilə məhdudlaşmır. O, həmçinin reaksiya vermənin mədəni üsulu adlandırılıla biləndən də istifadə edir. Biz yaşa dolduqca bu üsulu bizim lokal əhatəmizdə mövcud olan ənənələrin və razılaşmaların vasitəsi ilə mənimsəyirik. Ədalət və düzgünlük kimi fəzilətlər belə yolla irsən keçən tarixi adət və ənənələrlə bağlıdır. Onlar bizim «sosiallaşdıgımız» çərçivə daxilində mənimsənilən fəzilətlərdir və onlardan çıxış edərək, biz ətrafımızda baş verənlərə emosional reaksiya veririk. Bu fəzilətlər bizim əvvəlcə düşündüyümüz, sonra isə başqaları ilə razılaşaraq riayət etmək üçün qəbul etdiklərimiz deyildir.

Xoşagələm və xoşagəlməz hisslər mövcuddur. Hyuma görə, xoş hisslər bizə faydalı olanlarla, bizə əməl etməyə və yaşamağa kömək edən şeylərlə bağlıdır. Göründüyü kimi, Hyumun əxlaq fəlsəfəsində müəyyən utilitarist komponent də vardır (Bentam və Millə müqayisə edin: fəsil 17). İctimai asayiş əgər ümumi rifahı təmin etsə, yaşayışı və firavanlığı qorusa, fəzilətli və ədalətli olar.

Hyum həm təbii emosiyaların, həm də bizim emosional reaksiya vermə üslubumuzu müəyyənləşdirən mənimsənilmiş vərdişlərin əhəmiyyətini vurğulayır. Börkə görə, Hyum əxlaqın ictimai müqavilə nəzəriyyələrində, məsələn, Hobbsda və Lokkda təqdim olunmuş daha realistik izahına tənqidi yanaşır. Hyuma görə, reaksiya vermənin adətləri, təbii inamı və qazanılmış üsulları müqavilələrdən və razılaşmalardan daha üstün dərəcədə fundamentaldir. Qanunlar, ictimai institutlar və hökumət cəmiyyətdə yaşayan insanlar üçün faydalıdır. Onların qanuniliyi emosional loyallığa əsaslanır, bu emosional loyallıq isə bizim tərəfimizdən mənimsənilən adətlərin bizim üçün faydalı olan kimi qavramağımızın xüsusi ifadəsidir.

Deskriptiv və normativ mülahizələr arasındakı fərq onu müəyyən edir ki, biz normativ mülahizələri yalnız deskriptiv müqəddimələrdən nəticə olaraq çıxara bilmərik. Beləliklə, əqli nəticə məntiqi olaraq səhvdir: «Baş nazirin planı milli gəliri 1/2 %-ə qədər

²²⁴ Hyumun öz epistemologiyasında ayrı-ayrı hadisələrin müşahidəsindən zəruri səbəb əlaqələrinin mövcud gözləntisinə keçidi necə başa düşməsini müqayisə edin.

çoxaldır. Beləliklə, bu plan bəyənilməlidir». Əgər müqəddimədə normativ mülahizələr iştirak etməzsə, biz deyə bilərik ki, «beləliklə, olmalıdır». Buna görə də, əqli nəticə, məsələn, belə bir şəkli malik olmalıdır.

a) «Baş nazirin planı milli gəliri 1/2%-ə qədər artırmalıdır».

b) «Milli gəliri artıran planlar bəyənilməlidir».

v) «Beləliklə, baş nazirin planı bəyənilməlidir».

Əgər biz öz rəyimizi müdafiə etməliyiksə, onda müxtəlif nəticələrin təsdiq və təkzib üsullarının bu cür analizi çox mühüm olur.

Təsdiq etmə üsulları haqqında və müvafiq olaraq, mülahizə növləri haqqında bilik, özünə münasibətdə yalnız nəzəri maraq yaratmur. Göstərilən nümunədə əqli nəticənin müqəddimələrində normativ mülahizə gizlənilir.

Bizim dövrdə tez-tez müxtəlif ekspert qruplarının deskriptiv mülahizələrin (a növü) nə dərəcədə həqiqi və ya yalan olmasını qərar verməyə hüququ var. Bu situasiyada müqəddimələrdə (məhz b) normativ komponentin gizlədilməsi insanların normativ məsələlərə dair demokratik yolla qərar qəbul etməsi hüququndan məhrum olmasına bərabər tutulur. Bu zaman demokratiyanın ekspert hakimiyyəti ilə əvəzlənməsi baş verir.

Beləliklə, «mövcud olan» və «mövcud olmalı olan», həlledici söz ekspertlərə aid olan faktlar və həlledici söz hamıya aid olan məqsədlər və dəyərlər arasındakı fərq demokratiyanın müdafiəsi üçün mühümdür²²⁵.

Şübhəsiz bu fərq əsaslıdır. Əgər məndə mənə tanış olmayan maye dolu şüşə olsa, onda mən onun tərkibinin su, likör və ya turşu olmasını müəyyən etmək üçün alimə müraciət edəram. Əgər mən onun içərisindəkini içsəm, onda susuzluğumu yatıra, sərxoş ola və ya ölə bilərəm. Yox, əgər mən soruşsam ki, mən bunun içərisindəkini içməliyəmmi, onda alim bir alim olaraq mənə cavab verə bilməyəcək. Cavab mənim nəyə nail olmaq istəyimdən və nəyə mən nail olmaq istəməli olduğumdan asılıdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, faktlar və dəyərlər arasındakı fərq dəfədiməz deyildir. Çünki dəyərlər haqqında məsələlər yarandıqdan əvvəl mövcud olan əsas anlayışlar çoxluğu («özünəməxsus prizma») mövcuddur ki, o da, faktları müxtəlif şəkildə strukturlaşdırır²²⁶.

Siyasi nəzəriyyədə əxlaqi fəlsəfədə olduğu kimi, Hyum əsas insani meyllərə və hisslərə özü başa düşdüyü kimi müraciət edir. Bütün insanlar özlərini başqasının yerinə qoymaq, başqa insani

²²⁵ Baxın: fəsil 3. Platonun mövqeyi barədə.

²²⁶ Baxın: fəsil 20. Hegelin mövqeyi barədə.

məxluqlara simpatiya ilə yanaşma qabiliyyətinə malikdirlər. Başqasının dərdinə şərik olmaq, empatiya nizamlanmış cəmiyyətin və birliyin əsasıdır. Buna görə də, cəmiyyət müqaviləyə deyil, əsas konvensiyaya (razılaşmaya) və ya daha dəqiq, səsvermə ilə bəyənilən konvensiyaya deyil, ümumi hisslərin və maraqların bilavasitə olaraq birgə yaşanmasına əsaslanır. Qaydalar, normalar və qanunlar – və ya daha səthi mənada, konvensiyalar – birliyin, ümumiliyin əsas yaradan bu hissindən doğur.

Hyum stabilliyin, nizamın və avtoritetin mühümlüyünü elə güclü vurğulayır ki, hətta onun siyasi nəzəriyyəsi konservativ çalar əldə edir. O, «sağlam təfəkkür» (common-sense) əsaslanmış, yekun nəticədə insan mərhəmətinə əsaslanan və tarixən keçən ictimai asayiş əsasında azadlığa və reformalara meyilli olan ingilis liberal konservatizminin təsviri olur.

Mühümdür ki, Hyum etikada və siyasətdə hisslərə, vərdişlərə və razılaşmalara o yeri verir ki, onu zəkanın əlindən almışdı. Bu vəziyyətə Kant özünün zəkanın Hyum tənqidinə yönəlmiş *Tənqid*ində diqqət yetirir. Eyni zamanda, romantizm və Maarifçiliyə qarşı konservativ reaksiya da Hyumun bu fikrini bölüşür. Siyasətdə və etikada razılaşma, vərdişlər və hisslər soyuq zəkadan daha mühümdür. Hisslər və ənənələr zəka qarşısında (Börk) daha üstündür. Hyumun «konvensiyalar stabilliyi və nizamı saxlayanda yaxşıdır» fikri, utilitarizmin konservativ versiyasını xatırladır: konvensiyalar yaxşıdır, çünki faydalıdır.

İdrak nəzəriyyəsində, dəyərlər nəzəriyyəsində olduğu kimi, Hyum adi praktik biliyə, sağlam təfəkkürə və hamı tərəfindən qəbul edilmiş reaksiyalara və pozisiyalara müraciət edir. Bu bazis qüsursuz deyil, lakin Hyuma görə, bu, bizdə olandır və kifayətdir.

ON ALTINCI FƏSİL

MAARİFÇİLİK ZƏKA VƏ TƏRƏQQİ

Elm və modernləşmə

XVII əsrin ikinci yarısında İngiltərə Avropa siyasi diskusiyalarına güclü təsir göstərdi. Amma konstitusiyalı monarxiyanın yaradılmasından sonra nəzəri mübahisələr bir qədər sakitləşdi. İntellektual enerji isə daxili islahatların keçirilməsinə və imperiyanın yaradılmasına yönələn praktik siyasi fəaliyyətə çevrildi.

XVIII yüzilliyin birinci yarısında siyasi debatların mərkəzi Fransa oldu. Buna görə də bu dövrün siyasi nəzəriyyəsi əhəmiyyətli dərəcədə fransız filosoflarının-maarifçilərinin övladı sayıla bilər.

1643-cü ildən 1715-ci ilədək hökmranlıq etmiş XIV Lüdovikin dövründə Fransada mütləq monarxiya ən yüksək həddinə çatmışdır. Milli məclis buraxılmış, zadəganlar əsasən dövlət qulluqçularına və kral əyanlarına çevrilmiş, dövlətin idarə edilməsi isə mərkəzləşdirilmiş forma almışdı. Lakin, XIV Lüdovikin hakimiyyəti öz arxasınca ideoloji qarşıdurma gətirən siyasi böhranla başa çatdı. Fransanın siyasi fikri kral hakimiyyətinin bacarıqsızlığından doğan ümumxalq narazılığını ifadə edirdi. İnsanlar mütləqiyyəti həmçinin ticarət işinin təşkilində effektivliyin və rasionallığın kifayət qədər olmadığı üçün tənqid edirdilər. Lakin tənqidçilər idarəetmənin digər formasını axtarmırdılar, yalnız daha çox maariflənmiş və daha çox effektiv olan mütləq monarxiyaya can atırdılar. Mütləq monarxiya qurulana qədər mövcud olan və «tənqiddə dayaq verə bilən» həyat qabiliyyətli nümayəndəli təsisatlar artıq yox olmuşdu. Buna görə də fransız mütləqiyyətini ingilis parlamentinə bənzər nümayəndəli təsisatlarının köməyi ilə daha effektiv və daha mötədil etmək mümkün deyildi. Bu dəyişikliklər kral hakimiyyətinə qarşı 1789-cu il Fransa inqilabı adlanan üsyan formasını aldı. Amma Fransada nəinki oxşar siyasi təsisatlar yox idi, hətta nəzəri siyasi ənənə belə inkişaf etməmişdi. Bu səbəbdən də XVIII əsrin əvvəllərində fransızlar əsasən ingilis ideyalarına arxalanırdılar. Lokk və Nyuton yeni liberalizmin və yeni elmin yaradıcıları olaraq ideal kimi çıxış edirdilər. Maarifçilik dövrünün təhsilli fransızları ingilis idarəçilik formasına nümunə kimi baxırdılar. Onlar ingilispərəst idilər, İngiltərənin dostları idilər. Volter 1720-ci illərdə, Monteskyö isə 1730-cu illərdə İngiltərəyə səfər etmişdilər. Beləliklə, XVIII əsrin Maarifçilik dövrü sosial dəyişikliklərlə və elmi tərəqqi ilə bağlı idi. İngiltərədə kral

cəmiyyətinə oxşar ilk elmi cəmiyyətlər artıq XVIII yüzilliyin ortalarında meydana gəlmişdi. Eyni zamanda onlarla birgə elmi və ümumtəhsil jurnalları, həmçinin müasir biliklərin bütün aspektlərini əhatə edən məlumatlar toplusu yaradıldı. (Fransız ensiklopediyası ilə müqayisə edin). XVIII yüzillikdə universitet həyatında uyğun modernləşmə baş verdi. Bu əsrin sonlarına doğru isə alman universitetləri ön mövqelərə çıxdı. Beləliklə, Kant universitet professoruna çevrilən ilk dahi filosoflardan biri oldu. Hər şeydən əlavə, universitetlərin yaranması və inkişafı humanitar fənlərin daha dəqiq bir şəkildə ayrılmasına gətirib çıxardı. (nəzər salın: fəsil 19).

Yeni intellektual dövrün yaranması bu əsrin sonuna təsadüf edir. Onun bütün artan intensivliyi boyunca nəinki ticarət və idarəetmə sahələrində, həmçinin də ideyalar və düşüncə tərzləri sahələrində də cəmiyyətin sientizasiyası baş verirdi. Bəzi kənarçıxmalara və ziddiyyətlərə baxmayaraq, Maarifçilik proqramı bu və ya digər dərəcədə uğurla həyata keçirdi.

XVIII əsrdə Fransada siyasi debatlar şəhər burjuaziyasının ədəbi salonlarında (the urban citizenry) aparılırdı. Burada siyasət, fəlsəfə və balletristika bir-birinə asanlıqla təsir göstərirdi, həmçinin fransız mədəniyyətinə xas olan zərif və populyar üslub da burada yarandı²²⁷.

Mümkündür ki, bu debatlar çoxlu yenilik və orijinallıq gətirmədi və əsasən köhnə ideyaları yeni kontekstə yerləşdirdi. Lakin belə köçürmələr zamanı köhnə ideyalar bir çox hallarda öz köhnə məzmunundan fərqlənən məzmun əldə edir. Burada da belə oldu. Fransaya köçürülmə zamanı ingilis qaydalarına münasibətdə kifayət qədər konservativ olan ingilis düşüncəsi mütləqiyyət dövrü fransız cəmiyyətinə münasibətdə tənqidi mövqedə idi.

Məsələn, İngiltərədə sərt və sosial cəhətdən konservativ olan təbii hüquq ideyası mövcud idi, bu təbii hüquq kraldan da üstün tutulur və şəxsiyyətə müəyyən ayrılmaz hüquqlar verirdi. Lakin Fransada bu, mütləqiyyət rejiminə münasibətdə tənqidi rol oynadı.

Əgər İngiltərədə insan hüquqları mövcud olduqları üçün onlar haqqında danışmaq müəyyən məna kəsb edirdisə, Fransada təbii hüquq ideyası mücərrəd, spekulyativ və reallıqla bağlı olmayan xarakter daşıyırdı. Çünki fransızlar Lokkun insan hüquqları haqqında təlimini ingilislərin siyasi təcrübələri olmadan qəbul etmişdilər.

²²⁷ *Fransada ikinci dünya müharibəsindən sonra mövcud olan intellektual atmosfer siyasətin, fəlsəfənin və ədəbiyyatın özünəməxsus mənəvi sintezi ilə (Sartr, Kamyu və başqaları) XVIII əsrə və müəyyən dərəcədə də klassik latın ritorikasına gedib çıxır.*

Fransada insan hüquqları haqqında təsəvvür eyni zamanda radikal idi, mütləq monarxiyanın əleyhinə yönəlmişdi və spekulativ idi, konkret siyasi məzmunu malik deyildi. Bu təsəvvürün fransız versiyası tez-tez daha kəskin və tənqidi olurdu və bir qədər göylərdən yerə enmiş konservatizm ilə islahatlara meyilli qarışığından ibarət olan orijinala («sağlam düşüncə» həddinə) xas keyfiyyətlərlə səciyyələnirdi.

İnsan hüquqları ideyasının kəskinliyi Fransadakı sinfi müxtəlifliyin kəskin olması ilə də izah olunurdu. Ruhanilər təbəqəsi torpaq mülkiyyətinin beşdə bir hissəsinə və xüsusi səlahiyyətlərə malik idi. Zadəganlar da keçmişlə müqayisədə kifayət qədər az siyasi hakimiyyətə malik olmalarına baxmayaraq, xüsusi mövqə tuturdular. Eyni zamanda, Fransada burjuaziya İngiltərəyə nisbətən daha ağıllı, daha hiyləgər idi.

İri fransız tacirləri başa düşürdülər ki, öz sanballarına görə digər təbəqələrdən daha əhəmiyyətliyədirlər. Çünki zadəganlar və ruhanilər imtiyazlara əsaslanan parazit həyat tərzini sürür, kral hakimiyyəti isə qeyri-səmərəli idi.

Mütləqiyyətin aparıcı tənqidçiləri burjuaziyanın bu yüksək təbəqəsindən çıxmışdılar. Bu zaman mütləq monarxiyaya və zadəganların ənənəvi imtiyazlarına qarşı mübarizədə ideoloji silah kimi onlar insan hüquqları və liberalizm haqqındakı təsəvvürlərdən (Lokk) istifadə edirdilər. Bundan başqa, din və ruhaniliyə qarşı mübarizədə onlar təbiətşünaslığa (Nyuton) müraciət edirdilər. Məhz bu tənqidçilər zəkani dinə qarşı qoyan və onun köməyi ilə imtiyazlara və nadanlığa qarşı mübarizədə ümumi səadət və tərəqqi üçün şərait yaratmağa çalışan filosof-maarifçilər kimi məşhurlaşdılar.

Maarifçilik dövrü inkişaf etməkdə olan burjuaziya tərəfindən daşınan tərəqqiyə nikbin inam ilə xarakterizə olunurdu. Bu mühitdə zəkaya və insana inam yenidən oyanır, həmçinin zəkanın İncilin yerini tutduğu dünyəviləşdirilmiş «Məsihi» ənənə meydana gəlir. Bu ənənəyə uyğun olaraq, insan zəkının köməyi ilə gerçəkliyin daha dərin mahiyyətini kəşf edir və maddi tərəqqi üçün şərait yaradır. İnsanlar addımba-addım müstəqilləşirdilər. Onlar tədricən yalançı avtoritetlərə və ilahiyatçı himayəyə istinad etmədən özlərinin qeydinə qalmağa başlayırlar. İnsan dərrakəsi azad olur, belə ki, o, dərk edir ki, özünü idarə edə bilər və Bibliya vəhyindən və ənənələrindən asılı olmaya bilər. Ateizm dəbə minir.

Lakin fransız filosof-maarifçilərinin düşüncüləri və elan etdikləri tərəqqini reallaşdırmaq asan və sadə olmadı. Düzdür, onlar zəkının (elmin) müəyyən tərəqqiyə gətirib çıxaracağını təsdiq etdikdə, əhəmiyyətli dərəcədə haqlı idilər. Lakin onların zəka konsepsiyası

həddən ziyadə çoxmənalı idi. Bu, məntiqi, empirik və fəlsəfi biliklərdən çıxış edirdi, həm təsviri, həm də normativ aspektlərə malik idi və bu zaman tərəqqinin reallaşmasının siyasi mürəkkəbliyini nəzərə almırdı.

Birinci yanaşmada Maarifçilik fəlsəfəsinin əsas müddəaları aşağıdakılardan ibarət idi²²⁸:

Öz təbiətinə görə, bütün insanlar xeyirxahdırlar. Onların həyat məqsədi axirət dünyasındakı xoşbəxtlik deyil, bu dünyadakı xoş güzəran idi. Bu məqsədə insanların özləri, elmin köməyi ilə («bilik - gücdür») çata bilərdilər. Bu zaman əsas maneələr nadanlıq, mövhumat və dözümsüzlük idi. Onları aradan qaldırmaq üçün maariflənmə lazımdır (inqilab yox). İnsan daha çox maarifləndikcə, avtomatik olaraq daha əxlaqlı olur. Deməli, dünya maariflənmənin köməyi ilə irəliyə gedəcək.

Daha sonra biz digər müddəaları da seçə bilərik: Zəkaya yalnız seçilmişlər, yəni imtiyazlılar deyil, hamı malikdir. Təbii hüquq fərdin haqqlarını müdafiə edir (silki imtiyazlardan və tiraniyadan).

Əxlaqi nəzəriyyənin predmeti maariflənməmiş şəxsi maraqdır: hər kəs özü üçün nemətlərin ən yaxşısını axtarır və axtarmalıdır.

Şəxsi maraqların harmoniyası haqqında sosioloji tezis ondan ibarətdir ki, hər bir kəsin öz marağı uğrunda apardığı mübarizə ümumi rifaha yardım etməlidir.

İdeal və ən effektiv olan dövlət idarəsi forması odur ki, o, eyni zamanda mülkiyyət hüququnu və şəxsiyyət azadlığını təmin edir. Ölkə daxilində bu forma milli xüsusi kapitalı müdafiə edir, kənarında isə proteksianizm və kolonizasiya siyasətini yürüdür.

İlk iki müddəə təbii hüquq fəlsəfəsinin versiyalarından birinin bir hissəsidir (nəzər salın: Lokk). Son üç müddəə liberalizm və utilitarizmə aiddir (nəzər salın: Helveti, Smit və Bentam).

Vətəndaş rifahı

Yuxarıda sadalanan müddəalar mütləq monarxların və ya zadəganların maraqlarını ifadə etmirdi. Bu müddəalar hər şeydən əvvəl şəxsi təşəbbüsü müdafiə etməyə və xüsusi mülkiyyət hüququnu təmin etməyə çalışan və getdikcə artmaqda olan burjuaziyanın maraqlarına xidmət edir. Bununla bərabər məqsəd ticarətin və sənayenin sürətlə və maneəsiz inkişaf etməsindən ibarətdir.

²²⁸ *Müqayisə edin: C. Becker. Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophy. – New Haven, 1932. P. 102.*

Biz artıq göstərdik ki, liberalizm sosial-fəlsəfi individualizm rolunda hansı yolla çıxış edə bilər (nəzər salın: fəsil 9, 12). Eyni zamanda biz təsəvvürlərdə insanın şəxsiyyət kimi dəyişməsinə də işarə etdik (məsələn, Hobbsdan Lokk vasitəsi ilə Smitə doğru).

Bundan başqa, liberalizm rasionallıq kimi o ölçüdə xarakterizə oluna bilər ki, burada fərd rasionallıq fəaliyyət göstərən şəxs və ya agent kimi başa düşülür. Fərdin fəaliyyət motivlərinin ən müxtəlif liberalist nəzəriyyəçilər tərəfindən şərh olunmasına baxmayaraq, onlar fərdi elə bir agent kimi nəzərdən keçirirlər ki, o, qarşıya qoyulan məqsədə çatmaq üçün müxtəlif vasitələr arasında ziddiyyətsiz və rasionallıq seçimi aparmağa borcludur. Bir çox hallarda belə, davranışı məqsədli rasionallıq (purposeful rationality) adlandırılır (nəzər salın: Veber, fəsil 27). Faydalı nəticələrə çatma vasitələrinin rasionallıq seçimini həyata keçirmək qabiliyyətinə olan bu inam liberalizmin, utilitarizmin və Maarifçilik fəlsəfəsinin əsasında yatır.

Bu dövrün siyasi liberalizmi əsas motiv və bazis dəyərləri kimi həzzi səadəti və faydalılığını nəzərdən keçirir. Burada utilitarizmə keçid müşahidə olunur (nəzər salın: Bentam, fəsil 17)²²⁹.

Utilitarizm həm bizim hərəkətdə olan motivlərimizin psixoloji tezisini, həm də bizim əxlaqca yaxşı və pis olan əməlimizi qiymətləndirmək kimi əxlaqi tezisi özündə cəmləşdirir. Əxlaqi tezis, bizim etdiyimizin nəticəsinin vacibliyinə diqqət yetirir. Bizim əməllərimizin nəticələri bizim üçün və ya daha böyük insan kütləsi üçün həzz və fayda gətirəcəkmi? Bu, agentin şəxsi keyfiyyətlərinə və vəziyyətlərinə, məsələn, anlam vəziyyətinə, daha dəqiq desək, motivlərinə və dünyagörüş qurumlarına aid deyildir. Beləliklə, biz nəticələr əxlaqi (konsekvensial əxlaq) (nəzər salın: Helveti və Bentam) və xeyirxah iradə əxlaqi (nəzər salın: Kant) arasında müqayisə aparırıq.

Utilitarizm (nəzər salın: Helveti və Bentam) əməlin düzgün və ya səhv olduğunu müəyyən etmək üçün obyektiv prinsip qurmağa çalışır. Utilitaristlər həzz fəlsəfəsinin əsas prinsipini belə izah edirdilər: əməl o vaxt düzgündür ki, o, maksimal insan kütləsi üçün daha çox səadət qazanmaq imkanı verir.

Utilitarizmə qarşı adi etiraz odur ki, müxtəlif dəyərlər (səadət vəziyyətləri) müqayisə olunmazdır. Belə ki, biz məsələn, yaxşı kitab

²²⁹. Deontoloji adlanan etika (həmçinin sarsılmaz siyasi hüquqlar barədə liberal hüquqi ideyalar) ilə «maya – gəlir» (cost - benefit) terminlərində ifadə olunmuş utilitar təfəkkürə analogi olaraq nəticələr etikası (konsekvensial etika) arasında debatlar nəzər salın.

oxumaqdan alınan zövqü dadlı yeməkdən alınan zövqlə necə müqayisə edə bilərik? Əslində isə, təcrübədə utilitarizm hər şeydən əvvəl, neqativ keyfiyyətləri, yəni, müxtəlif növ iztirabların və bədbəxtliklərin qarşısının alınmasını nəzərdə tutur. İnsanı zövqün alınmasından daha çox, iztirabların qarşısının alınması maraqlandırır. Həqiqətən də, güman etmək olar ki, praktikada nələrin məhrumiyət kimi qəbul etmək olar barəsində və onların müxtəlif formalarının bir-birinə nisbəti haqqında (məsələn, proteinin və ya təmiz havanın çatışmazlığı) ümumi razılaşma mövcuddur. Bu zaman yaxşı yeməyin və ya yaxşı idman növünün nə olması barədə fikir ayrılıqları mövcud ola bilər. «Neqativin» belə təcrübə üstünlüyü ölçüyə gəlməyən keyfiyyətlərə və onların konsensusuna nail olmağın qeyri-mümkünlüyünə əsaslanan utilitarizmə qarşı bəzi tənqidi arqumentləri zəiflədə bilər. Bu arqumentlərə qarşı etiraz etmək olar və demək olar ki, baxışlarda daha çox fikir ayrılığı mövcuddur, ona görə də, «desertin seçilməsi» situasiyasında dəyərlərin müqayisəsi «proteinin çatışmazlığı» situasiyasında olduğuna nisbətən daha çətindir (Popperin «Açıq cəmiyyət və onun düşmənləri» kitabındakı «neqativin» üstünlüyü nöqtəyi-nəzərinə nəzər salın, fəsil 29).

Lakin nəyə görə mən başqalarından daha əhəmiyyətli deyiləm? Və yaxud da istənilən fərdin səadəti və ağrısı eyni dərəcədəmi vacibdir? Bu suallara cavab verərkən qeyd etmək kifayətdir ki, utilitarizm siyasi ideologiya olaraq məhz eşitlikçilik (bərabərlik fəlsəfəsinə) əsaslanır, eşitlikçilik isə belə bir müddəanı mübahisəsiz hesab edir ki, heç bir kəs (fərd olaraq) digərləri ilə müqayisədə unikal və imtiyazlı mövqeyə malik deyildir.

Utilitarizmə qarşı belə bir etiraz da irəli sürmək olar. Biz heç bir zaman əvvəlcədən əməlin son nəticəsini bilmək iqtidarında deyilik. Əgər utilitarizm seçim situasiyasında obyektiv meyar verməlidirsə, onda bir əmələ başlamamışdan əvvəl bilməliyik ki, hansı alternativ daha uzunmüddətli nəticəyə gətirib çıxaracaq. Lakin biz heç də həmişə belə biliyə malik olmuruq. Buna etiraz etmək olardı ki, burada agentin yaxşı əsaslandırılmış rəyi kifayət deyildir. Belə halda, biz utilitarizmin tələb etdiyi obyektivlikdən imtina edirik. Çünki yaxşı əməlin meyarı kimi obyektiv son nəticə deyil, agentin optimal fikirləri (düşüncələri) rol oynamağa başlayır.

Ona da etiraz etmək olar ki, utilitarizm və liberalizm fərdə daha çox diqqət yetirir və institutların və ənənələrin mürəkkəb sosial qarşılıqlı təsirinə vacibliyini nəzərdən qaçırır. Həmçinin buraya onu da əlavə etmək olar ki, rəasional agentər modeli həm müasir iqtisadiyyat (Smitdən başlayaraq), həm də müasir sosiologiyanın əsaslarından biridir.

Bütövlükdə, fərdə yönəlmiş liberalizm və utilitarizm sosial elmlər öz kamilliklərinə yetişməmişdən əvvəl yaranmışdılar. Eyni zamanda bu cərəyanlar sosial elmlər daxilində mühüm ənənələrin mənbəyinə çevrilmişdir.

Liberalizm azad özünüifadə və söz azadlığını vurğulayır. Bu momentdə siyasi liberalizm və Maarifçilik fəlsəfəsi yenə bir-birinə qovuşur. Bu cür liberal dəyərlərin müdafiəsi təkcə dözümlülüyün dəyər («nemət») olması ideyasına əsaslanmır. O, xüsusilə qeyd edir ki, (məs, Con Stüart Mill) açıq və azad debatlar həm elmdə, həm də siyasətdə əsl nəaliyyətlərə çatmaq üçün başlıca şərtidir. Liberallıq rasionallıq şərtidir və həmçinin bizim şəxsi rasionallığımızın şərtidir. Bu müddəa tədqiqatçıların elmi cəmiyyətinin nə olduğu sualı üçün də vacibdir (nəzər salın: Pirs, Popper, Habermas).

Eyni zamanda, liberallıq rasionallıq şərti olaraq, ictimai rəyin formalaşması və maariflənməmiş müştərək qarşılıqlı müəyyənləşmə (codetermination) planında demokratiya üçün də mühümdür.

Monteskyö–hakimiyyətin bölünməsi və ətraf mühitin təsiri

Fransız vəkili Şarl-Lüdoviq de Sekondat, sonralar baron de la Bred i de Monteskyö (Montesquieu, 1689-1755) XVIII yüzilliyin görkəmli siyasi nəzəriyyəçilərindən biri oldu. Onun iki yaradıcı töhfəsi ən çox şöhrət qazanmışdır: azadlığın bir şərti olaraq, hakimiyyətin bölünmə prinsipi və ətraf mühitin siyasətə təsiri haqqında nəzəriyyə.

Monteskyö «*Qanunların ruhu*» (Lesprit des lois, 1748) əsərində qanunlar haqqında mühüm müddəa irəli sürür. O, müxtəlif qanunları eyni bir qanunun müxtəlif ifadə formaları olması haqqında təbii hüquq konsepsiyasını bu formaların müxtəlif tarixi və təbii şəraitlə müəyyənləşməsi barədə sosioloji tezislə əlaqələndirir. Beləliklə, Monteskyö təbii hüquq konsepsiyasının inkar edilməsi halında və konkret şəraitdə universal təbii qanunun özünü necə aparmasını izah etmədən mühakimə yürütdükdə əmələ gələn faydasız doqmatizmi nəticəsində tez-tez meydana çıxan relyativizmdən də yayınır.

Monteskyöyə görə, qanunların ruhu müxtəlif növ ətraf sosial və təbii mühitlə ona uyğun universal qanunun xüsusi ifadə formaları arasındakı əlaqəyə əsaslanır.

Təbii hüquq konsepsiyası, eləcə də, bizim adi idrakın vasitəsi ilə dərk etməyimiz universal qanun barədə tezis yeni deyildir. Lakin nişbətən yeni olan odur ki, Monteskyö konkret mühitlə qanunun ona uyğun gələn ifadə forması arasındakı əlaqənin empirik olaraq tədqiq

olunmasını təklif edir. Amma bu yanaşma da tamamilə yeni deyildir, belə ki, əvvəllər bunu Aristotel və Makiavelli təcrübədən keçirmişdilər.

Ətraf mühitlə qarşılıqlı təsirin Monteskyönün özü tərəfindən aparılan tədqiqi də tam empirik deyildir. Bu tədqiqat, məsələn, iqlimin, torpağın, ticarət növlərinin, istehsal üsullarının və ənənələrin siyasətə və qanunvericiliyə göstərdiyi təsir barədə ümumi fikirlərlə kifayətlənir.

Bundan başqa, Monteskyö idarəetmənin üç formasının (respublika, monarxiya, despotiya) və onlara uyğun üç prinsipin (ləyaqət, şərəf, qorxu) təsnifatlı təsvirini verir. Aristoteli xatırladan belə üçsaxəli bölgü, ehtimal ki, Monteskyönün özünün siyasi idealları ilə diktə olunurdu. Respublika Qədim Romanın ideallaşdırılmış təsviri idi, despotiya Fransanın ola biləcəyindən doğulan dəhşəti ifadə edirdi, monarxiya isə Monteskyö tərəfindən ingilis idarəetmə formasına münasibət kimi Fransa üçün bir ideal olaraq qiymətləndirilirdi.

Lakin Monteskyö özü tərəfindən qoyulan tələblərin həyata keçirilməsində tam müvəffəqiyyət əldə etməsə də, azadlığın siyasi realizminin və elmi yanaşmanın görkəmli mübarizi olaraq qalırdı. O, ingilis təsisatlarını və qaydalarını və bununla da, azadlığı müdafiə edirdi. Monteskyö güman edirdi ki, İngiltərədə məhkəmə, icraçı və qanunverici təsisatlar arasında hakimiyyət bölgüsü vardır. Sonralar bölgü prinsipi siyasi ideyalar tarixində xüsusi rol oynadı və XVIII əsrin axırlarında həm ABŞ-ın *Müstəqillik Deklarasiyasında*, həm də fransızların *İnsan və vətəndaş hüquqları deklarasiyasında* öz təəcəssümünü tapdı.

Hakimiyyətin bölgü prinsipi antik ideyadır. Biz onu Platon- un «Qanunlar»ında və Aristotelin «Siyasət» əsərində görürük. O, orta əsr imperiyalarında müəyyən dərəcədə reallaşmışdı. Bu prinsipi Lokkun təzisini məhz Monteskyö bir hüquqşünas olaraq işləyib hazırladı və hakimiyyətin müxtəlif qolları üzərində hüquqi nəzarət və şüurlü balans sisteminin zəruriliyini vurğuladı. Hakimiyyətin bölgü prinsipi məhkəmə, icra və qanunverici hakimiyyətlər arasındakı münasibətlərə tətbiq edilməlidir.

Helveti- fərd və həzz

Klod Adrian Helveti (Claude Adrian Helvetius, 1715-1771) insanı sırf təbii-elmi nöqtəyi-nəzərdən izah etməyə çalışırdı. O, «elmi» izahlardan qeyri heç bir izahı qəbul etməyən alimlərdən idi. O, əmin idi ki, elm sosioloji və psixoloji hadisələr də daxil olmaqla, bütün halları izah etməyə qadirdir.

Hobbsdan fərqli olaraq, Helveti öz sistemini özünü qoruyub saxlama instinktindən başlamırdı. Helvetisiyə görə, şəxsi maraq hərəkətverici qüvvə kimi çıxış edir. İnsan həzz axtarır və iztirablardan qaçır. Tərifinə görə, həzz və iztirab ancaq ayrı-ayrı fərdlərə aid olan eqoist hisslərdir. (Biz başqaları ilə birgə narahat ola bilərik, lakin onların hisslərini bölə bilmərik).

Helveti insan fəaliyyətinin hərəkətverici qüvvəsinə sadə psixoloji izahat verir: insanların davranışı belə izah olunur ki, onlar avtomatik olaraq məmnunluğa can atır, ağrıdan isə qaçırlar. Bununla yanaşı, Helveti hər şeyi xalisliyi ilə mexanikləşdirmir. Lakin o, insanın hərəkətinin onun anladığı və can atdığı əsas fikirlərlə izah olunmasını tələb edən müstəqil rasionallıq ideyası ilə də razılaşmır. Helvetisiyə görə, insan sadə bir prinsiplə hərəkət edir ki, buna da uyğun olaraq, fəaliyyət seçimi ona daha çox şəxsi məmnunluq əldə etməyə imkan verən vasitələrin tapılmasına əsaslanır. Beləliklə, Helveti məqsədli mativasiya nəzəriyyəsinə (purposive) sadıqdır.

O, təcrübəyə əsaslanmamış biliyin varlığını inkar edir. Bu mənada, o, empiristdir. Bu isə, Helvetinin normativ məsələlərə epistemoloji bəraət qazandırılmasının mümkünüyü ilə razılaşmaması təsəvvürünü yaradır (Uyğun olaraq, həqiqi hüquq konsepsiyası da inkar edilməlidir. Aşkar formada onun inkarı Hyum tərəfindən empirisizm əsasında yerinə yetirilmişdir).

Normativ ölçünün əvəzinə, kompensasiya kimi Helveti insanların həzz axtarmaq və əzabdan qaçmaq fəaliyyətinin yaxşı olduğunu göstərən nəzəriyyəni inkişaf etdirdi. Lakin bu sonuncunu təsdiq etmək üçün bir epistemoloji empirist kimi Helvetinin heç bir əsası yox idi. Ona görə də, o, tam hüquqla təsdiq edə bilmirdi ki, nəyinsə «yaxşı» olduğu, yəni nəyinsə ümumi qəbul edilmiş normativ olduğu ona məlumdur.

Maarifçilik dövrünün bir nümayəndəsi kimi, Helveti fikirləşirdi ki, insanların onların şəxsi maraqları üzərində maarifləndirmək lazımdır. İnsanlar biləndə ki, onları nə həzzə, nə də əzaba aparır, onlar yalnız birincini seçəcəklər. Bizim «yaxşı»

adlandırdığımız şey elə həzzdir. Hər kəs yaxşı olanı axtarıqda nəticə də hər kəs üçün yaxşı olacaq.

Şəxsi və ümumi marağın qarşılıqlı əlaqə harmoniyası ideyası liberalist utilitarianlar üçün mühüm idi. Cəmiyyətin məqsədinin maksimal böyük insan kütləsi üçün daha böyük xoşbəxtlik əldə etmək prinsipindən çıxış edərək, onlar şəxsi təşəbbüsün lehinə yönəlmiş siyasi reformaları müdafiə edə bilirdilər. Çünki bu ideyaya uyğun olaraq, fərdi firavanlığın maksimallaşması avtomatik olaraq, daha böyük universal rifaha gətirib çıxarırdı. Bütün bunlardan başqa, bu prinsipə dayanaraq, Helvetsi səkkiz saatlıq iş günü tələbini irəli sürdü. Bununla bərabər, o, liberalist siyasətin əsil müdafiəçisi deyildi.

Görürük ki, bizim anlayışlardan istifadə etməklə, Helvetsini liberalist adlandırma bilirik, çünki onun üçün ilkin anlayış fərddir. Lakin bununla bərabər, Helvetsidə fərdin maksimal həzz anlayışı həm Hobbs, həm də Lokk üçün səciyyəvi olan özünüqoruma anlayışından daha vacibdir. Helvetsi faydalılıq fəlsəfəsinin nümayəndəsi olaraq utilitaristdir. Buna uyğun olaraq, fəaliyyətin düzgün və ya səhv olması məsələsi ona əsaslanır ki, bu, faydalı və yaxud zərərli nəticələrə aparır (fəaliyyət həyata keçəndə fərd məmnunluqmu, yoxsa əzabı qazanır).

Helvetsi nəzəriyyəsinə iqtisadi liberalizmin psixoloji variantı kimi, daha dəqiqliklə nəzərdən keçirək. Sxematik olaraq, onu aşağıdakı kimi izah etmək olar:

1. *Psixoloji tezis: hər bir fərd faktiki olaraq, özünün firavanlığını maksimallaşdırmağa çalışır.*

2. *Etik tezis: fərdin belə davranışı yaxşıdır.*

3. *Sosioloji tezis: hər bir fərd öz firavanlığını maksimallaşdırmağa çalışdıqda, biz mümkün olan ümumi rifahın daha yüksək səviyyəsinə keçirik.*

4. *Etik tezis: bu hal yaxşı hesab edilir.*

Belə kobud izahatda bütün tezislər problemlidir.

Birinci tezis ya empirik yalan, ya da mənasızdır. Əgər anlayışları düzgün istifadə etsək, asanlıqla təyin edə bilərik ki, heç olmasa müəyyən fərdlər mövcuddur ki, onlar vaxtaşırı olaraq, xüsusi həzzlərini maksimallaşdırmaq üçün düzgün hərəkət etmirlər. Məsələn, buddist monarx özünü yandırmaqla könüllü olaraq, yaşamaqdan məhrum olur. Deməli, baxılan tezis buddist monarxa münasibətdə empirik olaraq yalandır. Əgər biz belə bir anlayışdan istifadə etsək ki, «fəaliyyət göstərmək» «həzzə can atmaqdır», onda empirik əksərquimentin mənası olmayacaqdır.

Bu tərifə uyğun olaraq, siyasi nümayişdə özünü yandıran buddist monarx belə «həzzdən» çıxış edir. Lakin belə tərif birinci

tezisi «A=A» tautologiyası şəklinə salır ki, bunu da heç bir empirik arqument inkar etmək iqtidarında deyildir. Nəticədə, birinci tezis mənasızlaşır: o, heç bir şey haqqında heç nəyi sübut etmir. Bu zaman, adi «həzz» anlayışından daha mükəmməli istifadə olunur.

İkinci tezis normativdir və empirizmə uyğun olaraq, heç bir epistemoloji əhəmiyyətə malik deyildir. Liberalistlər radikal epistemoloji empirist olduqları ölçüdə bu tezisi qiymətləndirməkdə (həqiqət kimi) hüquqsuzdurlar.

Üçüncü tezis də empirik yalandır və ya mənasızdır. Ona qarşı güclü əksarqument olaraq, İngiltərədə XIX əsrin əvvəllərində fəhlə təbəqəsinin yoxsullaşması ilə xarakterizə olunan inkişaf göstərilə bilər (Bu inkişafın dərk olunmasının nəticəsi ingilis liberalizminin sosial liberalizm istiqamətində təkamülüdür.).

Dördüncü tezisi ikinci tezisə olduğu kimi tənqid etmək olar.

Sonralar biz görəyik ki, iqtisadi (laissez faire) liberalizmi də “həzzi” “gəlirlə” əvəz etməklə eyni qaydada tənqid etmək olar²³⁰.

Qədim yunanlar tarixin dövrünü anlayışını qoruduqları halda, xristianlıq tarixin xəttliliyi təsəvvürünü gətirdi. XVII əsrdən XVIII əsrə keçərkən tarixi anlayışın gələcəyə istiqamətlənmiş xətti proses olması dünyəviləşdi. Elə eyni zamanda, ədəbi salonlarda mübahisələr mərkəzi poeziyadan elmə və texnikaya keçir. Paris salonlarının auditoriyası ən vacib müzakirə obyektini kimi ədəbiyyatı nəzərdən keçirirdisə, tarixin irəli getməsi haqqında danışmağına dəyməzdi.

“Rasin (Jean- Baptiste Racine, 1639-1699) Homerdən daha çox görkəmli şairdirmi?” Hələ ki, müzakirə predmeti ədəbiyyat olaraq qalırdı, tarixin “geri” getməsi haqqında da, onun “irəli” getməsi kimi asanlıqla danışmaq olar. Elə ki, camaatın diqqət mərkəzində Orlean və Paris arasında hərəkət edən diliansın sürəti haqqında məsələ durdu, onda “tərəqqi” haqqında fikir yarandı. Dilicanslar daha sürətlə hərəkət edirdi. Deməli, tarix də irəli hərəkət edir.

Maraqların belə qarışması təsadüfi deyildi. Əgər industrial cəmiyyət fəaliyyət göstərməlidirsə, onda ziyalılar (cəmiyyətin təhsilli təbəqəsi) texnoloji nailiyyətlərə və təkmilləşməyə xüsusi maraq göstərməli və onlardan baş çıxarmalıdırlar.

Filosof-maarifçilər tərəqqiyə bu inamı belə ifadə edirdilər: maarifçilik elmin və maddi rifahın inkişafına aparır.

Ann Rober Jak Türqo (Anne Robert Jacques Turgot, 1727-1781) Kontun «tarixi inkişafın üç mərhələsi haqqında nəzəriyyəsinə»

²³⁰ Deyilənlər onunla ziddiyyət təşkil etmir ki, elmi nəqtəyi-nəzərdən «iqtisadi insan» modelindən bir çox hallarda bir hipotetik müqəddimə olaraq, səmərəli bir tərzdə istifadə etmək mümkündür.

qabaqlamışdı. O, animistik, təcrübəyə əsaslanmayan və elmi-mərhələlərə, Kont isə teoloji, metafizik və pozitiv mərhələlərə söykənirdi.

Mari Jan Antuan **Kondorse** (Marie Jean Antoine Condorcet, 1743-1794) şüura əsaslanmış tərəqqinin insana gətirdiyi xeyirli şeyləri göstərirdi: millətlər arasında bərabərliyə nail olmaq, sinfi fərqlərin aradan götürülməsi və dini, mənəvi səviyyənin ümumi yüksəlişi. Kondorse rasizmin aradan götürülməsinə, ticarət azadlığının genişləndirilməsinə, xəstəliyə və qocalığa görə təqaüdlərin verilməsinə, müharibələrin qadağan olunmasına, yoxsulluğun və dəbdəbənin aradan götürülməsinə, qadınlar və kişilər arasında bərabərliyin təmin edilməsinə və hamı üçün eyni imkan yaradan ümumtəhsil sisteminin yaradılmasına ümid edirdi.

Tərəqqiyə bu inam realizmlə sadələvhlüyün qarışığı idi. Realizm ondan ibarət idi ki, bütün bu sadalananlar elmi və texniki cəhətdən həqiqətən də mümkündür. Sadələvhlük isə bunda idi ki, filosof-maarifçilər bütün olanlara baxmayaraq, siyasi problemlərin əhəmiyyətini qiymətləndirə bilmirdilər. Məlum oldu ki, ümumi rifah halının yüksəldilməsinə çatmaq üçün təkcə maarifçilik kifayət deyil.

Birinci dünya müharibəsindən sonra, tərəqqiyə olan inam ölümçül zərbə aldı. İndi elə bir adam tapmaq çətin olar ki, Maarifçilik dövrünün nümayəndələri kimi sadələvhlüklə gələcəyə optimist nəzərlərlə baxsın.

XVIII əsrin sonunda Qərbi Avropada – əvvəlcə İngiltərədə, sonralar Fransada və XIX yüzillikdə Almaniyada - yeni burjuaziya təşəkkül tapmağa başladı. Bu təşəkkül bir neçə səviyələrdə həyata keçirdi: ideoloji, siyasi və iqtisadi.

Kapitalizmin qurulması ilə paralel olaraq, siyasi liberalizm də möhkəmlənirdi (məzhəb azadlığı və toplantı azadlığı). Mütəmadi seçkilər vasitəsi ilə hökumət üzərində ümumi nəzarəti təmin etməyə imkan verən konstitusiyaya idarəetmə formasının qurulması tendensiyası əmələ gəlmişdi (hətta seçki hüququ məhdud olsa da). Bu zaman hökumət iqtisadi fəaliyyətə qarışmadan həyat və mülkiyyətə zəmanət verən siyasi həkimiyətə malik idi.

Smit–: **iqtisadi liberalizm**

Şotlandiyalı Adam Smit (Adam Smith, 1723-1790) özünün “*Millətlərin sərvətlərinin təbiəti və səbəbləri barədə tədqiqat*” (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776) əsəri ilə ingilis siyasi iqtisadının bir müstəqil elmi fənn olaraq

banisidir. Lakin onun «*Əxlaqi Duyğular nəzəriyyəsi*» (Theory of Moral Sentiments, 1759) adlı əsərindən belə bir nəticə çıxır ki, o, insanı müstəsna olaraq iqtisadi yaratıq kimi nəzərdən keçirmir.

Smit təsdiq edirdi ki, qızıl və gümüşün miqdarı deyil, məhz istehlak şeyləri (əmtəə) və onların istehsalı millətin sərvətini müəyyən edir. O, iqtisadi proteksianizmi tənqid edir: hakimiyyət ticarət və istehsalata mümkün qədər az qarışmalıdır. İqtisadiyyat azad olduqda daha maksimal səviyyədə fəaliyyət göstərir. Əgər hər bir istehsalçı və tacir özünün xüsusi iqtisadi gəlirini maksimallaşdırmağa çalışarsa, onda ümumi sərvət də çox olacaq. İqtisadiyyatın fəaliyyətinə hakimiyyət qarışmırsa, onda o, həqiqi qanunlara uyğun olur: hər kəs iqtisadi gəlirini maksimallaşdırmağa çalışır, qiymətlər həqiqətə uyğun olur, ölkədə mümkün sərvətin ən çoxu yaranır. Beləliklə, Smit “laissez faire” mövqeyində (təsərrüfatın inkişafına dövlətin qarışmaması) dayanır²³¹.

Smit fərdin şəxsi (xüsusi) marağını iqtisadi həyatın əsl hərəkətverici qüvvəsi kimi nəzərdən keçirir, halbuki Bentam bu gücü fərdin həzzə can atmasında görürdü.

«Smitin problemi» iqtisadi və mənəvi fəlsəfənin uyğunlaşdırılmasındakı çətinliklərdən ibarətdir. Mənəvi filosof kimi, Smit «biz digər insanlara qarşı simpatiya və qayğı əsasında hərəkət etməliyik» fikrinin üzərində durur. İqtisadçı-nəzəriyyəçi kimi, o, təsdiqləyir ki, iş adamı yalnız öz şəxsi maraqlarını rəhbər tutmalıdır, çox vaxt digərlərinin hesabına varlanmağa can atmalıdır, Smitə görə, bazar məntiqi nəzərdə tutur ki, bazarın görünməyən əlləri hesabına şəxsi (xüsusi) nöqsanlar ümumi fayda gətirə bilər. Mənəvi nöqtəyi-nəzərdən, bu, kifayət qədər mübahisəlidir: əxlaqsız hərəkətlər problem yaratmadan yaxşılıqlar əmələ gətirə biləz.

«Smitin probleminin» həlli ondan ibarətdir ki, biz bazar iqtisadiyyatı sahəsi və gündəlik həyat arasında fərq qoymalıyıq. Smit həmçinin qeyd edir ki, bazarın fəaliyyəti qanunauyğun və insafla idarə olunmalıdır. Bu, o deməkdir ki, Smit nəinki bazar iqtisadiyyatına, həmçinin hüquqi-millə amillərə və şəxsiyyətlərə münasibət sahəsinə də söykənir. Sonralar Habermas «Smitin problemini» «sistem» və «həyatı dünya» arasındakı qarşılıqlı əlaqələr məsələsi kimi izah edəcəkdir (baxın: fəsil 30).

²³¹ “Laissez faire” termini barədə. İqtisadi liberalizmin süarı «laissez faire, laissez passer» ifadəsidir. Bu, o mənanı verir ki, əmtəələr azad bir şəkildə istehsal olunmalıdır və azad bir şəkildə satılmalıdır («azad bir şəkildə», yəni «hökumətin müdaxiləsi olmadan»).

Demokratın atomistik ontologiyası özünə onunla cəlb edirdi ki, o, hər şeyi sadələşdirir və asanlıqla izah edirdi. Hər şeyi sadələşdirən və aşkarlayan iqtisadi atomizm (individualizm) də heyranedicidir.

Prinsip etibarını ilə, fərd həmişə və hər yerdə özünün şəxsi iqtisadi xeyrini güdür. Bu məqsədə çatmaq üçün fərd ciddi rəşional hərəkət edir. Deməli, biz iqtisad adamının müxtəlif vəziyyətlərdə özünün necə aparacağını müəyyən edə bilərik. Bu modeldə insan kainatı özünəməxsus sosial bilyard kimi başa düşülür ki, burada gəlirə çalışan fərdlər bir-birilə səmərəli danışıqlar aparırlar. Bu zaman biz sosial müəssisələrdə və hakimiyyət strukturlarında çalışan insanlarda aşkarlanan «irrasional» xüsusiyyətləri nəzərə almaya bilərik. Başqa sözlə desək, Smit hər şeyin izahını bu modelin əsasında verməyə çalışır. Məhz belə bazis anlayışlarının irəli sürməklə Smit və digər iqtisadçı liberalistlər bir neçə fərdin rəşional qarşılıqlı əlaqə modelinin qurulmasına və işlənməsinə öz payını vermişlər. (iqtisadi insan üçün oyun nəzəriyyəsi, homoeconomicus). Beləliklə, Smit və digər liberal iqtisadçılar ilk sosial elmlərdən biri olan - siyasi iqtisadın baniləri sırasına aiddirlər.

Başqa sözlə desək, Smitin siyasi-iqtisadi bazis anlayışları klassik liberalizmin bazis anlayışları ilə əlaqələndirilir. Lakin Smit ənənəvi liberalist anlayışları həqiqi qiymətlər nəzəriyyəsi ilə tamamlayır. Bazarda fərdlər bir-birləri ilə əmtə mübadiləsi aparırlar ki, onların qiyməti tələb və təklif arasındakı nisbətə ölçülür. Bu, azad bazarı nəzərdə tutur, yəni dövlət və ya siyasi institutlar qiymətlərin nizamlanmasına qoşulmurlar.

Qiymət nizamlanmasının izahatının verilmiş modeli onu nəzərdə tutur ki, biz hər şeydən öncə atomlaşdırılmış fərdlik və öz şəxsi qalibiyətimiz haqqında düşünürük. İkincisi hesab edilir ki, müxtəlif mallar bir-birlərindən asılı deyildir, üçüncüsü, hər bir agent müxtəlif əmtəyə üstünlük verir və beləliklə, onlar arasında seçim edir. Hər şeydən əvvəl, bu, həmçinin dövlətin qarışmaması və monopoliyadan azad bazar modelidir.

Əlbəttə, Smit bilirdi ki, qiymətlərə təkcə tələb və təklif deyil, həmçinin hökumət qərarları və zadəganların köhnə səlahiyyətləri kimi amillər də təsir edir. Smit öz modelini Bentam öz həzz hesablamalarını həm təsəvvür, həm də tənqid üçün istifadə etdiyi kimi tətbiq edirdi. Beləliklə, o, azad bazarın fəaliyyətinə mane olan amilləri tənqid edir. Ona görə də, Smitin siyasi nəzəriyyəsi təkcə sifət nəzəriyyə deyil, həmçinin siyasi proqramdır: Azad bazara mane olan amillər kənarlaşdırılmalıdır, çünki onlar həqiqi qaydalarla ziddir.

Siyasi nəzəriyyələr sferasında klassik liberalistlər kimi, iqtisadçı Smit də fərz edirdi ki, hədsiz individualizm son nəticədə

sosial harmoniyaya, mümkün olan maddi çiçəklənmənin ən böyüyünə gətirib çıxarda bilər.

Bundan başqa, Smit qiymətlərin nizamlanmasının digər bir nəzəriyyəsinə də inkişaf etdirmişdir ki, bu zaman əmtənin hansı qiymətinin daha ədalətli olduğu göstərilir. Bu ikinci nəzəriyyə təsdiqləyir ki, əmtənin dəyəri ona sərf olunan əməyə bərabər olur²³². Əgər dülgər stulun hazırlanmasına 10 saat vaxt sərf edibsə, fermersə 1 kisə kartofun yetişdirilməsinə 5 saat sərf edirsə, deməli, 1 stul 2 kisə kartofun qiymətində olmalıdır. Əgər qiymətlər bu şəkildə əmələ gələrsə, deməli, hər bir kəs verdiyi qədər də alır və qiymət bu halda ədalətli olacaqdır. Bu cür əmtə mübadiləsinə əsaslanan ticarət də düzgün və ədalətli olacaq.

Lakin ümumiyyətlə və bütövlükdə, müəyyən bir əmtəyə sərf edilmiş əməyin dəyərini müəyyənləşdirmək son dərəcə çətindir. Sərf olunmuş vaxt yeganə müəyyənləşdirici amil ola bilməz. Bəzi adamlar sürətlə, bəziləri ləng və tənbelənə bir tərzdə işləyirlər, bəzilərinin peşə hazırlığı var, digərlərinin isə yox. Qiymətlərin bu nəzəriyyəsi tələb və təklif əsasında mühakimə yürüdən qiymətlər nəzəriyyəsinə, müəyyən mənada ziddir. Əgər azad bazar şəraitində qiymət tələb və təkliflə müəyyənləşirsə, onda eyni əmtənin dəyəri tələb və təklif arasındakı nisbətdən asılı olaraq dəyişir, hətta bu əmtəyə sərf olunmuş əmək daimi olsa belə. Buna görə də, əmtənin qiymətinin onun istehsalına sərf olunan əməyin miqdarına bərabər olduğunu təsdiq edərək, o, qiyməti ədalətli hesab edərək əsaslandırmaq mürəkkəb olardı ki, o, tələb və təklif əsasında müəyyənləşdirilir²³³.

David Rikardo (David Ricardo, 1772-1823) və Tomas Maltus (Thomas Malthus, 1776-1834) Smitin qeyri-məhdud (laissez faire) iqtisadi liberalizmini inkişaf etdirirlər. Lakin əgər Smit belə hesab edirdisə ki, azad və "təbii" kapitalizm cəmiyyətin bütün təbəqələrinə fayda gətirə bilər, Rikardo və Maltus düşünürdülər ki, fəhlə minimum yaşayış səviyyəsində saxlanılmalıdır. Bununla belə, Rikardo Bentamin əksinə olaraq, radikal (laissez faire) liberalizm siyasətini dəstəkləyir. Hökumətin müdaxiləsi olmadığı halda, şəxsi maraqların mümkün dərəcədə ən yaxşı mümkün harmoniyası avtomatik olaraq qararlaşıq,

²³² Lökün qiymət nəzəriyyəsinə nəzər salın, fəsil 12.

²³³ Tələb və təklif haradan yaranır? Tələb, məsələn, o kəslərin arzuları ilə müəyyənləşdirilməlidir ki, onlar bazarda alıcılıq qabiliyyətinə malikdirlər. Lakin o, həmçinin o alıcılıq qabiliyyəti ilə də bağlı olmalıdır ki, ona maddə işçi öz əməyinin müqabilində malik olur. Bu, əmtənin istehsalına qoyulan əməklə tələb və təklif arasındakı əlaqənin mövcudluğunu göstərir.

hətta əgər fəhlə nə qədər qəm gətirən olsa da, bu və ya digər maddi ehtiyac içərisində yaşamaladırsa da.

Bu nəzəriyyənin əsasında aşağıdakı mülahizələr yatır. Maltus təsdiq edirdi ki, aşağı siniflərin yoxsulluğu qaçılmazdır. Çünki əhalinin sayı həndəsi silsilə üzrə, ərzaq məhsullarının istehsalı isə yalnız ədədi silsilə üzrə artır.

-----sxem çəkilməlidir-ceyhun səh.409

Deməli, əhalinin artımı həmişə ərzaq məhsulları həcminin artımını qabaqlayacaqdır. Açıq şəkildə desək, əmək haqqının artımı aşağı siniflərin həyat səviyyəsinin artımına gətirib çıxarmır, yalnız daha çox miqdarda uşaqların doğulmasına gətirib çıxarır. Bunun ucbatından da bu vaxta qədər doğuş səviyyəsini müəyyən dərəcədə məhdudlaşdırən əxlaqi və sosial normalar yoxdur və əhalinin əsas kütləsi sağ qalma sərhədlərində mövcud olmağa məcburdur.

Bu nəzəriyyənin köməyi ilə aşağı siniflərin yoxsulluğunun təbii olaraq zəruri olduğu «sübut olunmuşdur». Əgər kapitalistlər fəhlələrin əmək haqqını artırsaydılar və ya dövlət sosial təminatla məşğul olsaydı, belə bir hal şeylərin öz məntiqinə zidd olmuş olardı. Bu, qeyri-təbii əhali artımına gətirib çıxara bilərdi. Belə bir artıma isə tələb yoxdur (onun üçün iş yoxdur). Nəticədə, aqlığın miqyası genişlənərdi və ölüm səviyyəsi artmış olardı. Buna görə də, iqtisadiyyata imkan verilməlidir ki, öz qanunlarına uyğun şəkildə inkişaf etsin və dövlət sosial reformaları həyata keçirməməlidir.

İş üç faydanı təmin edir: fəhlələr üçün əmək haqqı, kapitalistlər üçün gəlir və torpaq sahibləri üçün arenda haqqı. Yuxarıda göstərilən mülahizələrdən belə bir nəticə çıxır ki, əmək haqqı minimal olmalıdır, yəni, yalnız fəhlələrin mövcud olması və işçi qüvvəsinin yenidən istehsalı üçün kifayət etməlidir.

Bu zaman, torpaq sahibləri və kapitalistlər (sənayeçilər və ticarətçilər) arasında münaqişə yaranır. Onu analiz edərək, liberalistlər təsdiq etmişlər ki, torpaq sahibləri bir parazit qrupu təşkil edirlər. Torpaq sahibləri torpağı arendaya verir, özləri isə heç nə istehsal etmirlər. Deməli, kapitalistlər bir istehsalçı olaraq, torpaq sahiblərinə nisbətən daha çox pay əldə etməlidirlər (sonradan Marks eyni qayda ilə kapitalistləri də tənqid edəcəkdir. Marksistlər üçün kapitalistlər parazit, fəhlələr isə istehsalçılardır).

Əmək haqqının yalnız yaşayış minimumunu təmin etməli olduğu haqqında nəzəriyyə qeyri-məhdud (laissez faire) liberalizmin ümumi harmoniyaya gətirib çıxaracağını qəbul edən nəzəriyyəyə əşkar bir surətdə ziddir. Deməli, tərəqqiyə münasibətdə olan optimizmə öldürücü zərbə endirilir. Gələcəkdə vəziyyətin yaxşılaşacağını təsdiq etməklə indi artıq mövcud olan müasir

bərabərsizliyə bəraət qazandırmaq olmaz. Əksinə, əmək haqqının bu nəzəriyyəsi mövcud ədalətsizliyin yeni bir qaydada əsaslandırılmasını verir. Bizim indi malik olduğumuz təbiidir və mümkün olanın ən yaxşısıdır. Başqa hər bir şey daha pis nəticələrə gətirib çıxara bilər.

Əmək haqqı nəzəriyyəsindən belə bir nəticə də çıxır ki, yalnız ayrı-ayrı fərdlərin anlayışları ilə düşünmək lazım deyildir: çünki, bir-birinə müxalifətdə olan siniflər də mövcuddur.

Rikardo güman edir ki, uzunmüddətli perspektivdə iqtisadiyyat aşağı əmək haqqı olan və aşağı gəliri olan stabil vəziyyətə can atır (o cümlədən, əhali artımının və ərzaq məhsulları istehsalı üçün torpağın məhdudluğu ucbarından) (kapitalizmə xas olan böhranlar barədə və «sıfır artım» barədə sonrakı nəzəriyyələrlə müqayisə edin).

Rikardo və Maltus fəhlə sinfinin sanki dərisini soyan ənənəvi kapitalizmi təsvir edirlər. Eyni zamanda, onlar təsdiq edirlər ki, bu, təbiidir. Bu, kobud “laissez faire” doktrina liberalizmin zirvəsi oldu.

XIX əsrin ortalarından başlayaraq, siyasi təfəkkürdə sosial liberalizm yaranır (Con Stüart Mill) və sosial islahatlar həyata keçirilməyə başlayır (fabrik qanunları, birləşmə hüququ).

Russo–

Maarifçilik fəlsəfəsinin əleyhinə reaksiya

Biz qeyd etmişdik ki, Maarifçiliyin fransız fəlsəfəsini XVIII əsrdə möhkəmlənmiş, mütləqiyyətin əleyhinə, zadəganların və ruhanilərin imtiyazlarının əleyhinə hakimiyyət uğrunda mübarizə aparan fransız burjuaziyasının ideoloji silahı kimi şərh etmək olar. Bu mübarizədə Maarifçiliyin fransız tərəfdarları fərd, zəka və tərəqqi kimi anlayışlardan tez-tez istifadə edirdilər.

Bu anlayışların əleyhinə tənqidi etirazları irəli sürmək olardı və bu, tezliklə, baş verdi. Səbəb anlayışının fəlsəfi analizi (hər şeydən öncə Hyum və həmçinin də Russo), fərd anlayışının fəlsəfi və sosioloji tənqidi (Russo və həmçinin də Börk) və tərəqqiyə inamın sosioloji tənqidi (Russo) meydana gəldi.

Həyatı. *Jan Jak Russo (Jean- Jacques Rousseau, 1712-1778) Cenevrədə, kalvinist ailəsində anadan olmuşdur. Onun anası tez ölmüşdür. O zaman onun on yaşı vardı. Atası İsveçrədən qaçmağa məcbur olmuşdu. Oğlanı qohumları tərbiyə etmişdilər. O, çox erkən səyahət etməyə başlamışdı – əsasən, Fransada və İsverənin fransız dilli hissəsində. On üç yaşında ikən, Russo bir müddət Parisdə məskən salmışdı, burada o, Maarifçilik filosofları ilə (Volter) tanış olmuşdur. Özünün Tereza Levassərlə (Therese Levasseur) əlaqəsindən olan uşaqlarını uşaq evinə göndərmişdi.*

1750-ci ildə Russo Dijon şəhərinin Akademiyasının mükafatını özünün "Elmlərin və sənətlərin intibahı əxlaqın yaxşılaşmasına gətirib çıxarmışdı?" əsəri ilə qazanmışdı. Bu suala cavab verərək, Russo o zaman tərəqqiyə münasibətdə hakim olan optimizmin əleyhinə çıxış etmişdi.

Russo maarifçi filosoflarla və ümumiyyətlə, insanlarla münasibətdə bir sıra problemlərə malik idi. O, həm coğrafi, həm də mənəvi mənalarda zahid həyatını yaşayırdı. 1766-cı ildə o, Londonda Hyumla görüşdü və tezliklə ondan ayrıldı.

Russo 1778-ci ildə vəfat etdi. Onun cənazəsinin qalıqları sonralar Paris Panteonuna gətirildi.

Əsərləri. "Elmlər və sənətlər haqqında mühakimələr" (*Discours sur les science et les arts*, 1750), "İnsanlar arasında bərabərsizliyin mənşəyi və əsasları haqqında mühakimələr" (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755), "İctimai müqavilə və ya Siyasi hüququn prinsipləri haqqında" (*Du contract social*, 1762), "Emil və ya Tərbiyə haqqında" (*Emile ou de l'éducation*, 1762), "Etiraf" (*Confessions*, 1782).

Russo mürəkkəb insan və mürəkkəb mütəfəkkirdir. Buna görə də, biz onun baxışlarının mümkün şərtlərindən yalnız birini verə bilərik.

Zəkanın və gələcəyə münasibətdə optimizmin Maarifçilik dövrü insanları içərisində müqəddəsləşdirilməsinin ifrat formaları səthi və qeyri-dəqiq xarakter daşıya bilərdi. Buna görə də, bu ideyaları tənqid etmək və onların inkarı mövqeyində durmaq son dərəcə asan olardı: hisslər qarşısında səcdə və skeptik pessimizm belə bir inkar formaları ola bilərdi. 1755-ci ildə Lissabonda baş verən zəlzələ o zaman geniş yayılmış optimizmi darmadağın etmək üçün kifayət etdi. Əgər biz kamil dünyada yaşayıyıqsa, belə fəlakətlər necə baş verə bilər? Skeptik əhval-ruhiyyəli Volter özünün "*Kandid*" adlı kitabında çox yüngül hədəf seçmişdi: o, gələcəyə münasibətdə belə bir sadəlövh optimizmi və özündən razı inamı ələ salırdı ki, biz artıq bütün mümkün dünyaların ən yaxşısında yaşayıyıq²³⁴.

Russo Maarifçilik fəlsəfəsinin əleyhinə mənfi reaksiyanı dərinləşdirir. O zaman ki, Maarifçi filosoflar zəka qarşısında həddindən artıq birtərəfli pərəstiş nümayiş etdirirdilər, Russo ön plana hiss kultunu çıxarır. O zaman ki, Maarifçi filosoflar fərdi və şəxsi maraqları tərənnüm edirlər, Russo cəmiyyəti və ümumi iradəni (la volonté generate) vəsf edir. Maarifçilər tərəqqi haqqında mühakimə yürütdükləri halda, Russo "geriyə, təbiətə doğru" şüarını irəli sürür.

²³⁴ Volter hər şeydən öncə, Leybnitsin dünyagörüşünü nəzərdə tutur.

Bu o demək deyildir ki, Russo bütün hallarda, bütün mövqələrdə Maarifçi filosoflara müxalifətdədir. Bir çox hallarda, o, onların görüşlərini təməmilə bölüşür – məsələn, Russo da onlar kimi belə hesab edir ki, insan öz təbiəti etibarı ilə xeyirxahdır.

Maarifçilər belə güman edirdilər ki, şər ənənələr və imtiyazlar tərəfindən dəstəklənən nadanlıq və dözümsüzlük ucbatından baş verir. Buna görə də, onun əlacı maarifçilik olmalıdır. O zaman ki, zəka və elm qələbə çalacaqdır, o zaman tərəqqinin ardınca insanda olan xeyirxahlıq da artacaqdır. Russo isə əmin idi ki, şər sivilizasiyanın özündədir. Onun Dijon Akademiyasının mükafatını qazanan essesinin sensasion nəticəsi belə idi. İnkişaf süni və tənəzzülə istiqamətli olan sivilizasiyaya gətirib çıxarır. Bu essədə Russo tərəqqiyə olan inamı tənqid edir və romantizmin müqəddəm şərtlərini qoyur: şəhər həyatı və elmlər insanda yaxşı və təbii olan hər şeyi korlayır.

Beləliklə, Russo iddia edir ki, biz təbiətə qayıtmalıyıq. Bu zaman, o, çətin ki, yunan kiniklərinin praktikadan çıxardıqlarının oxşarı olaraq ibtidai həyata qayıtmanı nəzərdə tuturdu. O, inamla vurğulayır ki, insan cəmiyyətin bir hissəsidir. Görünür ki, biz Russoya görə təbiətə o mənada qayıtmalıyıq ki, bu mənə “təbii və fəzilətli həyatın insan cəmiyyətində təcəssümünü” nəzərdə tutur. Bu halda, onun tezisi həm onun fəvqəl sivilizasiyanı tənəzzül hesab etdiyinə qarşı, həm də qeyri-sivilizasiyalı ibtidailik hesab etdiyinə qarşı yönəlmişdir.

Biz Russonun Maarifçi filosoflara ünvanladığı tənqidi orta sinfin aşağı təbəqələrinin yuxarı sinfə münasibətinin ifadəçisi kimi şərh edə bilərik²³⁵.

Russo həmçinin, adi insanların gündəlik həyatının ailə həyatı, mərhəmət, möminlik və sənətkarların və kəndlilərin vicdanlı əməyi kimi sadə fəzilətlərini iri ticarətçilərin və yeni elmin nümayəndələrinin təkəbbürlü maneralarından, biganəliyindən və sərhəsablığından daha üstün tuturdu. Russo heç də ibtidai şəraitə qayıtmağı təklif etmədən orta sinflərin aşağı təbəqələrinin hiyləsiz həyat tərzini dəstəkləyir. O, gündəlik güzəran qayğısını çəkənlərin adi əxlaqi təsəvvürlərini və qeyri-refleksiv inamını intellektualların amansız tənqidindən müdafiə edir. İntellektuallar üçün müqəddəs heç nə yoxdur. Beləliklə, Russo orta sinfin acıqlı və qayğılı aşağı təbəqənin ifadəçisi idi. Bu təbəqə, özünün əxlaqi üstünlüyündən arxayın olaraq, inamın və ənənələrin müqəddəsləşdirdiklərinin intellektual tənqidindən qəzəblənmişdi. Buraya onu da əlavə etmək olar ki, bu sinif narahatdır ki, belə bir

²³⁵ *Sankülötlərin idealları ilə Russonun idealları arasında paralellər diqqəti cəlb edir: bilavasitə, demokratiya, mülkiyyətə münasibətdə bərabərlik, suveren «ümumi iradə», dövlətin bütün üzvlərinin ictimai tərbiyəsi.*

tənqid onun varlığının əsasları üçün təhlükədir. Nə qədər ki, bu sinfin nümayəndələri təhsillərinin kifayət qədər olmaması ucubətindən özlərini rəşional qaydada müdafiə etmək qabiliyyətinə heç də həmişə malik olmamışlar, onların reaksiyası əksər hallarda, zəkanın tam ittiham olunması və hisslərin sentimental bir tərzdə tərənnüm olunması ilə ifadə olunur.

Orta sinfin aşağı təbəqəsinin tipik nümayəndəsi bir qayda olaraq, elmi və iqtisadi nailiyyətlərdən bilavasitə olaraq, istifadə edə bilmədiyindən, cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklər ona heç də həmişə «tərəqqi» kimi görünür. Bu sinfin nümayəndələri yeni ixtiralarını daha çox hədələyici və dağıdıcı aspektləri ilə qarşılaşmışlar. Buna görə də, bu yeni ixtiralar onlara qeyri-əxlaqi və qeyri-insani görünür.

Yuxarı sinfin nümayəndələri fərdi yüksəklərə qaldırırdılar, ticarət azadlığını və özünüifadə azadlığını müdafiə edirdilər. Özünüifadə azadlığı isə bu dünyanın güclülərinin dəyəridir. Zəiflərin dəyəri olaraq isə, daha çox həmrəylik və icma çıxış edir. Russo da orta sinfin aşağı təbəqəsinin nümayəndəsi kimi ailə həyatına və ümumi mənafeələrə önəm verir.

Həmrəylik kimi dəyərlər insanlar arasında yəqin ki, rəşional və gəlir gətirən sərhəsablığa nisbətən bərabər paylanıb. Buna görə də, orta sinfin aşağı təbəqəsi (və fəhlələr) fərdi azadlıqdan və şəxsi karyeradan daha çox bərabərliyi qiymətləndirirlər. Onlar adətən, daha ənənəvi və konformist bir tərzdə düşündükləri halda, hakim yuxarı siniflər daha çox rəşional şəxsi mənafeəni vurğulayır və özləri üçün seçim hüququnu tələb edirlər. Biz Russonun orta sinfin aşağı təbəqəsinin bir nümayəndəsi olaraq, şərhinə həddindən artıq hərfi mənada yanaşmayacağıq. Lakin bu, onun bəzi əsas məqamlarını anlamağa imkan verir.

Russodan başlayan və Kant vasitəsi ilə davam etdirilən bir ənənə mövcuddur ki, bu ənənə dinin və əxlaqın müdafiəsi üçün və həmişinin də, bütün biliyin təbii–elmi biliyə gətirilmə səylərinə qarşı mübarizə üçün fəlsəfədən istifadə edir.

Bundan başqa, Russodan başlayan, Börk və Hegel vasitəsi ilə davam etdirilən bir ənənə də mövcuddur ki, bu ənənə insanın fərdiyyətçi konsepsiyasına münasibətdə və cəmiyyətin və fərdin müəyyən qarşılıqlı əlaqələrinin qurulmasına münasibətdə tənqidi mövqedədir. Russoya görə, fərd və cəmiyyət arasında nəsə bir gərginlik mövcuddur²³⁶.

²³⁶ *Baxın: məsələn, insanın təbii vəziyyəti barədə o, nə deyir? (L'état naturel l'homme, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) və ümumi iradə barədə (la volonté generate).*

Onun öz dövründə hakim olan individualizmə qarşı irəli sürdüyü ideyaları nəzərdən keçirək:

Bu individualizm Hobbs tərəfindən ifadə olunmuş və Lökk tərəfindən, XVIII əsrin fransız və ingilis liberalistləri tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Bu individualizmi kobud deyilsə, bitkin fərd anlayışı ilə düşünür. Bu fərdin şəxsi mənafeyi vardır, hesablama qabiliyyəti vardır, həzz almağa və gəlir götürməyə meylli vardır, ticarət etmək qabiliyyəti və dili vardır və mülkiyyət haqqında təsəvvürləri vardır. Fərdin bütün bu keyfiyyətləri dövlətdən öncədir. Dövlət isə şəxsi təşəbbüsün və xüsusi mülkiyyətin müdafiə vasitəsi kimi nəzərdən keçirilir. Dövlət özlüyündə heç bir dəyərə malik deyildir. Müqavilə nəticəsində yaranan dövlətin individualist nəzəriyyələri ardınca gedərək, Russo təbii vəziyyətdən başlayan və ictimai müqaviləyə gətirib çıxaran arqumentasiya xəttini sona çatdırır. Lakin Russo üçün bu, sadəcə olaraq, iki müxtəlif təsəvvürün məsələsi deyildir ki, bu məsələlərdən biri təbii vəziyyətlə və dövlət tərəfindən formalaşdırılmış ictimai vəziyyətlə bağlıdır, ikincisi isə müqavilə əsasında cəmiyyətin yaradılması nəticəsində birinin digərinə keçməsinə aiddir. Russonun öznünəməxsus zehni eksperimentində biz tədrici inkişafın rekonstruksiyasını aşkar edirik, bu inkişafın sayəsində də həm cəmiyyət, həm də tamamilə sona yetmiş fərd formalaşır. Bu inkişafın son nəticəsi siyasi olaraq təşkil olunmuş cəmiyyətdir.

Beləliklə, demək olar ki, Russo Platona və Aristotela yaxın olaraq qalır və bu, yunan filosoflarına oxşar olaraq soruşur ki, dil, zəka və fəzilət kimi məsələləri insanlar hansı qaydada həll edirlər? Və onlara uyğun olaraq, o, cəmiyyətə işarə edir: insan bu qabiliyyətləri həyatın gedişində başqaları ilə birgə qazanır. Beləliklə, tam yetkin insan və cəmiyyət eyni yaşdadır. Prinsipcə, tam formalaşmış fərdi cəmiyyətdən kənarda təsəvvür etmək mümkün deyildir. Russo Platonun ardınca gedərək, irəliyə doğru daha bir addım atır. Yalnız cəmiyyətlə daxilən bağlı olan, tam başa çatmış (suveren) insan (vətəndaş - cəmiyyət içərisində) özlüyündə məqsəd deyildir, özlüyündə məqsəd – cəmiyyətdir.

Cəmiyyət – konkret əlaqələrdir, ailəni və dostları birləşdirən yaxınlıq duyğularıdır. Russo belə bir təsəvvürün əleyhinədir ki, çılpaq rəşional şəxsi mənafe cəmiyyətin mövcudluğunu qoruyub saxlaya bilər. İnsanları cəmiyyət olaraq bir-birinə bağlayan gəlirin və həzzin səthi hesablanması olmayıb, dərinə kök salmış hisslərdir və mənəvi bağlılıqdır. Beləliklə, cəmiyyət zəkaya deyil, hisslərə istinad edir. Burada Russo öz dövründə geniş yayılmış individualizmin əleyhinə ciddi tənqidi arqumentlər irəli sürür. Bu zaman, o, antik yunanlara

oxşar olaraq, cəmiyyət haqqında kiçik birlik olaraq düşünür: Cenevrə «şəhər-dövlət» təsüratı yaradır.

Russo millətçi deyildir. Lakin onun ideyaları sonralar milli dövlət ideyasının əsaslandırılması üçün istifadə olundu. Individualizm Russo üçün nasionalizmə və kosmopolitizmə oxşar olaraq, bir mücərrəd abstraksiyadır. Ondan ötrü real və konkret olan aildir və lokal cəmiyyətdir. Bu cəmiyyətin vətəndaşları bir-birlərini tanıyırlar və bir-birləri ilə bağlıdırlar.

Beləliklə, Russo daşıyıcıları şəhər burjuaziyasının yuxarı təbəqələri olan individualizmin və nasionalizmin əleyhinə konservativ reaksiyanı ifadə edir. Sonradan biz görəyik ki, liberalist individualizmin əksinə olaraq, həm konservatorlar, həm də sosialistlər bilavasitə, əlaqələri fundamental əsas olaraq nəzərdən keçirirlər.

Həm individualizm, həm də kollektivizm iki amili tanıyır: fərdi və dövləti. Lakin Russo, Platon və Hegel bu fərqləndirmənin özünü ciddi tənqiddə məruz qoyurlar. Onların nöqtəyi-nəzərindən, fundamental əsas qismində bu amillərdən hansı birisə deyil, *insan-cəmiyyət içərisində* çıxış edir.

Russonu kommunist hesab etmək çətindir. Xüsusi mülkiyyətə malik olma onun üçün mühümdür, baxmayaraq ki, o, öz məşəyini buradan götürən mülkiyyət bərabərsizliyini tənqid edir (Discours sur l'inegalite).

Yuxarıda deyilənlərdən görünür ki, Russonun ideyalarını müxtəlif cür başa düşmək olar. O, deyir ki, cəmiyyət zəruridir və əxlaqi dəyərə malikdir. Deməli, Russo bütün sivilizasiyanın əleyhinə deyildir və ya «təbiətə qayıdışın» tərəfdarı deyildir. İnsanın həqiqətən də, solumun bir hissəsi olması gümanı daxilində «təbii vəziyyət» və «ictimai müqavilə» kimi anlayışlar problematik olaraq qalırlar. Lakin, bu zaman o, «təbii vəziyyətdə» olan fərdin həyat tərzini tərifləyərək göylərə qaldırır və özünün müasiri olan cəmiyyəti insan ləyaqətini, müdrikliyi və xoşbəxtliyi sıxıntılara məruz qoyma qda günahlandırır. Russo hesab edir ki, biz həm ibtidailikdən, həm də düşkün sivilizasiyadan qaçmalı və əsl cəmiyyətə can atmalıyıq. Bəs əsl cəmiyyət nədir? Onun müasiri olan siyasi reallıqlar individualizmlə və nasionalizmlə səciyyələndirdi. Sonradan onun əsl cəmiyyət barədə fikirləri siyasi xadimlər tərəfindən qəbul olunduğu zaman onlar milli dövlətin (Centile, Giovanni Gentile, 1875-1944), nasist avtoritarizmin (Hitler, 1889-1945) və partiyalı dövlətin (Lenin, 1870-1924) şöhrətləndirilməsi ruhunda şərh olunmuşdur.

Əgər Russo liberalistlərin cəmiyyətə mexanistik və atomistik baxışlarına münasibətdə kifayət qədər dəqiq mənfı mövqə tuturdusa, onun milli konservatizmə və sosializmə münasibəti dumanlı olaraq

qalır. Onun üçün bazis anlayışı olan ümumi iradə (la volonte generate) məfhumu heç bir dəqiq tərifə malik deyildir. Ümumi iradə siyasi partiyaların müxtəlif və ya milli məclisin deputatlarının nöqtəy-nəzərlərinin ümumiləşdirilməsinin nəticəsi deyildir. Ümumi iradə hansısa bir izaha yatmayan əsl «xalq iradəsi»dir. Ümumi iradə, Russoya görə, fərdlərin xüsusi maraqlarından fərqli olan cəmiyyət maraqlarını ifadə edir.

Bundan başqa, Russo hesab edirdi ki, ümumi iradə «həmişə haqlıdır». Əgər insan ümumi iradənin istəyindən, daha dəqiq desək, xalqın «həqiqətən» can atdığından fərqli nəşə arzulayırsa, onda bu, ona görə baş verir ki, insan özü üçün nəyin daha yaxşı olduğunu bilmir və ya həqiqətdə nə istədiyini bilmir. Deməli, insan ümumi iradəyə məcburiyyət olmadan tabe olmalıdır. Russoya görə, ümumi iradənin hökm sürdüyü yerdə məcburiyyətə yer yoxdur.

Mühakimələrin bu sxemində hər dəfə ümumi iradənin nə olduğunu necə seçməyimiz çox mühümdür. Başqa cür desək, əsl ümumi iradənin nə olduğunu müəyyənləşdirmək hüququna (hakimiyyətinə) əslində kim malikdir?

Bundan başqa, şübhə vardır ki, doğrudanmı fərdi arzular ümumi bir maraq çərçivəsi ilə üst-üstə düşür.

Russo şəxsən, izah etmir ki, biz necə əmin ola bilərik ki, real olaraq ümumi iradəmi yoxsa qeyri-legitim hakimiyyət qruplarının «ümumi iradənin» nə olduğu barədə qərarlarımız əşidiləcək? O, həmçinin, onu da izah etmir ki, biz azlığın maraqlarına necə təminat verə bilərik.

Liberalist ənənə cəmiyyətin üzvi, bütöv aspektlərini tez-tez nəzərdən qaçırır. Əvəzində isə bəzi siyasi qərarların qəbul edilməsi zamanı hakimiyyətdən nəzarətsiz istifadə olunmasına mane ola bilən institutların təşkilinə gətirib çıxarır. Bu ənənənin əksinə olaraq, cəmiyyətin Russoya xas bir qaydada, tam başa düşülməsi halında bir çox institusional problemlərə diqqət yetirilmir.

«Ümumi iradə» nəzəriyyəsinə əsaslanaraq, həm Hitler, həm də Qoll (Charles de Gaulle, Fransa prezidenti, 1890-1970) təsdiq edirdilər ki, məhz onlar ayrı-ayrı şəxsi maraqlardan üstün olan əsl xalq maraqlarının həqiqi ifadəçiləridirlər. «Bir xalq, bir furer» (ein Volk, ein Führer) şüarı onu ifadə edir ki, furer hansısa sirlə bir şəkildə «xalqın» bilavasitə, nümayəndəsidir.

Bu problem həm institusional, həm də nəzəri aspektlərə malikdir. Əgər ümumi iradənin institusional olaraq, necə ifadə olunduğu izah edilməyibsə, biz despotik hakimlərin öz iradələrini ümumi iradə kimi adlandırmaq imkanından istifadə edəcəkləri ilə risk edirik. Belə ki, insanların həqiqətən də, nə istədiklərini

müəyyənləşdirmək nəzəri olaraq çətin olduğundan, bu məsələ ətrafında gedən fəlsəfi və sosioloji debatların qarşısını almaq olmaz.

Hal-hazırda aydındır ki, ümumi seçkiləri və nümayəndəli təsisatları nəzərdə tutan formal demokratiya bu problemin yalnız məhdud həllini verir. Bu yolla, biz aydınlaşdırma biləri ki, insanlar nə istədikləri barədə danışılar. Lakin onların həqiqətən, nə arzuladıqları barədə məsələ bu üsulla həll edilmir, heç olmasa ona görə ki, müxtəlif anonim təsirlər mövcuddur. İdealda müxtəlif siyasi və iqtisadi amillərin vasitəsi ilə baş verən anonim təsir formal demokratik təsisatlar kifayət qədər fəaliyyətə başlamamışdan əvvəl kənarlaşdırılmalıdır²³⁷.

Lokal birlikdə, evdə və qəsəbədə «ümumi iradə» anlamından nisbətən narazılıqsız istifadə etmək olar. Burada biz müəyyən birbaşa demokratiyaya malik ola biləri. Lakin müasir cəmiyyətdə institusional olaraq, təsbit olunmayan ümumi iradəyə istinad etmək təhlükəlidir. Elə buna görə də, Russonun cəmiyyətə olan belə məhdud baxışı insanlar arasında emosional əlaqələri və təsisatlara olan biganəliyi vurğulamaqla bərabər, lokal və kiçik birliyin irrasional və romantik bir tərzdə yüksəldilməsi ruhunda inkişaf etməsi meylinə malikdir.

Russonun təlimində «institusional komponentin» olmaması onun səbəbidir ki, ümumi iradə ətrafında mərkəzləşmiş ideyalar iki istiqamətdə inkişaf etdirilə bilər. Birincisi permanent inqilab konsepsiyasına aparır (a la Robespyer və ya Mao Tsze-dun): xalqın spontan iradəsi hökuməti idarə etməlidir. İkincisi ümumi iradə ətrafında mərkəzləşmiş ideyalar statik milli dövlət doktrinasına gətirib çıxarır (Börk): xalqın iradəsi odur ki, o, fasiləsiz ənənələrdən törəyir.

Börk– konservativ reaksiya

Əsl i irlandiyalı olan Britaniya filosofu Edmund Börkü (Edmund Burke, 1729-1797) konservatizmin atası adlandırılar, Lokku liberalizmin atası hesab etdikləri kimi.

Börkün nəzəriyyəsi “*Fransada inqilab haqqında düşüncələr*” (Reflections on the Revolution in France, 1790) çox vədə verən Fransa inqilabına və zəkanın Maarifçi filosoflar tərəfindən yüksəklərə qaldırılmasına qarşı reaksiya kimi meydana gəldi.

Maarifçilik dövrünün adamları zəkani ənənələrdən, tarixdənkənar anlaşılan fərdi isə birlikdən üstün tuturdular. Börk

²³⁷ Bu, əlbəttə ki, kafı deyil, yalnız zəruri şərtidir.

bunların yerini dəyişdi: ənənə ayrı-ayrı intellektualların yaratdıqları nəzəriyyədən daha ağıldır. Fundamental olan – heç də təcrid edilmiş, tarixdən kənar fərd olmayıb, birlik və tarixdir.

Sxematik olaraq, demək olar ki, Börkün konservatizmi Maarifçilik dövrünün liberalizminin özünəməxsus neqativ inikasıdır.

Maarifçilik dövrünün liberalizmi:

Təfəkkür ənənədən üstündür.

Fərd (birlik və tarix deyil)

Börkün konservatizmi:

Ənənə zəkadan üstündür.

Birlik və tarix (fərd deyil)

Beləliklə, Börklə bağlı olaraq, yalnız nəzəri səviyyədə olmayan konservativ reaksiya haqqında danışa bilərik. Siyasi olaraq, Börk Fransa burjua inqilabı zamanı baş verən radikal dəyişikliklərə, daha dəqiq desək, kralın, saray zadəganlarının və ruhaniliyin siyasi səhnədən kənarlaşdırılmasına mənfi reaksiyanı ifadə edir. Fransız nöqtəyi-nəzərinə, Börk saray zadəganlarını müdafiə edir və burjuaziyanın əksinə çıxırdı.

Başqa sözlə desək, biz liberalizmi bir qədər sadələşdirilmiş tərzdə burjuaziyanın yüksək təbəqələrinin ideologiyası adlandırdığımız kimi, konservatizmi də zadəganların ideologiyası kimi izah edə bilərik. (O vaxtın fransız konservatizminin görkəmli ideoloqlarından olan klerikal royalist J. De Mestr (Joseph de Maistre, 1753-1821) və L. de Bonald (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, 1754-1840) bu izahata daha çox uyğundurlar.) Lakin görünür ki, XVIII əsrin sonunda konservativ ideologiyanı (Hyum, Börk) liberalizmin burjuaziyanın öz daxilində yaranan tənqidinin ifadəsi kimi şərh etmək daha düzgün olardı. Bu konservativ ideologiyanın zadəganların marağına cavab verməsi isə başqa bir məsələdir.

Əgər biz bu sxematik şərhədən istifadə ediriksə, onda liberalizm və konservatizm həm nəzəri, həm də siyasi əksliklər kimi qarşıya çıxır:

	Liberalizm	Konservatizm
Sosial kökləri	Burjuaziyanın yüksək təbəqələri	Burjuaziya və zadəganlar
Əsas anlayışı	Fərd (müqavilə, dövlət)	İnsan-cəmiyyət-içərisində
Atributları	Tarixdən kənar Fərdi egoizm (Həzzin/gəlinin maksimalaşdırılması, məcburiyyətdən fərdi azadlıq)	(Qabiliyyətlərin tarixi-üzvi birlik içərisində harmonik realizasiyası)

Lakin konservatizmin və liberalizmin yuxarı siniflərdə kök salması onları birləşdirir. Konservatizm həm burjuaziyanın müəyyən hissəsində, həm də zəifləmiş saray əyanlarında kök salmışdı, həmin o saray əyanlarında ki, öncə xarakteri etibarilə, feodal olan iqtisadiyyatda üstünlük təşkil edirdilər. Liberalizm xüsusi kapitalist iqtisadiyyatına tərəfdar duran, yüksələn burjuaziyanın geniş təbəqələrində kök salmışdı (Sadələşdirilmiş halda, bu, XVIII əsrin sonunda Fransaya aid idi).

Siyasi terminlərin əksəriyyəti kimi, “konservatizm” sözü də, müxtəlif üsullarla istifadə edilir. Məsələn, konservatizmin formal konsepsiyası haqqında mövcudluğun istənilən sferasında (istər iqtisadiyyatda və ya ətraf mühitdə, mədəniyyətdə və ya idarəetmə formalarında, istər bu feodal, kapitalist və ya sosialist cəmiyyətində olsun) hər hansı dəqiqləşdirilmə aparmadan “mövcud olanı saxlamaq istəyi” kimi danışmaq olar. Bu mənada, “konservatorun” əksliyi “mövcud olanı dəyişməyi arzulayan” “radikal” olacaqdır.

Bu tərif tarixi aspekti o dərəcədə əhəmiyyətsiz hesab edir ki, onun əsasında belə bir sual meydana çıxır: Foma Akvinalı, İosif Stalin (1187-1953) və Ronald Reyqan (Ronald Reagan, Amerika prezidenti, 1911) bu mənada “konservator” deyillərmə ki, onlardan hər biri onlara müasir olan cəmiyyətin mühüm aspektlərini qoruyub saxlamaq istəyirdi?

Konservatizmin belə formal konsepsiyasının əksliyi kimi, biz “xüsusi olan nəyisə saxlamaq istəyi” (istər mədəniyyət, cəmiyyət, siyasət və ya iqtisadiyyat sahəsi olsun) kimi başa düşülən mənada, konservatizmin konkret məzmununu əks etdirən konsepsiyadan istifadə edə bilərik. Bu mənada, ənənəvi lokal birliyin həyat formaları və ya ekoloji rəngarənglik kimi ayrı-ayrı dəyərlərinin saxlanması istəyi haqqında danışmaq təbiidir. Beləliklə, söhbət konkret məzmunla müəyyən olunan konservatizm növündən gedirsə, biz dəyər konservatizmi (value conservatism) haqqında danışa bilərik.

Digər ideologiyalara oxşar olaraq, konservatizm eyni zamanda, sosial və tarixi şəraitlə, həmçinin, cəmiyyət haqqında həqiqəti ifadə etdiyinə iddia edən nəzəriyyə ilə şərtləndirilən ictimai fenomendir.

Əgər konkret məzmunla ifadə olunan konservatizm konsepsiyasını xalis şəkildə təqdim etməyə çalışırıqsa, onda

konservatizmin erkən fazasından (məsələn, Börkdən) başlamaq faydalıdır. Bu zaman konservatizm liberalizmin tam əksi idi (Börk çox zaman radikal fransız Maarifçi filosoflarına qarşı çıxış edirdi). Liberalistlər fərd, zəka və tərəqqi kimi, bazis anlayışları çərçivəsində düşünürlər. Onlar avtonom, azad və bərabərhüquqlu fərdi ənənələrə, miras qalmış quruluşa və struktura qarşı qoyurlar. Konservatorlar isə əksinə, insan haqqında ənənə əsasında labüd olaraq formalaşan bazis təsəvvürlərindən istifadə edirdilər. Nəsildən-nəsilə ötürülən bu ənənə diqqətlə yaxşılaşdırılmalıdır, qətiyyətlə kənara atılmamalıdır, bu, fəlakətə aparıb çıxardı. Liberalizm, demək olar ki, öz şəxsi marağını dərk edən və özü üçün daha yaxşısına can atan təcrid olunmuş, azad şəxsiyyət haqqında təsəvvürlərdən çıxış edən sosial-fəlsəfi individualizmdir. Bu zaman cəmiyyətin həyatı bütün fərdlərin eqoist əməllərindən yaranan, lakin qabaqcadan nəzərdə tutulmamış harmoniya kimi başa düşülür. Konservatizm isə öz təməli olaraq orqanizm modelini götürür. Cəmiyyət liberalistlərin füsunkar dərəcədə, sadə və fəvqəladəşdirilmiş modeldə təsəvvür edə biləcəklərindən xəyala gəlməz dərəcədə mürəkkəbdir. Cəmiyyətdə hər bir şey bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə əlaqəlidir və bir-biri ilə elə qarışmış ki, insan fikirləşməməlidir ki, o, guya tək yaşaya bilər və inqilabi çevrilişlərdə olduğu kimi sadə və qəti ölçülər götürməklə hər şeyi yaxşılığa doğru dəyişdirə bilər. Cəmiyyət sadə əməllərin köməyi ilə tez bir zamanda dəyişdirilə bilər mexanizmə deyil, böyüyən mürəkkəb orqanizmə bənzəyir. Cəmiyyətin mövcud dəyər aspektlərini saxlamaq üçün çox vaxt reformalar mühümdür və arzu olunandır.

Lakin bu reformalar ehtiyatla və təcridən aparılmalıdır. Hər bir fərd və hər bir partiya dərk etməlidir ki, ənənə ayrı-ayrı şəxsi fikirlərdən daha dərin olan müdrikliliyi özünə ehtiva edir. Etiraf etmək zəruridir ki, elə sadə birmənalı həllər yoxdur ki, onlar bizim sələflərimizin yaratdıqlarını ləğv etmək və yeni və yaxşı olan nəyi isə asanlıqla bir andaca daxil etmək hüququnu bizə verə bilər. Cəmiyyət qrupların və nəsillərin qarşılığı əsasında mövcuddur və onun inkişafı vaxt tələb edir.

Beləliklə, liberalizm kimi konservatizm də, yalnız idarəetmə formaları, hüquqi-iqtisadi qaydalar və sistemlər kimi ayrı-ayrı siyasi təsisatların anlaşılmasından ibarət olmayıb, həmçinin də, cəmiyyətin, insanın əslində nə olduğu və bizim onlar haqqında nə öyrənmə biləcəyimiz barədə fundamental nəzər nöqtəsini yaradır. Konservatizm təsdiq edir ki, cəmiyyətin düzgün anlaşılması üçün və bununla da düzgün əməllər üçün ən adekvat kateqoriyalara malikdir.

Konservatorlar, həmçinin, təsdiq edirlər ki, nəyin daha dəyərli olduğunu onlar rəqib ideologiyaların nümayəndələrindən daha yaxşı

bilirlər. Lakin müxtəlif ideoloqlar bir-biri ilə uyuşmayan nəzər nöqtəsinə malikdirlər, özü də tək-cə dəyərlər haqqında yox. Bizim nəyi dəyər konservatizmi və liberalizmi adlandırdığımız arasındakı fərq yalnız ondan ibarət deyildir ki, bunlardan birincisi ikinciyə nisbətən konkret tarixi şəraitdə zəkavi həyatın mühüm olduğuna daha güclü aksent edir (normativ mənada). O, həmçinin, belə bir anlama da gəlib çıxmır ki, liberalizm konservatizmlə müqayisədə, maariflənmiş şəxsi marağa uyğun olaraq, fərdin şəxsi mənfəətlərinin maksimumlaşdırılmasına yönələn imkanlarına daha böyük normativ əhəmiyyət verir. Bu ideologiyaların spesifik xüsusiyyətləri baxışlardakı (biz sosial varlıq kimi nəyik və nəyi bilməliyik?) fundamental fərqlərdə izlənilir.

Liberalizm və konservatizm arasındakı fərq onların azadlığa olan baxışlarından, - desək, yanılmırıq. Sadələşdirilmiş şəkildə desək, konservatizm nizamı və hakimiyyəti fərdi azadlıqla müqayisədə daha mühüm hesab edir. Eyni zamanda, liberalizm, fərdi azadlığı elə bir fundamental dəyər kimi nəzərdən keçirir ki, nizama və hakimiyyətə məhz onun təmin olunması şərti kimi bəraət qazandırılı bilər. Bu zaman qeyd etmək lazımdır ki, adi siyasi diskuslarda azadlığın nə olduğu və onun nə dərəcədə dəyərliliyi olduğu barədə baxışlar əksər hallarda, sona qədər aydınlaşdırılmır.

Bu baxışlar həmçinin, insan və cəmiyyət haqqındakı təsəvvürlərlə də əlaqələndirilmir. Ona görə də, onların əsaslı olması və zəkaya yatımlılığı çox zaman müzakirə olunmur. Azadlıq haqqında danışarkən, biz güman edirik ki, kimdənsə və ya nədənsə azad olan kimsə mövcuddur. Başqa sözlə, insanın və cəmiyyətin əslində, nə olduqları barədə müəyyən bazis təsəvvürlərinə zəruri olaraq maliklik (Fərdin, birliyin və idrakin qarşılıqlı əlaqələrinə müxtəlif sosial-fəlsəfi və epistemoloji nəzər nöqtələrinə diqqət yetirin).

Klassik liberalizmə aid olan fərdin daha radikal konsepsiyalarının tənqidindən söhbət gedən zaman, konservatizm, müəyyən dərəcədə, sosializmlə eyni mövqedə durur. Özünün liberalist individualizmə olan tənqidi münasibətinə uyğun olaraq və nizam və hakimiyyətə münasibətdə daha müsbət nəzər-nöqtəsinə müvafiq olaraq, konservatorlar klassik liberalistlərdən (istər iqtisadi və ya mədəni liberalizmin tərəfdarları) fərqli olaraq cəmiyyət üçün dövlətin rolu haqqında daha pozitiv (və ya pragmatik) təsəvvürə malikdirlər.

Həmçinin, demək olar ki, intizam və hakimiyyət qarşısında daha çox faşizm üçün səciyyəvi olan həddən ziyadə səcdə konservatizmə xas deyildir. Konservatorlar təbii olaraq, yaranan sosial nizamı müdafiə edir, iradi və zorakı üsullarla yeni nizam qurmağa can atan siyasətçilərdən uzaq dururdular.

Börk ağılın Hyum tənqidi (həmçinin, təbii hüquq konsepsiyası) ilə müəyyən ölçüdə razılaşıır. O, həmçinin, Maarifçilik dövrünün Russo tənqidini də əsasən bölüşür. Börk də Hyum kimi hissləri, adətləri və razılaşmaları zəkaya qarşı qoyur. O da Russo kimi birliyi individualizmə qarşı qoyur. Bu zaman adətlər, birliklər və razılaşmalar Börk tərəfindən tarixi aspektdə nəzərdən keçirilir: tarix və ənənə müqəddəsdir və özünə qarşı hörmət tələb edir. Siyasi olaraq, bu, o deməkdir ki, Börk belə reformizmin bütün növlərinin əleyhinə çıxış edir, reformizm onun fikrincə, nəzəri mülahizələrə əsaslanır və tarixdən üzvi olaraq törəmir. İnqilabi dəyişikliklər kimi şüurlu sosial planlaşma da onda şübhə doğurur. Cəmiyyət də bitkilər kimi böyüməlidir. Biz siyasi reformalar aparmalıyıq, lakin yaxşı bir bağban kimi. İnqilabın və planlaşmanın köməyi ilə təbii ictimai inkişafa mane olmamalıyıq.

Börk üçün ənənə özlüyündə qiymətli və müdrikdir. Beləliklə, o, müəyyən formal konservatizmin ifadəçisidir. Mövcudluğun müəyyən vaxt ərzində qorunub saxlama haqqı var və ona qarşı hörmət göstərməlidir. Lakin aydındır ki, formal konservatizmi çox uzaqlara aparsaq, opportunizmə gəlib çıxarıq. Opportunizmə uyğun olaraq işə, konservatizm xatirinə bütün mövcud situasiyaları müdafiə etmək lazımdır, çünki onlar artıq «mövcuddurlar».

Börkün əksinqilabçı mövqedə durmağına və tarixi fasiləsizliyi birmənalı olaraq vəsf etməyinə baxmayaraq, o, hər halda, hər bir şeyi deyil, müəyyən spesifik halları saxlamaq istəyirdi. Çətin ki, onu opportunist formal konservator adlandırmaq mümkün olsun.

Beləliklə, Börk sərhesab şəxsi marağa əsaslanan cəmiyyəti deyil, ailə və yaxın qonşu mühiti kimi orqanik qruplar üzərində qurulmuş marağ əsasında yaranan cəmiyyəti müdafiə edir. Belə sıx əlaqəli qruplarda insanlar bir-birləri ilə konkret emosional münasibətlərlə birləşirlər ki, burada xarici prinsip və ya tələbatların rolu olmur. Belə konkret monolit cəmiyyətlər ölkədən-ölkəyə, xalqdan-xalqın dəyişir. Bütün yerlərdə tətbiq oluna bilən ənənələr və razılaşmalar sistemi mövcud deyildir. Belə müxtəlif həyat formaları təbiət üzərində qurulmuş razılaşmalara əsaslanmayıb və onlar razılaşmalara kimi də qaçılmazdırlar. Bu, o deməkdir ki, biz razılaşmalara əsaslanmış bu və ya digər həyat formasına malik olmalıyıq. Lakin həyat formalarının radikal dəyişikliyi gedişində sosial-yaradıcı yaxınlığın müəyyən hissəsi itirilə bilər. Ona görə də, biz mövcud bütün müxtəlif orqanik həyat formalarına hörmət etməli və onları qorumalıyıq.

Məhz bu əsasa söykənərək, protestant Börk Britaniya kolonizatorları tərəfindən dağıdılan hind mədəniyyətini və dinini

müdafiə edirdi. Bu nümunədə radikal liberalizmin və dəyər konservatizmin siyasi nəticələri arasındakı fərqlər görünür. Birincisi fərdin abstrakt konsepsiyası ilə işləyir, bu konsepsiyaya uyğun olaraq, bütün fərdlər prinsipə, o dərəcədə eyniləşdirilirlər ki, onlar həzzə və gəlir əldə etməyə can atırlar. İkincisi həm həyat formalarının tarixi və mədəni müxtəlifliyini, həm də insan davranışının zənginliyini və mürəkkəbliyini nəzərdən qaçırmırlar.

Beləliklə, orqanik dəyər konservatizmi mexaniki liberalizmin öz atomistik «eynəkləri» ilə görə bilmədikləri çox şeyləri görür. Bunlar arasında birlik, tarix, həm solumun, həm də insanın mürəkkəbliyi var.

Radikal liberalizm, müəyyən mənada, Demokritin atomizminin üstünlüyünə malikdir. Sadələşdirmə yolu ilə, o, reallığın müəyyən aspektlərinin rasiyal modelini təklif edir.

Dəyər konservatizmi əks problemlə toqquşur. Mədəni aspektdə onların təklif etdikləri nəzəri mənərə daha adekvatdır, lakin eyni zamanda, onun aşkarladığı orqanik mürəkkəblik çox əzici ola bilər. Dəyər konservatizmi cəmiyyətin çox mürəkkəb olduğu və bizim onu başa düşmək qabiliyyətində olmadığını təsdiq edən meyli aşkar edir. Bu fikir Börk üçün də tipikdir: cəmiyyət və tarix fərddən və onların güman edilən zəkasından daha müdrikdir. Lakin bizim insani idrak qabiliyyətimizin belə xəsisliklə qiymətləndirilməsi müəyyən irrasiyalizmə gətirib çıxara bilər: zəka məhduddur və onun etibarlığı hissələrin və gümanların imkanlarından üstün deyildir²³⁸. Bu isə öz növbəsində siyasi passivliyə gətirib çıxarır: cəmiyyəti başa düşmək çox mürəkkəbdir. O qədər mürəkkəbdir ki, biz nə isə dəyişmək iqtidarında deyilik.

Börkün mövqeyi başqa idi. O, saxlamaq üçün dəyişmək istəyirdi. Lakin siyasi passivliyə yönələn bu meyl orqanik dəyər konservatizmində də gizli olaraq iştirak edir²³⁹.

Börk buna başqa cür baxır. Bir çox inamlar və hissələr tez-tez dəyişən və dəbdə olan bəzi intellektual mövqelərdən daha dayanıqlı və universaldır. Artıq kök salmış ümumi «gümanlar» əxlaqi sabitliyi etibarlı bir şəkildə təmin edir.

²³⁸ Çoxları güman edir ki, zəka universaldır və etibarlıdır, hissələr isə – müvəqqətidir və fərddən-fərdə dəyişəndir, buna görə də, hissələrə əsaslanan əxlaq nisbidir.

²³⁹ Dəyər konservatizminin gücü, bir çox hallarda, mədəniyyətin nəzəri olaraq dəyərləndirilməsindədir, mədəni sərəvətlərin reallaşdırılması sahəsində deyildir.

Börlə bağlı əxlaqi mülahizələrə başlamazdan əvvəl, belə bir sual verək : əgər Börk haqlıdırsa? (Məgər Freyd və Marks kimi digərləri də demirlərmi ki, intellektual həyat əslində fundamental və ilkin güc okeanında aysberqin görünən hissəsidir? Onların rasionallaşdırma və ideologiya konsepsiyalarına nəzər salın:).

Praktik olaraq, siyasi passivlik səlahiyyətli siniflərə və kapitalın azad inkişafına dolayısı yolla dəstək göstərmək demək olardı. Bu mənada, “laissez faire” (radikal) liberalizmi və dəyər konservatizmi eyni bir siyasi nəticəyə gətirib çıxara bilərdi.

Artıq qeyd etdik ki, radikal liberalizmin əksinə olaraq, dəyər konservatizmi mədəniyyətin mühümlüyündən çıxış edirdi (Börk Ost-Hind kompaniyasını belə tənqid edirdi). Bundan başqa, dəyər konservatizmi radikal (laissez faire) liberalizmdə olmayan sosial köklərə malik idi. Məhz dəyər konservatizminin nümayəndələri ənənəvi iyerarxik sistemləri tez-tez dəstəkləməyə çalışırdılar, eyni zamanda, onları feodal lordunun aşağı ictimai təbəqələrə olan özünəməxsus ata mərhəməti fərqləndirirdi.

Belə patriarxal mərhəmət nümunələri Dizraeli (Benjamin Disraeli, Böyük Britaniyanın baş naziri, 1804-1881) və Bismark (Otto von Bismarck, Almaniyanın kansleri, 1815-1898) idilər: paternalist hakimiyyət və uşaqlara ata qayğısı o zamanlar hələ dəbdən düşməmişdi.

Börlə görə, bu ata münasibəti onun nəticəsi idi ki, o, ümumi seçki hüququnun və miras qalmış hüquqların (oxu: səlahiyyətlərin) ləğvinin tərəfdarı deyildi. O, həm fərdə, həm də kütləyə şübhə ilə yanaşırdı. Digər tərəfdən, o, xalqın müdrikliyinə etibar edir. Bu zaman, Russonun «ümumi iradə» halında olduğu kimi, belə bir sual meydana gəlir. Seçkilər keçirilməzsə, xalqın nə fikirləşdiyini necə aydınlaşdırmaq olar? Bu mənada, Börk Russodan daha konkretidir. O, əsl-nəcabətli və zəngin zadəganlar tərəfindən nəzarət olunan konstitusiyalı monarxiyanın tərəfdarı idi, zadəganlar, onun fikrincə, nisbətən qərəzsiz və sosial olaraq dayanıqlı qrupdur. Bu zaman, konstitusiyalı monarxiya xalqın müdrikliyi və hissləri ifadə oluna bilən daimi orqanlara malikdir.

ON YEDDİNCİ FƏSİL

LİBERALİZM VƏ UTİLİTARİZM

Bentam

hedonist hesablama və hüquqi islahat

İngilis hüquqşünası Ceremi Bentam (Jeremy Bentham, 1748-1832) fəlsəfi radikallar adlandırılanlara məxsus idi, fəlsəfi radikallar isə britan cəmiyyətinin ciddi hüquqi reforması lehinə çıxış edirdilər. Uyğun olaraq, o, bu cəmiyyətin bəzi aspektlərini tənqiddə məruz qoymuşdu. Amma tənqid edən kəs normativ standartta malik olmalıdır ki, tənqidi həmin standartın mövqeyindən çıxış edərək həyata keçirə bilsin. Bentam nə təbii hüquq ideyasını, nə də müqavilə nəzəriyyəni qəbul edir. Hakimiyyət üçün və siyasi dəyişikliklər üçün yeganə bəraət qazandırılma, onun fikrinə görə, insan tələbatlarıdır, daha konkret olaraq, - fayda və həzzdir. Burada Bentam Helvetsini izləyir: 1) həzz və əzab insani əməllərin səbəbləridir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, biz həzz və əzab arasında münasibəti dəyişməklə insan davranışına təsir göstərə bilərik. 2) məhz həzz qanunvericiliyin və siyasi hakimiyyətin mövcud olmasını motivləşdirir.

Biz artıq demişdik (Fəsil 16) ki, bu sxemin birinci tezisi qəbul edilə bilməyən sadələşdirilmə kimi təsəvvür edilə bilər. İkincisi isə məntiqi ziddiyyətə gətirib çıxara bilər, o ölçüdə ki, həzz bir norma olaraq, ümumən qəbul olunmuş belə bir faktdan çıxarılan nəticə kimi şərh olunur ki, hər bir kəs həzz almağa çalışır, yəni, normativ olan deskriptiv olandan çıxarılır.

Helvetsinin və italyan hüquqşünası və hüquq filosofu Sezare Bekkarianın, (Cesare Beccaria, 1738-1794) ardınca, Bentam fundamental normativ standart olaraq, utilitarist prinsipi nəzərdən keçirir, bu prinsipə uyğun olaraq, insani əməl insanların daha çox miqdarı üçün mümkün olan ən çox xoşbəxtliyə (faydalılığa) nail olma nöqtəyi-nəzərindən qiymətləndirilməlidir.

Bentamda yeni olan odur ki, o, bu prinsipləndən hüquqi reformalar üçün istiqamətverici göstəriş kimi başqalarından daha çox ardıcılıqla istifadə edir. Bu halda, o, elə bir hesablama sistemini işləyib hazırlayır ki, bu sistem ən böyük həzzi təmin edir.

Həzləri və əzabları hesablayarkən, o, müxtəlif faktorlardan istifadə edir ki, hansı əməllərin və situasiyanın bütövlükdə ən böyük həzzi təmin etdiyini müəyyənləşdirmək istəyən hər bir kəs bunları nəzərə almalıdır. Bu, faktorlara aiddir: həzzin və ya əzabın intensivliyi; onların uzunmüddətliliyi; onların baş verəcəyinə əminlik

dərəcəsi; onlar hansı uzaqlıqda olan gələcəkdə baş verəcəklər; nə qədər çox adam onları hiss edəcək və onların müxtəlif növləri bir-birinə necə təsir edəcəkdir.

Biz artıq qeyd etmişdik (Fəsil 16) ki, həzlərin hesablanması barədə danışmaqdan, əzabların hesablanması barədə danışmaq daha təbii olardı. Məsələ görünür, ondadır ki, bizim fikirlərimiz və düşüncə tərzimiz ümumini müxtəlif müsbət əməllər və ya nemətlər arasında seçim etdiyimiz zaman deyil, söhbət daha çox əsas əzablardan necə yayınmaq barədə getdikdə aşkara çıxarır. Praktiki utilitarizm (və liberalizm) hansısa müsbət idealları reallaşdırmaq səyindən daha çox mənfəi nəticələrdən yayınmaq səyini ifadə edir.

Hedonist hesablama heyrətedici bir dərəcədə gəlirin hesablamasını xatırladır. Amma eyni zamanda gəlir dollarlar və sentlər və ya markalar və pfunninqlər kimi müqayisə oluna bilən vahidlərlə hesablanır. Lakin müəyyənləşdirmək çətindir ki, həzlərin və əzabların müxtəlif yaşantılarını necə müqayisə etmək olar. Məsələn, dadlı yeməkdən alınan sakitləşdirici həzzlə çətin imtahanın verilməsindən alınan coşğun sevinc arasındakı nisbəti necə hesablamaq olar? Bentam bu problemin həllini verə bilmədi (və aydındır ki, niyə?). Elə buna görə də, onun həzləri hesablama mübahisəli spekulasyiyadan başqa bir şey deyildir. Buna baxmayaraq, o, bəzən elə ifadələrdən istifadə edir ki, sanki insanların faktiki olaraq, oxşar rəşional hesablatlar əsasında fəaliyyət göstərdiklərini dəqiq olaraq bilir.

Bir daha qeyd edək ki, həzz anlayışı individualizmi müəyyən mənada özünə ehtiva edir. Həzz həmişə fərdidir. Dövlət (və ya cəmiyyət) heç bir zaman həzləri və ya əzabları hiss etmir. Buna uyğun olaraq, o, "mümkün olan xoşbəxtliklərin ən yüksəyi", həmçinin, "ayrıca fərdlərin mümkün olduqca ən çox sayının mümkün olan xoşbəxtliklərin ən yüksəyi" kimi başa düşülür²⁴⁰.

Qeyd etmək lazımdır ki, faydalılıq anlayışı həzz anlayışının malik olduğu mənada fərdi deyildir. Həzz anlayışı fərdi yaşantılarla bağlı olduğu halda, faydalılıq anlayışı arzu olunan nəticələri göstərir. Faydalılıq fəlsəfəsi, utilitarizm, beləliklə, hər şeydən öncə konsekvensial (consequentialist) etikadır (nəticələrin etikasıdır). Yaxşı (arzu olunan) əməllərin meyarı onun nəticələrində tapılmalıdır, o ölçüdə ki, bu nəticələr "faydalıdır" və ya yox. (Əksinə, Kantın xeyirxah iradə etikasında meyar – fəaliyyət göstərən şəxsin əlaqi iradəsindən ibarətdir).

²⁴⁰ Hedonist Epikürçülüyn individualizmi ilə müqayisə edin, Fəsil 5.

Utilitarizmin gücü görünür ondadır ki, o, bizim sivilizasiya üçün tipik olan bəzi situasiyalardan ötrü kifayət qədər yararlıdır (Veber tərəfindən əməlin müxtəlif tiplərinin seçilib ayrılmasına nəzər salın: fəsil 27). Biz çox vaxt bəzi simpatiyalarımızı və prinsiplərimizi mübahisəsiz hesab edərək variantların və nəticələrin qiymətləndirilməsi əsasında seçim edirik. Və prinsiplər bizim axtardıqlarımızdan ibarət olduqları zaman isə motivasiyanı izah etmək bir o qədər də problematik deyildir. (Düzgün əməl üçün motivasiyanı ola bilər ki, Kantın əxlaqi fəlsəfəsində izah etmək daha çətin, çünki Kantın əxlaqi fəlsəfəsi əxlaqi bərc hissi üzərində əsaslandırır). Utilitarizmin başlıca çətinliklərindən biri amma ədalət anlayışı ilə bağlıdır. Əgər bəzi situasiyada günahsız insanın edam edilməsi ən yüksək faydaya (xoşbəxtliyə) aparırsa, onda utilitarizmin adı şərhinə uyğun olaraq, bu edam etik olaraq, bəraət qazandırılmış, düzgün olacaqdır. Amma belə bir nəticə ədalətin təbiəti barədə intuisiyanın mahiyyətinə ziddir.

Bentamın fərdiyə yönəmlı aksenti öz ifadəsini dilin fəlsəfəsində də tapır. O, təsdiq edir ki, yalnız ayrı-ayrı şeyləri işarə edən sözlər mənaya malikdir. Ayrı-ayrı şeyləri işarə etməyən sözlər (məsələn, "hüquq", "ümumi çıxəklənmə", "mülkiyyət" və i.a.) son nəticədə fiksiyalardır. Deməli, Bentam güman edir ki, "hüquqlar" və "prinsiplər" kimi, sözlərin reallığa (həm də sosial reallığa, sosial reallıq termini altında isə o, ayrıca fərdlərin həzzlərini və əzablarını başa düşdü) heç bir aidiyyəti yoxdur.

Məlumdur ki, "şərəf", "vətən", "təbii inkişaf" və i.a. kimi sözlər çox vaxt mistifikasiya və demaqogiya üçün istifadə olunur. Deməli, Bentamın nominalizmi sağlam momentləri özünə ehtiva edir²⁴¹. Amma o zaman ki, Bentam, görünür güman edir ki, bütün bu kimi sözlər mistifikasiya edir, onun özü üçün reallığın sosial qarşılıqlı əlaqələr kimi müəyyən aspektlərini görməmək təhlükəsi yaranır. Onun bütün ümumi anlayışları inkar etməsi ölçüsündə cəmiyyətin anonim hakimiyyət strukturları kimi spesifik sosial aspektləri anlamaq çətinidir. Bentamın nominalizminin cəzası dominant tendensiyalara münasibətdə kor olma və gücsüzlük ola bilər ki, bunlar da irrasional və təhlükəli ola bilər.

Qeyd olunduğu kimi, Bentam mümkün dərəcədə ən çoxsaylı insanlar üçün mümkün olan ən böyük xoşbəxtlik (= həzz, faydalıqlı) prinsipindən mövcud qanunların tənqidi üçün istifadə edir.

²⁴¹ "Nominalizm" termini haqqında bax: "Universalialar haqqında mübahisə", fəsil 6, ümumi anlayışlardan istifadə olunma barədə isə bax: fəsil 29.

Cinayətkarın hansı "cəzaya" layiq olduğunu soruşmaq əvəzinə, Bentam bu prinsipləndən çıxış edərək, öz qarşısına belə bir sual qoyur ki, hansı ölçülər götürülməlidir ki, bunlar cinayətkarlığın səviyyəsini endirə bilsin və gələcəkdə insanın yaxşılaşmasına gətirib çıxara bilsin. Bir və ya bir neçə fərdin cəzalandırılması özlüyündə əzabdır, bu, yalnız o zaman ədalətli olur ki, son nəticədə hamı üçün böyük həzzə gətirib çıxarır. Bentam bu yanaşma mövqeyində duraraq, hüquqi sistemin effektivləşməsinə və rasionallaşmasına yardım etmiş və bununla da, onun humanistləşdirilməsinə mühüm tövhə vermişdir.

Amma onun təliminin praktik nəticələrinin müsbət olmasına baxmayaraq, o, nəzəri xətalara özünə ehtiva edirdi. Bir çox hallarda, Bentam insani dəyərlərin və motivasiyaların tarixi müxtəlifliyini diqqətdən kənar qoyurdu. İnsan onun üçün əsasən, tarixdən kənarıdır: o, həmişə və hər yerdə bir məqsədi (həzz) güdür və onu eyni bir qüvvə (həzz alma meyli) hərəkətə gətirir. Bentam bir nominalist olaraq, ictimai institutlara xüsusi əhəmiyyət vermir və yalnız fərdə diqqət yetirir.

Bir liberalist olaraq, o, tarixi "görməməyə" və insanı zamandankənar abstraksiyaya aid etməyə meyllidir. Bentam üçün tarix ənənələrin, adətlərin və vərdişlərin məcmusudur. Bu ənənələrə, adətlərə və vərdişlərə yalnız o zaman bəraət qazandırılı bilər ki, onlar mümkün dərəcədə daha çox insanın mümkün dərəcədə daha çox xoşbəxtliyi prinsipi əsasında tənqidi təhlilə duruş gətirə bilər. Bununla da, o, ənənələrin maarifçi-filosoflar tərəfindən tənqidi ilə razıdır.

Bentamın "fəlsəfi radikalizmi" başlıca olaraq, hüquqi sistemin effektivsizliyi və qəddarlığı əleyhinə yönəlmişdi. Bentam iqtisadi şəraitin dəyişiklikləri ilə maraqlanmırdı.

Əksinə, o, güman edirdi ki, xüsusi mülkiyyət hüququ fərdin təhlükəsizlik hissini və bununla da, həzz hissini təmin edir. Burada həm iqtisadi *status quo*-nun dəstəklənməsini, həm də mülkiyyətin daha ədalətli bölgüsü tələbinin rüşeymini görmək olar.

Cəmiyyətin sosial aspektlərinin Bentam tərəfindən kifayət qədər qiymətləndirilməməsi ona sosial konfliktlər səviyyəsində fikirləşmək imkanını vermir. Məsələn ondadır ki, onun üçün son nəticədə yalnız eyni hüquqlu ayrıca fərdlər mövcuddur və, əslində, hansısa sosial siniflər mövcud deyildir. Elə buna görə də, aydındır ki, ona görmək çətindir ki, faydalılıq anlayışı "ayrıca fərd üçün faydalılıqdan" "müəyyən qrup üçün faydalılığa" doğru genişləndirilə bilər.

Əksər liberalistlərə oxşar olaraq, Bentam görünür ki, müxtəlif xüsusi maraqların müəyyən harmoniyasından çıxış edir. O zaman ki, hər bir insan öz həzzini maksimallaşdırmağa səy edir, bu, hamı üçün ən yaxşı nemətə aparıb çıxarır. Amma Bentam belə hesab etmir ki,

belə bir harmoniya avtomatik olaraq yaranır: faydalılıq prinsipinə əsaslanan qanunvericilik burada öz müəyyən rolunu oynamalıdır. Bu qanunvericilik aktiv olaraq həyata keçirilməlidir, belə ki, onun məqsədi arzu olunan harmoniyadır.

XVIII və XIX əsrlərin qovşağında İngiltərədə "fəlsəfi radikalizmin" başqa bir nümayəndəsi Ceyms Mill (James Mill, 1773-1836) idi. O, ümumi seçki hüququ əsasında seçilmiş nümayəndəli assambleyanın nəzarəti altında olan güclü hakimiyyətin və güclü hökumətin xeyrinə dəlillər irəli sürmüşdü.

Mill imtiyazlı zadəganlardan və ruhanilərdən ibarət azlığın hüquqları barədə az qayğılanırdı. O, "əksəriyyətin" nümayəndəli idarəetmə forması ilə ifadə olunan mənafeələrini müdafiə edirdi.

Mill əksəriyyətə və ümumi təhsilə inamdan çıxış edir. Hər bir kəs məktəbə baş çəkməlidir; təhsil intellektual və əxlaqi azadlığa gətirib çıxarır. Maarifpərvər əksəriyyət idarə etməlidir. Bu baxışlar XVIII yüzilliyin Maarifçilik fəlsəfəsi ilə uzlaşır. Onların sadələşməyə barədə indi danışmaq asandır. Lakin demək lazımdır ki, bu ideallar heç bir zaman tamamilə reallaşmamışdır.

O zaman ki, onları reallaşdırmağa çalışmışlar, bu, zərərdən daha çox, xeyir gətirmişdir. Ümumi təhsil və əksəriyyətin hakimiyyəti tarixdə humanistləşdirmə amillərinə aiddir.

Ceyms Mill də digər "fəlsəfi radikallar" kimi, İngiltərədə daha effektiv və daha demokratik qanunvericiliyin və hakimiyyətin formalaşmasına mühüm tövhə vermişdir, baxmayaraq ki, o, əlbəttə ki, burjuaziyanın adından çıxış edirdi (qeyri-şüuri olaraq). "Fəlsəfi radikallar", eyni zamanda, şübhəsiz ki, XIX əsrin ortalarında muzdlu işçilərin mənafeələrini müdafiə edən bir sıra sosial qanunların (yoxsulluq barədə qanunlar - poverty laws) qəbul edilməsinə təsir göstərmişdilər.

Beləliklə, "fəlsəfi radikalizm" (Bentam, Ceyms Mill) və sosial liberalizm (Con Styuart Mill, Qrin) arasında qarşılıqlı əlaqə də mövcuddur.

**Con Styuart Mill:
sosial liberalizm;
liberallıq rasionallığın şərti kimi**

Rikardonun iqtisadi radikal (laissezfaire) liberalizmi XIX əsrin birinci yarısında İngiltərədə özünün ən yüksək çiçəklənmə dövrünə yetişdi. Amma artıq bu yüzilliyin ortalarında ictimai rəy sənaye fəhlələrinin son dərəcə yoxsul həyat şəraiti əleyhinə çıxış etdi. Bentama uyğun olan sosial reformizm siyasəti yürüdü. Amma onu

sadəcə olaraq, nəzəri baxışların (məsələn, Bentam utilitarizminin) nəticəsi kimi başa düşmək lazım deyildir: eyni zamanda o, aşağı sınıfların artmaqda olan yoxsulluğunun əleyhinə kortəbii siyasi reaksiyanın nəticəsi idi. Hakim sınıfların reformist siyasəti həm siyasi narahatlıqlar qarşısında qorxudan, həm də fəhlələrə münasibətdə mərhəmət hissindən irəli gəlirdi.

Fəhlələr həm torpaq aristokratiyasının mənafeələrini ifadə edən konservatorlara, həm də sənayeçilərin və ticarətçilərin mənafeələrini ifadə edən liberalistlərə qarşı dururdular. Fəhlələrin başlıca vəzifələri kifayət miqdarda gəlirin təmin olunması, iş gününün qəbul edilə biləcək hədlərə qədər azaldılması və uzunmüddətli əmək müqavilələrinin bağlanması idi. Bu vəzifələrin həll olunma vasitəsi isə həmrəylik idi. Fərdiyyəçi azadlıq deyil, məhz o, fəhlə hərəkatının məhkəmə daşı oldu.

Həm konservatorlara, həm də liberalistlərə müxalifətdə olan fəhlələr daha çox konservatorlara üstünlük verirdilər. Patriarxal aristokrat "adamları" üçün müəyyən məsuliyyət hissələrini keçirir və buna görə də radikal (laissezfaire) liberalist sənayeçiyə nisbətən daha yaxşı ola bilər. (Belə ki, 1867-ci ildə məhz mühafizəkar ingilis hökuməti bir çox fəhlə qruplarına seçki hüququ vermişdi).

Bu situasiyada ingilis liberalistləri qarşısında dilemma yarandı: ya bəzi sosialist dəyərlərini qəbul etmək, ya da fəhlələrin simasında bir rəqibə malik olmaq. Onlar birincini seçdilər, bu da, son nəticədə ingilis liberalizminin sosial liberalizmə transformasiya olmasına gətirib çıxardı. Sosial liberalizm öz üzərinə ümummilləşdirmə öhdəlikləri götürdü və geniş xalq dəstəyini qazandı.

Bələliklə, liberalist konsepsiyayı yenidən nəzərdən keçirmək lazım gəldi. Bentamın, Smitin, Rikardonun fərdin və dövlətin, azadlığın və məcburiyyətin əlaqələri barədə nəzəriyyələrinin mükəmməlləşdirilməyə ehtiyacları vardı.

Bu, o deməkdir ki, bizim tərəfimizdən bu vaxta qədər liberalizmin başlıca xüsusiyyəti kimi müəyyənləşdirilən individualizm, ona cəmiyyətlə əlaqədar olan anlayışların (kollektiv daxilində və onlar arasında münasibətlər) daxil edilməsi və sosial problemlərə (insan həyatının səviyyəsinin və keyfiyyətinin tənzimlənməsi) elmi yanaşma hesabına son nəticədə dəyişildi.

Həyatı. *Con Styuart Mill (John Stuart Mill, 1806-1873) Ceyms Millin oğlu idi və öz atasının prinsiplərinə uyğun olaraq tərbiyə olunmuşdu: yunan dilini üç yaşında i, latın dilini səkkiz yaşında, siyasi iqtisadi və məntiqi on iki yaşında öyrənmişdi. Con Styuart Mill bir sıra çətinliklərlə öz atasının (və Bentamın) utilitarizminin təsirindən azad olmuşdu və onun fikrincə, əvvəlki liberalizmdə mövcud olan zəif*

cəhətlərə malik olmayan yeni bir liberalizmə can verməyə səy etmişdi. O, Harriet Teylorla (Harriet Taylor, 1808-1859) sıx münasibətlərdə olmuş və 1851-ci ildə onunla evlənmişdi.

Əsərləri. *Con Stüart Millin qələmindən yalnız siyasi nəzəriyyəyə aid əsərlər deyil, həm də məntiqə və epistemologiyaya dair əsərlər çıxmışdı. Onun əsərləri sırasına aşağıdakılar aiddir: “Azadlıq haqqında” (On Liberty, 1859), “Utilitarizim” (Utilitarianism, 1863), “Qadının asılılığı” (The Subjection of Women, 1869) və “Siyasi iqtisadın əsasları” (Principles of Political Economy, 1848).*

Millin təlimi utilitarizmin, liberalizmin və empirizmin birləşdirilməsi ilə səciyələndirir, baxmayaraq ki, bu zaman, o, onların daha erkən versiyalarını tənqid edir. Belə ki, o, klassik liberalizmi sosial elmi tənqidi köməyi ilə inkişaf etdirir, siyasi nəzəriyyə sferasında isə sosial liberalizmin banisi olaraq çıxış edir. Liberalizmin bu forması radikal (laissez faire) liberalizmi rədd edir və mütərəqqi qanunvericiliyin əhəmiyyətini vurğulayır.

Utilitarizmin tərəfdarı olaraq, Mill Bentamin hedonist hesabatına münasibətdə tənqidi mövqə tutmuşdu. Bentamin hedonist hesabatında faydalılıq həzz kimi başa düşülür, özü də həzzin yüksək və alçaq formalarını keyfiyyətə fərqləndirmədən. Demək olar ki, Bentam keyfiyyət aspektlərini, yəni əxlaqi olaraq və hüquqi olaraq, düzgün qərarın və ya əməlin nə olduğunu müxtəlif alternativ əməllərin reallaşması nəticəsi olan həzz və əzab vəziyyətlərinin kəmiyyət müqayisəsinin köməyi ilə izah etməyə çalışmışdır. Öz növbəsində, Con Styuart Mill faydalılıq anlayışını belə şərh edir ki, o, keyfiyyət fərqlərini də nəzərə alır. Bu halda, səlahiyyətli insanlar arasında konsensus əsasında və ya ekspertlərin əksəriyyəti tərəfindən qərar qəbul etmə yolu ilə faydalılığın keyfiyyətə müxtəlif vəziyyətlərinin müqayisəsi baş verir. O insanlar səlahiyyətli hesab olunur ki, onlar mövcud olan əsas variantları (alternativləri) öz təcrübəsindən çıxış edərək bilir və başa düşürlər. Beləliklə, Mill belə güman edir ki, situasiyanı klassifikasiya edərək həzzin müxtəlif səviyyələrinin, onun əxlaqi olaraq, yaxşı və pis (və ya bir qədər pis) vəziyyətlərinin keyfiyyət etibarını fərqləndirilməsi artıq öncədən zəruridir. Bu müddəə təbii görünür. Həqiqətən də, sadistin öz qurbanının əzablarından həzz alması qeyri-əxlaqidir, tibb bacısının xəstənin sağlamlığı ilə bağlı sevinci isə əxlaqi olaraq yaxşıdır. Özü də, bu hal heç bir əhəmiyyətə malik deyildir ki, sadist və tibb bacısı tərəfindən paylaşılan həzzlər eyni intensivlikdə, eyni sürəklilikdə və i.a. ola bilər. (Keyfiyyət tərəfi həzzin kəmiyyətə hesablanması zamanı nəzərə alınmaz, əgər nəzərdən keçirilən situasiyaya aid olan bütün amillərə və

uzunmüddətli perspektivə - " insanların mümkün dərəcədə daha çox sayı üçün mümkün dərəcədə daha çox xoşbəxtlik" - diqqət yetirilsə. Belə halda, görmək olar ki, sadistin həzzi tibb bacısının sevinci ilə müqayisədə daha böyük sayda neqativ nəticələrə aparıb çıxarır, və deməli ki, tibb bacısının əməlləri ən yaxşıdır).

Mill şəxsi azadlığı, ləyaqət hissini, düzgünlüyü və sosial firavanlığı mərkəzi və mühüm dəyərlər sırasına aid edir.

O, söz azadlığını, mətbuat azadlığını və i.a. azadlıqları müdafiə etdiyi zaman bunu ona görə edir ki, bütün bunları cəmiyyət üçün arzu olunan keyfiyyətlər kimi nəzərdən keçirir. Bu liberal dəyərlər həmçinin, rasionallıq və həqiqətin axtarışı üçün də vacibdir: hər hansı daxili və xarici maneə olmadan baş verən azad ictimai debatlar bizim tərəfimizdən zəkali nöqtəyi-nəzərin işlənilib-hazırlanması üçün şərtidir. (Beləliklə, azadlıq "faydalıdır", çünki o, bizim üçün həqiqətin müəyyənləşdirilməsini mümkün edir!).

Amma Millə uyğun olaraq, ictimai rəy - ikimənaldır. Bir tərəfdən, o, daha zəif qrupların ifadə etdikləri nöqtəyi-nəzərləri boğa və məhdudlaşdırma bilir. Mill eyni zamanda, belə hesab edir ki, ictimai rəy zəkali fərdlərin iştirak etdikləri azad müzakirənin davam etməkdə olan gedişində formalaşa və yaxşılaşa bilər. Digər tərəfdən, ictimai diskussiyaların açıq və azad olması ölçüsündə o, yanılmaların və səhvlərin təshih olunmasına gətirib çıxara bilər. Amma baxmayaraq ki, belə bir diskussiya yanılmaların və səhvlərin təshih olunmasına xidmət edə bilər, o, bizi yeganə həqiqət istiqamətinə aparmır. Azad müzakirə ən azı müxtəlif perspektivləri və nöqtəyi-nəzərləri həm onların tərəfdarı üçün, həm də əleyhdarları üçün daha aydın ifadə etməyə imkan verir.

Yalnız nöqtəyi-nəzər təkzib olunduğu zaman və müdafiə olunduğu zaman aydın olur ki, onun məğzi nədən ibarətdir. Bu, o deməkdir ki, biz haqqında düşündüyümüzü əslində bilmirik, o vaxta qədər ki, kontrarqumentləri öyrənmirik. Həqiqətin bizim qarşımızda maksimal dərəcədə aşkarlıqla dayanması üçün, hər birimizin əslində düşündüyünün mümkün olduğu dərəcədə yaxşı anlaşılması üçün, opponentin nə düşündüyünü maksimal dərəcədə dəqiq və qərəzsiz anlamaq üçün azad ictimai debatların keçirilməsi zəruridir. Söz azadlığı və özünüifadə azadlığı açıq müzakirə təminatının zəruri şərtidir²⁴². Biz deyə bilərik ki, liberallıq –rasionallığın şərtidir.

²⁴². *Diskussiyalara, dialoqa münasibətdə həqiqətə, o cümlədən, siyasi sferada həqiqətə aparan bir yol olaraq, müxtəlif nöqtəyi-nəzərlərə (Platon, filosof-maarifçilər, Kant, Habermas) nəzər salın.*

Bir sosial filosof və siyasi reformator olaraq, Con Styuart Mill izlənilənlərin və əzilənlərin müdafiəsinə yönəlmiş aktiv fəaliyyəti ilə məşhurdur. O, parlamentdə nümayəndəlik uğrunda mübarizə apararı fəhlələri, Şimali Amerikda öz hüquqları uğrunda mübarizə apararı afro-amerikanları dəstəkləmişdi, qadınları diskriminasiyasının müxtəlif formalarının əleyhinə çıxış etmişdi. Sonuncu halda, o, digər amillərlə yanaşı, qadınlara ümumi səsvərmə hüququnun verilməsi leyhinə dəlillər gətirmiş və ərdə olan qadınları kişilərlə bərabər mülkiyyət hüququnu müdafiə etmişdir. Bərabərlik və azadlıq uğrunda bu mübarizə mütərəqqi liberalizmin bir hissəsi idi, bu mübarizənin şərtsiz lideri isə Mill idi. Bütün yaşlı fərdlər prinsipcə, həm siyasi olaraq, həm də hüquqi olaraq eyni hüquqludur. Hər bir kəs özünü reallaşdırmaq hüququna malikdir, əgər bu, başqalarının hüququnu pozmursa. İrq, cins və sosial mənşə heç bir əhəmiyyətə malik deyillər, o mənada ki, bütün fərdlər bioloji və sosial şəraitdən asılı olmayaraq, ayrılmaz hüquqlara malikdirlər. Bütün bu məsələlər üzərində işləyərək, Mill Harriet Teylor ilə sıx əməkdaşlıq edirdi.

Beləliklə, Mill fərdin ayrılmaz hüquqlarından başlayaraq, Lokka gedib çıxarı və son nəticədə, müasir liberalizmin ənənəsinə çevrilən mövqeni üzə çıxardı. Bu halda, o, ümuminin (cəmiyyətin) fərd üzərində üstünlüyünü təsdiq edən Platondan fərqlənir. Buna baxmayaraq, onların insana baxışlarında müəyyən paralelləri də aşkar etmək olar. Belə ki, həm Mill, həm də Platon fərdin bioloji aspektlərinə intellektual və şəxsi keyfiyyətlərə nisbətən daha az əhəmiyyət verirlər. Bu halda, onlar Aristotelə qarşı durmuş olurlar.

Platon, Aristotel və Mill qadın məsələsinə münasibətdə, müxtəlif nöqtəyi-nəzərlərə malikdirlər, bu nöqtəyi-nəzərlərdə eyni zamanda, həm ümumi, həm də xüsusi momentlər iştirak edir. Aristotel qadınları biologiya nöqtəyi-nəzərindən və onun müasiri olan cəmiyyət nöqtəyi-nəzərindən şərh edir. Platon qadında zəkali insani məxluqu görür, prinsipial olaraq, onları xalis bioloji səviyyədən yuxarı qaldırır. Mill qadına bioloji-sosial faktordan və siyasi cəmiyyətdən müstəqil fərdin ümumi hüquqları mövqeyindən yanaşır²⁴³. (Müqayisə üçün, deyək ki, Hegelin ailəyə və cinslərin münasibətinə baxışlarında əhəmiyyətli dərəcədə vacib rölü tarixi və sosial-psixoloji aspektlər oynayır. Baxın: fəsil 20.)

Mill fərdin ümumi hüquqlarına dair öz baxışlarından çıxış edərək (bu, müasir nöqtəyi-nəzərin proobrazıdır) vurğulayır ki, qadınlar ana və xitməti karyera arasında seçim etmə hüququna

²⁴³ Baxın: S. Okin. *Women in Western Political Thought. Ch. 9: "John Stuart Mill, Liberal Feminist"*. - Princeton, 1979. - P. 197-230.

malikdirdir. Bu seçim azadlığı Millin başa düşdüyü mənada, ümumi siyasi və iqtisadi hüquqlara aiddir.

Özünün normativ mühakimələrinin gedişində Mill ümumi prinsiplərə istinad edir. Amma cəmiyyəti nəzərdən keçirərək, o, fərdin formalaşmasında sosial mühitin əhəmiyyətini dərk edir. Bu təsəvvür onun təfəkkürünün sosial-liberal aspektini xüsusən əks etdirir. Burada ilhamvericiləri Robert Ouen (Robert Owen, 1771-1858), Klod Anri Sen-Simon (Claude-Henri de Rouvroy Saint-Simon, 1760-1825) və Şarl Furiye (Charles Fourier, 1772-1837) olan ilkin britan və fransız sosializmi arasında paralellər aparıla bilər.

Qeyd edək ki, Con Styuart Mill Ceyms Millin əksəriyyətin güclü hökumətinə inamını bölüşmürdü. Səbəb yalnız onda deyildi ki, güclü azlıq (ali sinif) zəif əksəriyyəti dəhşətə sala bilər, həm də onda idi ki, əksəriyyət azlığı sıxıntılara məruz qoya bilər. İdarəetmənin nümayəndəli forması azlığın və ya fərdlərin azadlığını təmin etmək üçün kifayət deyildir. Elə buna görə də, Con Styuart Mill belə bir məsələni həll etməyə çalışmışdır ki, cəmiyyət azad və məsuliyyətli fərdlər üçün mövcudluq şəraitini necə təmin edə bilər. O, başa düşürdü ki, dözülməzlik və aqressiya kimi sosial amillər azad şəxsiyyəti necə sıxıntılara məruz qoya bilər²⁴⁴.

Burada Mill klassik liberalizmin sərhədlərindən kənara çıxır. O, etiraf edir ki, anonim sosial qüvvələr insanların necə yaşamalarının həlledici amilləridir. Adamların həyat tərzini artıq yalnız atomlaşdırılmış fərdlərə və onlardan ötrü zahiri olan dövləti tənzimlənməyə müraciətlə deyil, həm də fərdə və dövlətə əlavə olan bir amil kimi cəmiyyətin fəaliyyətinə müraciətlə izah olunur.

Amma bu deyilənlər o demək deyildir ki, Mill təfəkkürün sistemli sosioloji üslubuna malik idi (sosiologiya onun zamanəsində rüseyim vəziyyətində idi). O, ictimai qüvvələrin struktur analizindən daha çox, şəxsiyyət azadlığının prinsipial müdafiəsi ilə qayğılanırdı.

Bundan başqa, onun fikri müəyyən dərəcədə, hələ də daxilinin və xaricinin, xüsusinin və ictimainin klassik fərqləndirilməsi hədlərində hərəkət edir. Belə ki, Mill şəxsi azadlıqları həm siyasi sistem tərəfindən təsirdən müdafiə olunan şəxsi həyat sferasına aid olan kimi, həm də yalnız ayrıca fərdə aid olan kimi nəzərdən keçirir. Bu halda, o, şəxsi və sosial sferaları fərqləndirmək üçün qanəedici bir meyar təklif etmir.

²⁴⁴ Elə buna görə də, Con Styuart Mill Tokvilin "Amerikada demokratiya" (*De la Democratie en Amerique*, 1835) kitabı barədə vəcdlə dolu bir rəy yazmışdı, o kitab barədə ki, müəllif burada deviant fikirli insanları aşkar bir şəkildə müdafiə edirdi. Baxın: fəsil 27.

Hər halda, vacib olan odur ki, Mill məcburiyyətə zahiri hökumət müdaxiləsi kimi sadələvh, radikal (laissez faire) liberalist nöqteyi-nəzəri rədd edir. Mill bir sosial liberalist olaraq, cəmiyyətə bir bütöv kimi aid olan və dövlətdən və onun qanunlarından yüksəkdə duran məcburiyyətin və qüvvənin mövcud olduğunu qəbul edir. Bu, o deməkdir ki, qanunvericiliyin və hökumət müdaxiləsinin minimum olması radikal (laissez faire) liberalistlərin güman etdikləri kimi, azadlığın maksimum olmasının eyni deyildir. (Amma iqtisadi sfera daxilində Millin özü şəxsi təşəbbüsə üstünlük verir.)

Mill həmçinin, bazarın "təbii qanunları" və "özünütənzimləyən rəqabət" barədə radikal-liberalist tezislərlə də razı deyildir. Bununla da, o, iqtisadi sistemin tənqidini mümkün edir. Azad bazar və onun qanunları bizim qarışmamalı olduğumuz işlərin təbii vəziyyəti deyildir. Əgər biz güman edirik ki, ölkədə arzu olunmaz sosial və iqtisadi situasiya yaranmışdır, biz onu hüquqi islahatlar vasitəsi ilə dəyişə bilərik.

Mill tərəfindən ifadə olunan əsas etik intuisiya - Millin müasiri olan britan cəmiyyətinin ədalətsiz və amansız tərəfləri ilə bağlı onun hiddətidir. Baxmayaraq ki, Millin nəzəriyyəsi özünün bir sıra aspektlərində tamamlanmamışdır, onun əsərləri hər halda, insan qarşısında sosial və əxlaqi məsuliyyətlə doludur. Şəxsiyyət azadlığının və bu azadlıq üçün əsas yaratmalı olan mütəəqqi qanunvericiliyin müdafiəsinə yönəlmiş öz çıxışları ilə, Mill sosial liberalizmin əsas müddələrinin formalaşmasına mühüm tövhə vermişdir. Bu halda, bir o qədər də vacib deyildir ki, sosial qüvvələrin daha qənaətverici anlamı yalnız sonradan verilmişdir (Kont, Dürkheim, Veber). Onun zamanında sosiologiya yalnız yaranmağa başlamışdı, amma empirik sosial tədqiqat Con Stüart Milli maraqlandırır.

"Ən yaxşı uyğunlaşa bilənlərin sağ qalması" tezisi bioloji və təkamül ölçülərində götürülən radikal (laissez faire) liberalizm ideyalarının yenidən şərhə kimi nəzərdən keçirilə bilər. Növlərin daxilində qida və cinsi həmkar uğrunda azad mübarizə daha yaxşı canlılara yaşamaq və törətmək imkanını verir. Bu halda, həyati olaraq, ən mühüm genetik xüsusiyyətlər saxlanılır. Liberalizmin bu formasına görə, azad sosial "mübarizənin" nəticəsində də ən yaxşı insani varlıqlar sağ qalır ki, onlar da özlərinin ən yaxşı genetik keyfiyyətlərini eyni qaydada gələcək cəmiyyətə ötürürlər. Beləliklə, pis genetik keyfiyyətlərin xəlbirlənməsi baş verir. Elə buna görə də, yoxsullara və "uyğunlaşa bilməyənlərə" sosial yardım arzu olunan deyildir, çünki o, pis genetik xüsusiyyətlərə malik olan fərdlərin cəmiyyətinə gətirib çıxarır.

Bioloji radikal (laissez faire) liberalizm bir sıra nəzəri problemləri ortaya çıxarır. Onlardan biri ondadır ki, cəmiyyət müstəsna dərəcədə bioloji anlayışlar prizmasından başa düşülür, ki, bunun da nəticəsində onun spesifik olaraq, sosial aspektləri nəzərdən qaçırılır. Başqa bir problem bizim siyasi əməllərimizi təsdiq edilən faktdan çıxış edilərək, diktə etməli olan normanın daxil edilməsi səyi ilə bağlıdır. Bu ikinci problem həyati olaraq, vacib olan genetik cizgilərin saxlanılması nəzəriyyəsiindən "ən yaxşı" nəticələrə, yəni "ən yaxşı" fərdlərə aparıb çıxaracaq olanların deduksiya edilmə səyi ilə bağlıdır.

Radikal liberalizmin əleyhinə digər üsullarla da etiraz etmək. Məgər azad, kapitalist cəmiyyətində ən yaxşı bir qaydada öz mövcudluğunu saxlayan fərdlər onun ən yaxşı və ən dəyərli nümayəndələridirlərmi? "Uyğunlaşa bilməyən" şairin, anlaşıla bilməyən alimin və ya təmənnəsiz və özünü qurban verməyi bacaran idealistin taleyi necə olmalıdır? "Ən yaxşı" fərdin tərifini konkret cəmiyyətdə ən yaxşı bir qaydada yaşaya bilən kimi verməklə bu cəmiyyəti asanlıqla "ən yaxşı" cəmiyyət kimi anlama bilərik. Axı belə bir cəmiyyət "ən yaxşılarına" sağ qalmaq imkanını verir! Cəmiyyətdə hansı fərdlərin "azad" olduğunu, necə deyərlər, "hökumət müdaxiləsindən azad olduğunu" müəyyənləşdirən sosial qüvvələrlə nə etməli? Belə bir cəmiyyətdə bütün fərdlərimi əslində bərabər imkanlara malikdirlər? Və ya direktorun oğlu fabrikinin fəhləsinin oğlu qarşısında üstünlüklərə malikdir, hətta onların genetik keyfiyyətləri eyni dərəcədə yaxşı olsa belə? Aktiv sosial siyasi strategiya (məsələn, ümumi təhsil) hər bir kəsə ədalətli və bərabər imkanları təmin etmək üçün zəruri deyilmi?

Qrin

Liberalizmin sosial liberalizmə Con Stüart Milldən başlayan transformasiyası XIX yüzillik ərzində davam etmiş və "insani simaya malik" liberalizmlə başa çatmışdır. Sonuncunun fərqləndirici cəhətləri etik məsuliyyət, fərdə bir sosial varlıq olaraq yanaşma və ictimai institutlar tərəfindən həyata keçirilən dövləti siyasətdir. Qısa deyilsə, belə sosioloji təsəvvürlər insanın və siyasi praktikanın anlaşılması üçün zəruridir.

Tomas Hill Qrin (Thomas Nill Green, 1836-1882) klassik liberalizmin (həm Bentamin, həm də Rikardonun) əsasını təşkil edən sadələşdirilmiş psixoloji və etik nəzəriyyənin tənqidini davam etdirdi. O, vurğulayır ki, insan sosial varlıqla, cəmiyyətlə zəruri olaraq bağlıdır. Başqa sözlə, Qrinin fikrinə görə, liberalist individualizmin

daxili tənqidi individualist mövqeni son dərəcə darmadağın etdi, elə darmadağın etdi ki, biz bir çox cəhətlərinə görə Aristoteli xatırladan mövqedə qaldıq.

Amma Qrin yunan polisində yaşamırdı. Onun mövqeyi iki cəhətinə görə Aristoteldən fərqlənir. O, icmanı xristian icması kimi nəzərdən keçirir və siyasəti əxlaqi həyatı mümkün etmək məqsədi ilə sosial şəraitin qurulma vasitəsi kimi şərh edir. Sosial qüvvələrə aid olan prinsiplər onun təlimində tanınır. Qrin üçün azadlıq yalnız mənfəi hal, yəni məcburiyyətdən azadlıq deyildir, həm də əsl, həqiqi azadlıqdır: yəni odur ki, onu əxlaqi-xristian cəmiyyətdə reallaşdırmaq həqiqətən də mümkündür (iqtisadi və psixoloji olaraq). Müəyyən insani əməllərə məhdudiyət qoyan mütərəqqi qanunvericilik hamı üçün həqiqi azadlığın yaradılmasından ötrü zəruridir. Sosial və təhsil siyasəti də bu dərəcədə vacibdir.

Bu halda, məqsəd olaraq, "azadlıq" və ya həzzlərin və ya gələrin maksimallaşdırılması deyil, əxlaqi həyat çıxış edir. Ona nail olma vasitəsini isə Qrin qanunvericilik islahatlarını həyata keçirən siyasətdə görür. Burada "liberalizm" humanist və sosial olaraq, məsuliyyətli amil kimi çıxış edir.

Nəticədə, liberalist individualizmdən, başqa amillərlə yanaşı, fərdlərin əxlaqi bərabərliyi və onların eyni dəyərə malik olması barədə təsəvvür qalır ki, bu da, qarşılıqlı hörməti, yəni müəyyən dərəcədə, liberallığı tələb edir.

Bizim terminologiyaya görə, "liberalizm" – individualistik ideologiyadır və bu mənada, Qrin "liberalist" deyildir, baxmayaraq ki, o, "liberaldır", yəni tolerantdır və humanistdir.

Qrinin "liberalizmi" həm konservativ, həm də sosial-demokratik amilləri əhatə edir. Dini və etik aspektləri yüksək qiymətləndirməsi və həmçinin də, təhlükəsizliyin və stabilliyin rolunu insan həyatının şərti kimi vurğulaması onun konservativ ideyalarla əlaqəsinə işarə vurur. Eyni zamanda, Qrindən "fabian cəmiyyətinə"²⁴⁵ liberal sosial-demokratik yanaşmaya), yəni sinfi mübarizə nəzəriyyəsi olmadan reformatorçu sosializmə doğru aparıcı inkişaf xəttini izləmək olar. Britan leyborist partiyası bu əsnənin çərçivəsində yaranmışdı. Bu əsnə sosial vəsaitlərə və iş adamları üzərində nəzarətə malik idi, amma onların dövlət tərəfindən idarə olunmasını tələb etmirdi. Bu əsnə həmçinin, kompromissləri dəstəkləyir və konservativ

²⁴⁵ *Fabian cəmiyyət 1883-84 illərdə Londonda yaradılmış və Böyük Britaniyada demokratik sosialist cəmiyyətinin yaradılması məqsədini öz qarşısına qoymuşdu. Fabiançılar inqilaba deyil, cəmiyyətin təkamülünə ümid edirdilər.*

partiyalarla parlament əməkdaşlığını rədd edən sinfi mübarizənin qaçılmaz olduğu ideyasından imtina etmişdi.

İngiltərədə liberal sosializm (leyboristlər) və sosial liberalizm (liberalist Hobqauz, Leonard Trelawney Hobhouse, 1864-1929) əsasən, bir-biri ilə yaxınlaşma istiqamətində təkamül etmişlər.

Keyns

Con Meynard Keyns (John Maynard Keynes, 1883-1946) İngiltərədə birinci və ikinci dünya müharibələri arasında aparıcı iqtisadçılardan biri idi. O, iqtisadiyyatın praktiki və nəzəriyyəçisi kimi məşhur idi.

Keyns üçün bazis rolunda radikal (laissezfaire) liberalizmdən imtina²⁴⁶ çıxış edirdi, radikal liberalizmin çiçəklənməsi isə o dövrə təsadüf edirdi ki, o zaman kapitalizmi iri şəxsiyyətlər inkişaf etdirirdilər. İndi isə dövlət iqtisadi həyatda aktiv rol oynamalıdır. Amma Keyns sosialist deyildi və hesab etmirdi ki, ənənəvi olaraq, xüsusi əllərdə olan fəaliyyət sahələrini dövlət öz əlinə almalıdır. Dövlət (hökumət) yeni vəzifələrlə məşğul olmalıdır, o vəzifələrlə ki, onların barəsində (1926 il) xüsusi sektor qayğılanmamışdı. Belə ki, o, düşünülmüş kredit və valyuta siyasətini həyata keçirilməlidir, bütövlükdə, cəmiyyət üçün yığının və kapital qoyuluşunun həcmi müəyyənləşdirməlidir və əhalinin həyat səviyyəsinin sosial dəstəklənməsi üçün siyasəti reallaşdırmalıdır.

Başqa sözlə, Keyns kapitalizmin ədeyhdarı deyildi. Əksinə, liberalizmin və xüsusi kapitalizmin köhnəliyini təsdiq edərək, o, onun fikrincə, güclü hökumət tənzimlənməsi ilə səciyyələnən müasir kapitalizmə gətirə bilən reformaları tövsiyə edirdi. Keyns dövlət tərəfindən tənzimlənən kapitalizmin nəhəng müdafiəçilərindən biridir. Elə buna görə də, o, həm radikal (laissez faire) liberalizmin (ənənəvi kapitalizmin), həm də sosializmin əleyhinə çıxış edirdi. 1936-cı ildə ABŞ-da Böyük depressiyadan sonra, o, "*Məşğuliyyətin, mənafehin və pulun ümumi nəzəriyyəsi*" (The General Theory of Employment, Interest and Money) kitabını yazmışdır ki, bu kitab da müasir kapitalist iqtisadiyyatının klassikası oldu. Onun yeni xüsusiyyətlərindən biri tam məşğulluq probleminə yetirilən xüsusi diqqət oldu, o problemə ki, onu liberalist iqtisadçılar çox vaxt tam məşğulluğun çıxış nöqtəsi kimi qəbul edərək "həll edirdilər".

Keynsin fikrincə, tam məşğulluq yalnız təqribi olaraq, yaxşı düşünülmüş iqtisadi siyasətin köməyi ilə əldə oluna ola bilər. Orada

²⁴⁶ J. M. Keynes. *The End of Laissez-Faire*. - London, 1927.

məşğulluq avtomatik olaraq, bazar qüvvələrin azad oyununun təbii harmoniyası kimi yaranmır. Təqribi tam məşğulluğa nail olmaq üçün hakimiyyət başqa amillərlə yanaşı, həm də maliyyə siyasəti və ictimai investisiya vasitəsi ilə istehlaka müəyyən təsir göstərməlidir. Lakin dövlətin müdaxiləsi o qədər də hərtərəfli olmamalıdır ki, xüsusi mülkiyyət hüququnu təhlükəyə məruz qoysun. Keynsə görə, xüsusi mülkiyyət hüququ (kapitalizm) o həlledici üstünlüyə malikdir ki, o, hakimiyyətin və şəxsi mənafehin desentralizasiyasına istinad edir. O, özü tərəfindən təklif olunan reformaları kapitalizmin böhranlarını aradan qaldırmaq üçün zəruri vasitə kimi nəzərdən keçirmişdir. Dövləti tənzimləmə olmadan nə kapitalizm, nə xüsusi mülkiyyət, nə də fərdi şəxsi mənafehlər yoxdur.

Demək olar ki, Keyns siyasi nəzəriyyəyə liberalizmin və ənənəvi kapitalizmin iqtisadi böhranlardan çıxarmağa çalışdıqları dərslərlə bağlı olaraq mühüm tövhə verdi. Keynsin təlimi xüsusi kapitalizmdən və radikal (laissez faire) liberalizmdən dövlət tərəfindən tənzimlənən kapitalizmə, yəni sosial demokratiyanın müdafiə etdiyi sosial-demokratik cizgilərə malik olan kapitalizmə keçidi ifadə edir.

ON SƏKKİZİNCİ FƏSİL

KANT – FƏLSƏFƏDƏ "KOPERNİK İNQILABI"DIR

Həyatı. İmmanuil Kant (Immanuel Kant, 1724-1804) bütün həyatını Şərqi Prussiyada, Keniqsberqdə (indi Kalininqrad) keçirmişdir. Onun atası sənətkar idi. Kanta böyük təsir göstərən amil protestant pietizm olmuşdur. Zahirən, o, ev müəllimliyi ilə başlayan və professorluqla başa çatan sadə həyat sürmüşdü. Onun həyat tərzi düzgün idi və pedantizmə qədər ölçülüb biçilmişdi. Onun bütün zehni və mənəvi enerjisi nəzəri tədqiqatlara həsr olunmuşdu.

Əsərləri. Onun əsərləri arasında “Xalis zəkanın tənqidi” (Kritik der reinen Vernunft, 1781), “Praktik zəkanın tənqidi” {Kritik der praktischen Vernunft, 1788} və “Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi” (Kritik der Urteilskraft, 1790) xüsusi yer tutur. Siyasi nəzəriyyəyə dair əsərlər arasında “Əxlaqın metafizikasının əsasları”nı (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785) və “Əbədi sülhə dair” (Zum ewigen Frieden, 1795) adlı əsəri qeyd edə bilərik.

Kantın transsendental fəlsəfəsi - idrak nəzəriyyəsidir

Avropanın almandilli hissəsində Maarifçilik dövrü siyasi dəyişikliklərdən daha çox mədəni intibaha gətirib çıxardı. Maarifçilik ideyaları dövlət məmurlarının və burjuazianın yuxarı təbəqələri içərisində yayılır və universitet həyatının həm akademik, həm də təşkilati aspektlərdə yüksəlişinə təsir göstərirdi.

Kant bu dövrə məxsus idi. O, Maarifçilik filosoflarına yaxın idi və zəkadan maarifçi, universal istifadə yolu ilə insan azadlığının əxlaqi əsaslarını tədqiq etməyə çalışırdı. Amma o, Russoya oxşar bir qaydada, maarifçi filosofların intellektual ateizmindən uzaqda dururdu.

Kant XVIII yüzilliyin filosofu olaraq, ayrıca fərdin prioritetindən çıxış edir epistemologiya çərçivəsində işləyirdi.

Empirikləri, rasionalistləri və Kantı birləşdirən ümumi cəhət elə bundan ibarətdir.

Kant əsasən, liberalist ənənəyə məxsusdur. Eyni zamanda, kantçılıq XVIII yüzilliyin sonunda hökmran olan empirik və utilitarist ənənələrdən qəti bir surətdə ayrılmanı ifadə edir. Ayrılma o zaman baş vermişdi ki, Kant özünün transsendental fəlsəfəsinin köməyi ilə həm empirizmi (Lokk, Hyum), həm də rasionalizmi (Dekart) dəf etməyə səy etmişdi.

Öncə, Kantın transsendental fəlsəfəsinin o tərəflərini nəzərdən keçirək ki, bunlar onun idrak nəzəriyyəsi və əxlaq nəzəriyyəsi ilə bağlıdır və sonra o aspektlərə müraciət edək ki, bunlar daha çox bilavasitə olaraq, onun siyasi nəzəriyyəsinə aiddir.

Hyum Maarifçi filosoflar tərəfindən işlənilib hazırlanan zəka anlayışını deskriptiv (təsviri) və normativ arasındakı kəskin fərq mövqeyindən tənqid etmişdi. Bundan başqa, o, birincinin çərçivəsində anlayışların və onların arasındakı münasibətlərin analizindən alınmış idrakı (dərək etməni) mənbəyi təcrübə və işlərin faktiki vəziyyəti olan idraka qarşı qoymuşdu.

Hyumun mövqeyi onu ifadə edir ki, bizim dünya və bizim özümüz barədə malik ola bildiyimiz yeganə bilik, yəni təcrübədə əsaslandırılan bilik heç bir zaman 100% dəqiq ola bilməz. Axı nəzəri olaraq hesab etmək həmişə mümkündür ki, yeni təəssüratlar (impressiyalar) bizim tərəfimizdən əvvəllər alınmış və bizim bu vaxta qədər əsaslandığımız nəticələrə zidd olacaqdır. Bu mənada, hətta təbii elmlər də qəti dəqiq biliyi vermir. Başqa sözlə, anlayışlar arasında qarşılıqlı əlaqələrin idrakı istisna olunmaqla, (bu da, demək lazımdır ki, bizi mövcud olan barədə biliklə təmin etmir) heç bir başqa idrak qəti olaraq səhih deyildir. Etik dərketmə olaraq da idrak mövcud deyildir.

Dünyanın müəyyənliyi Hyumdan sonra daha az bir dərəcədə oldu. Rasional intuisiyanın və zəkanın həm klassik rasionalistlər üçün, həm də Maarifçi filosoflar üçün oynadığı rol, Hyumda əhəmiyyətli dərəcədə hisslərə və vərdişlərə verilir.

Kant Hyumun skeptik empirizmini fəlsəfədə skandal kimi qiymətləndirirdi: Hyum həm etikanın və həm də təbii elmlərin altından onların dayaqlarını vurub sındırır!²⁴⁷ Kant öz qarşısında belə bir vəzifə qoymuşdu ki, sübut etsin ki, etikanın daxilində və təbii elmlərin daxilində nəşə vardır ki, biz onu öz zəkamızın köməyi ilə ciddi olaraq zəruri olan və ümumi əhəmiyyətə malik olan kimi əsaslandırma bilirik.

Kantın ilkin mövqeyi belədir. Kant göstərmək istəyir ki, empirik Hyum fəlsəfəsində zəkaya həddindən artıq az rol verilir. Amma bu zaman, Kant Dekartın etdiyi kimi, klassik rasionalizmə qayıtmır.

Kantın niyyəti yalnız daxili fəlsəfi debatlarla (məsələn, Hyumla) məhdudlaşmır. Maarifçilik dövrünün filosofu kimi, o, həmçinin, elmlərlə və onların inkişafı ilə də maraqlanır.

²⁴⁷ *Amma bir məsələ mübahisəlidir ki, təbii elmlərin Kantın güman etdiyi kimi, qəti olaraq müəyyənləşmiş əsasa ehtiyacı varmı.*

Kant onun müasiri olan fizikanı (Nyuton fizikasını) aşkar bir surətdə sarsılmaz həqiqətlərin kəşfi ilə bağlı olan təkzibolunmaz elmi nəaliyyət kimi nəzərdən keçirmişdir. Onların sırasına məsələn, məkan, zaman və səbəbiyyət əlaqəsi haqqında müddəalar aiddir. Nyutonun fizikası riyaziyyatın dilində ifadə olunmuşdur və metodiki olaraq eksperimentə istinad edir. Kant özünün bir filosof olaraq, vəzifəsini onda görmüşdür ki, eksperimental elmin əsaslarının nə üçün son dərəcə sarsılmaz olduğunu göstərə bilsin. Eksperiment apararaq, biz sisteməlik olaraq, bəzi şərtləri təcrid edirik, onların kombinasiyalarını qururuq və variasiyalarını irəli sürürük ki, onlardan asılı olan hadisələrin xassələrini müşahidə edək və ölçək: Məsələn, biz Boylun (Robert Boyle, 1627-1691) etdiyi kimi, daimi temperaturda qazın həcmi dəyişərək onun təzyiqini ölçürük. Biz həmçinin, güman edirik ki, həm bizim özümüz və həm də digər insanlar bu eksperimenti istənilən zaman və istənilən yerdə təkrar edə bilərlər. Əgər biz güman etmiriksə ki, kainat məkanda və zamanda əsasən eynicinslidir, biz eyni eksperimenti onun istənilən yerində apara bilərik, onda eksperimental metod mənaya malik olmayacaqdır və Yeni dövrün elmi öz metodik əsəsindən məhrum olacaqdır. (Əlbəttə ki, yeni eksperimentlər öncə məlum olanı təkzib edən yeni nəticələrə gətirə bilər. Hadisələrin oxşar gedişatı eksperimental elmin ruhuna tamamilə uyğun gəlir. Ona bu fakt da cavab verir ki, elmin inkişafı ilə daimi olaraq qəbul olunan şərtlər dəyişkən amillərə də çevrilə bilər. Amma əgər kainatın prinsiplial idrakı eynicinsliliyi (dünyanın vəhdəti) şübhə altına alınsa, onda həm eksperimental metod, həm də təbiətin universal qanunları barədə təsəvvür öz mənasını itirir.

Kant skeptisizmin bu növünü təkzib etməyə çalışmışdır. Və o, bunu edərək təsdiq etmişdir ki, məkan, zaman və səbəbiyyət əlaqəsi kimi, bəzi əsas təsəvvürlər qavrayış formaları olaraq, bizim idrakımıza zəruri olaraq xasdır. Beləliklə, Hyumun əleyhinə Kantın etirazları yalnız bir fəlsəfi mübahisəyə münasibət deyildir, həm də bizim elmə göstərdiyimiz etibar məsələsidir.

Kanta görə, Hyum skeptisizminin təkzibi nəzəri perspektivin irəli çəkilməsini tələb edir. Kopernik və Kepler Yer və insanın kainatın mərkəzində hərəkətsiz bir vəziyyətdə olmaları barədə ənənəvi müddəalardan imtina edərəkən toplanmış astronomik faktların daha yaxşı anlamına yetişmişdilər. Onlar belə bir hipotezi qəbul etdilər ki, Yer və insan Günəşin ətrafında dövr edirlər. Eləcə də, Kant belə bir fundamental müddəanın əsaslarını sarsıdır ki, idrakın müqəddəm şərti obyektin subyektə göstərdiyi təsirdir. Kant obyekt və subyekt arasındakı bu münasibətə diqqət yetirir və deyir ki, biz təsəvvür etməliyə ki, məhz subyekt obyektə təsir göstərir. Obyekt bizim onu

bildiyimiz dərəcədə subyektin qavrayışı və təfəkkürü nəticəsində təqdim olunur. Epistemoloji hipotezlərin bu dəyişikliyi fəlsəfədə Kopernik çevrilişi adlanır və Kantın idrak nəzəriyyəsinin nüvəsini təşkil edir.

Müəyyən mənada, Kant empirizmi və rasionalizmi bu qaydada sintez etməyə səy edir ki, o, empirik skeptisizm və rasionalist doqmatizm olaraq nəzərdən keçirdiklərindən yayına bilsin. Kant fəvqəlhissi "obyektlərin" (tanrı və əxlaqi norma kimi) rasionallıq intuisiyanın yerinə təcrübənin fundamental şərtlərinin (müqəddimələrinin) refleksiv dərkinə qoyur.

Belə epistemoloji şərtlərin dərki transsendental idrak adlanır. Kant fəlsəfəsinin bir sıra əsas momentlərinin nəzərdən keçirilməsi zamanı biz bu terminin nə mənə verdiyini aydınlaşdıracağıq.

Çıxış müddəası: Hyum təcrübənin düzgün şərhini verməmişdir. Əslində isə, təcrübə sferasında zəruri və ümumi əhəmiyyətə malik olan nizam mövcuddur. Məsələn, səbəbiyyət əlaqəsi prinsipi ümumi əhəmiyyətə malikdir.

Ergo: nəşə mövcud olmalıdır ki, bizim təcrübənin strukturunu qurur və nizama salır.

Amma Kant Hyumun belə bir müddəası ilə razılaşır ki, bilavasitə, təcrübə və induksiya zəruri və ümumi əhəmiyyətə malik olanın dərk olunmasını təmin etmir. Elə buna görə də, bizim təcrübəni nizama salan və strukturlaşdıran amil təcrübənin özündən doğula bilməz. Bu, o deməkdir ki, Kanta görə, nizama salma və strukturlaşdırma qabiliyyəti bizim öz daxilində olmalıdır.

Başqa sözlə, Kant subyektin və obyektin dualizmini qəbul edir. Belə ki, nizama salan qüvvə obyektə ola bilməz, o, subyektə olmalıdır²⁴⁸.

Bu da, Kant tərəfindən idrak nəzəriyyəsində edilən elə həmin Kopernik inqilabıdır. O şey ki, bizim təcrübəni elə nizama salır və strukturlaşdırır ki, o(təcrübə), ümumi əhəmiyyətə malik olan prinsiplərə tabe olmuş olur və öz mənsəyini bizim tərəfimizdən dərk olunan şeylərdən deyil, bizim özümüzədən götürür.

Kant sadəcə olaraq, belə hesab edir ki, bizim idrakımızda zəruri və ümumi əhəmiyyətə malik olan nəyinsə olması öz-özlüyündə aydındır. Elə buna görə də, Kant öz qarşısına şeylərin vəziyyəti həqiqətənmə belədir, məsələsini deyil, necə reallaşa bilər məsələsini qoyur.

²⁴⁸ *Bəs intersubektivlik kimi, üçüncü amillə necə olsun? Baxın: Heqel barədə, fəsil 20.*

Amma belə bir nizamasalıcı qüvvə hansı mənada "bizim daxilimizdə" ola bilər? Deyilənlərin aydınlaşdırılması məqsədi ilə biz aşağıdakı illüstrasiyadan istifadə edə bilərik:

Əgər biz həmişə yaşıl şüşələri olan eynək gəzdiriksə, onda bizim gördüyümüz hər bir şey - binalar, daşlar, ağaclar və i.a. mütləq bizə yaşıl rəngdə görünəcəkdir. Biz nəyə baxırıqsa, baxaq, hər şey həmişə bizim rəngli linzalılıq eynəyimizin rəngində olacaqdır. Əgər bizə bizim linzamızın rəngi məlumdursa, onda biz həmişə dəqiqliklə biləcəyik ki, bizim tərəfimizdən nəzərdən keçirilən hər bir şey həmişə bizim linzamızın rənginə malik olacaqdır, hətta əgər biz nəyi nəzərdən keçirəcəyimizi bilməsək belə. Beləliklə, əgər məzmun və forma kateqoriyalarından istifadə etsək, onda demək olar ki, məzmun bizdən kənarı olanlarla müəyyənləşir, amma biz məzmunu həmişə bizim formaya (bizim nümunədə - yaşıl rəng) bürüyürük.

Bizə xas olan nizama salma qabiliyyəti bizim eynəyimizə, bu linzadan "daxil olan" müxtəlif təəssüratlar isə təcrübənin məzmununa bənzəyir. Bizim tərəfimizdən görünənlər sintezdir, yəni rəngə boyanmış hissi təəssüratdır – formaya salınmış məzmundur.

Kant bu aspektdə empiriklərlə razılaşıq, o empiriklərlə ki, onlar bütün idrakın təcrübədən başladığını güman edirdilər. Amma o, təsdiq edir ki, istənilən idrakı subyekt formalaşdırır. Bütün təəssüratlar bizim onlara verdiyimiz formaya malikdir. Hissi təəssüratlar qavrayış formaları (məkan və zaman) ilə formalaşır. Kanta görə, biz hansısa obyekt barədə əsl təcrübə bilyi ilk dəfə yalnız o zaman əldə edirik ki, bizim ondan alınan hissi təəssüratlar anlayışlarla vasitələnmişdir, yəni o zaman ki, bizim zəka hisslərlə qavranılan çoxcəhətliliyin nizama salınması üçün məsələn, səbəbiyyət kimi kateqoriyalardan istifadə edir. Beləliklə, Kant təcrübənin empiriklərdən fərqli bir konsepsiyasından çıxış edir.

Sxem .k.s.446

Bunun ardınca, Kant güman edir ki, bütün adamlara fundamental "formalar" xasdır. Elə buna görə də, istənilən bilik hər bir insanda eyni formaların köməyi ilə formalaşmalıdır. Bu mənada, formalar ümumi əhəmiyyətə malik olurlar və zəruridirlər.

Soruşmaq olar ki, belə bir mürəkkəb idrak nəzəriyyəsinə işləyib hazırlamaq nəyə görə zəruridir? Cavab bizim yuxarıda xatırladığımızdan ibarətdir. Kant bizim idrakımızda ümumi əhəmiyyətə malik olan və zəruri olan nəyinsə mövcud olduğunu

özlüyündə aşkar bir fakt hesab edirdi. Onun idrak nəzəriyyəsi bunun necə olduğunu da izah edir.

Kantın haqqında bəhs etdiyi "formalar" psixoloji təbiətə malik deyildir. Məsələn, bu, bir psixoloji faktdır ki, paranoyadan əziyyət çəkən insanlar dünyanı özünəməxsus bir şəkildə "görürlər" (öz idraklarını "formalaşdırırlar"). Amma Kantın haqqında bəhs etdiyi "formalar" idraki aktın məsələn, məkan, zaman və səbəbiyyət əlaqəsi kimi ümumi xüsusiyyətləridir²⁴⁹. (Onlar elə formalardır ki, istənilən empirik tədqiqatda nəzərdə tutulmalıdırlar və bunun təsiri ilə də empirik psixologiya ilə tədqiq oluna bilməzlər).

Amma məkan, zaman və səbəbiyyət əlaqəsi hansı mənada ümumi əhəmiyyətə malik olan və zəruri olan formalardır? Kant cavab verir ki, şeylərin bizim təəffimizdən idraki həmişə məkanın və zamanın (idrak formalarının və ya qavrayış formalarının) və səbəbiyyətin (on iki kateqoriyadan birinin) izini özündə daşmalıdır²⁵⁰. Kantın bu fikrini aşağıdakı əqli eksperimentin köməyi ilə illüstrasiya edək.

Haşiyənin ardı:

Kant mülahizənin aşağıdakı on iki tipi ilə mühakimə yürüdü:

Kəmiyyətin mülahizələri: ümumi, xüsusi, təkə;

Keyfiyyətin mülahizələri: təsdiqi, inkari, sonsuz;

Münasibətlərin mülahizələri: kateqorik, şərti, bölüşdürücü;

Modallığın mülahizələri: problematik, assertorik, apodiktik.

Kantın kateqoriyalar cədvəli mülahizələrin uyğun cədvəlindən törəyir və aşağıdakı kateqoriyaları özünə ehtiva edir (Müq. et. Aristotel):

Kəmiyyətin: vahidlik, çoxluq, bütövlük;

Keyfiyyətin: reallıq, inkar, məhdudiyət;

Münasibətin: substansiya və xassə, səbəb və nəticə, qarşılıqlı təsir;

²⁴⁹ Psixoloq Jan Pijaqe (Jean Piaget, 1896-1980) demək olar ki, sosiallaşma prosesində uşaqların tədricən "transsendental formaları" necə əldə etdikləri barədə məsələni tədqiq etmişdir.

²⁵⁰ Öncə, Kant göstərməyə çalışır ki, məkan və zaman təəssüratları zəruri olaraq necə formalaşdırırlar (Xalis zəkanın tənqidində, Transsendental estetikada). Sonra o, göstərir ki, anlayışlar məkan və zaman müəyyənliyinə malik olan bu təəssüratlarla necə bağlıdır (Elə orada, Transsendental məntiq və Transsendental analitika). Burada şüur təcrübənin uyğun aktlarının məzmunu barədə mühakimələrin nizamlayıcı prinsipi olaraq oyuna daxil olur. Şüurun fəaliyyətinin nəticəsində, zəkanın kateqoriyaları və ya anlayışları mühakiməyə qoşulur. Anlayışlar gerçəklik barədə biliyi onların təcrübənin məzmunu ilə sintezindən kənarında vermir. *Qırm.mətn buraya*

Modallığın: imkan - imkansızlıq, mövcud olma - mövcud olmama, zərurət - təsadüf.

(Aristotel aşağıdakı kateqoriyalarla mühakimə yürüdür: substansiya, kəmiyyət, keyfiyyət, münasibət, yer, zaman, əməl, əzab, malik olma, özüniitapma (vəziyyət)).

Qoy yol konstebl polis idarəsi ilə əlaqə saxlasın və xəbər versin ki, avtomobillərin toqquşması baş vermişdir. Lakin qəzanın nə zaman baş verdiyi barədə suala konstebl cavab verir ki, qəza əslində, hansısa konkret zamanda baş verməmişdir. Bunun harada baş verdiyi barədə suala o, cavab verir ki, bu, konkret bir yerdə baş verməmişdir. Qəza sadəcə olaraq, baş vermişdir və qurtardı. Uyğun olaraq, qəzanın səbəbi barədə suala da konstebl cavab verir ki, onun ümumiyyətlə, heç bir səbəbi yox idi. Heç bir avtomobil yox idi ki, həddindən artıq sürətlə hərəkət etmiş olsun və yol hərəkəti qaydalarını pozmuş olsun. Qəza sadəcə olaraq, heç bir səbəb olmadan qəfildən baş vermişdir.

Aşkıdır ki, bu konsteblin danışdıqları mənasızdır. Polis idarəsinin şerifi üçün öz kabinetindən çıxmaq zəruri deyildir ki, konsteblin verdiyi məlumatın mənasız olduğunu anlasın. Başqa sözlə, bizə hansısa əlavə informasiya gerek deyildir ki, bu məlumatın yalan olduğunu anlayaq. Konstebl tərəfindən edilmiş səhvlər – sadəcə olaraq, empirik səhv olmaqdan daha böyükdür. Axı, o, qəzanın zamanı və baş verdiyi küçənin adı və ya avtomobilin toqquşmasına qədərki hərəkətin sürəti və istiqaməti barədə düzgün raport verməmişdi. Konstebl baş verən bütün bu hadisənin detalları barədə yalan informasiya verə bilərdi, bu halda, onun şefi isə qəza yerinə baş çəkərək və baxış həyata keçirərək bu detallar barədə mülahizələrin həqiqiliyini yoxlaya bilərdi. Bu halda, konsteblin səhvi empirik olmuş olardı. Amma onun etdiyi səhvlər daha fundamentaldir. Müəyyən zamanda və konkret yerdə və ayrıca xüsusi səbəblərin məcmusunun nəticəsində, baş verməyən toqquşma tamamilə ağılasızmazdır.

Başqa sözlə, məkan, zaman və səbəbiyyət əlaqəsi zəruri və ümumi əhəmiyyətə malik olan formalardır, belə ki, bizim bilik dərk olunmaq üçün məkan, zaman və səbəbiyyət müəyyənlikləri ilə səciyyələnmişdir. Məkan, zaman və səbəbiyyət idrakın mümkünlük şərtləridir. Kantın Hyuma müxalif olması aşkıdır²⁵¹. Belə ki, biz

²⁵¹ *Bu müxalifliyi həddindən artıq şişirtmək isə lazım deyildir: Hyum həmçinin, deyir ki, biz o ölçüdə "səbəbləri görürük" ki, hansı ölçüdə uyğun gözləntilərə maliklik. Bu mənada, gözləntilər nəşə "transsendental" olanı özünə ehtiva edir - onlar bizim təcrübənin formalarıdır. Amma Hyum bu gözləntiləri faktiki (psixoloji) hadisələrin nəticəsi kimi şərh edir və onları təcrübəyə qədər verilmiş nəşə kimi nəzərdən keçirmir (Kantın etdiyi kimi).*

həmişə öz daxilimizdə eyni "formalara" maliklik ki, bizim qavraya biləcəyimiz hər bir şey bu "formalarda" "formalaşdırılmalıdır". Deməli, biz gələcək nəticələr barədə dəqiq olaraq nəşə bilirik. Bizim nəyi qavradığımızdan asılı olmayaraq, təcrübə zaman, məkan, səbəbiyyət əlaqəsi və i.a. formalarında müəyyənləşəcəkdir. Beləliklə, bizim idrakın bəzi formal strukturları ümumi əhəmiyyətə malikdir. Bu strukturlar bütün adamlara xasdır və indiyə və keçmişə olduğu kimi gələcəyə də həmin münasibətdədir. Beləliklə, təbiətşünaslığın daxilində zəruri və ümumi əhəmiyyətə malik olan müəyyən fundamental formalar mövcuddur.

Bu formalar və ya strukturlar obyektə deyildir, hər biri subyektdədir. Elə buna görə də, onları "subyektiv" adlandırmaq ikimənali olardı. Onlar "təsadüfilik" və ya "səhvlərə məruz qalma" mənasında "subyektiv" deyillər. Əksinə, onlar bütün subyektlərə xasdırlar və obyektiv olanın, yəni həqiqi idrakın mümkünlüyünün epistemoloji şərtidirlər.

İdrakın və təcrübənin mümkünlüyünün şərti olaraq, "formalar" apriordurlar, yəni təcrübəyə kimi verilmişlər. Bu formaların dərk olunması, deməli ki, ayrıca empirik elmin, məsələn, psixologiyanın çərçivələri daxilində deyil, empirik elmlərin epistemoloji şərtləri üzərində fəlsəfi refleksiya daxilində həyata keçirilir.

Sxem b.k.s.449

Bu vaxta qədər, biz Kantın fəlsəfi arqumentasiyasını anlaşıqlı etməyə çalışdıq və onun əleyhinə heç bir etiraz yönəltmədik. İndi isə diqqətimizi bir ümumi etiraza yönəldək: Kant güman edir ki, hissi təəssüratlar xarici reallıqdan (Ding an sich) doğulur. Amma eyni zamanda, o, deyir ki, biz yalnız artıq formalaşmış hissi təəssüratları dərk edə bilirik. Formalaşmamış təsir və özündə şeylər deməli ki, dərkolunmazdır. Beləliklə, özündə şey (Ding an sich) anlayışı problematik anlayışdır, bu anlayış bir tərəfdən, təcrübənin mənşəyinin izahı üçün zəruridir, amma digər tərəfdən isə, öz-özünə (transsendental emal olmadan) təcrübənin predmeti ola bilməz.

Hələ ki, yalnız Kantın epistemoloji modeli nəzərdən keçirilmişdir. Kantın işlətdiyi idrak tiplərini qısaca olaraq səciyyələndirək. Bu, aşağıdakılardır:

1) analitik (aprior, a priori) idrak məsələn, "bütün subay kişilər – evli olmayanlardır" mülahizəsi ilə təqdim olduğu kimi.

2) sintetik (aposterior, a posteriori) idrak məsələ, "bu ev ağdır" mülahizəsi ilə təqdim olduğu kimi.

3) sintetik aprior idrak məsələ, "baş verən hər bir şey səbəbə malikdir" mülahizəsi ilə təqdim olduğu kimi.

İdrakın birinci tipi anlayışlar arasındakı əlaqələrə aiddir. İkinci - formalaşmamış hissi təəssüratlara və üçüncü isə - "formaların" dərk olunmasına aiddir.

Kant onu öz-özünə aşkar olan hesab edir ki, "sintetik aprior mühakimələr" mövcuddur. Məsələ ondan ibarət deyildir ki, onlar mümkündürlər, yoxsa yox, məsələ ondan ibarətdir ki, onlar necə mümkündürlər. Cavab isə ondadır ki, "sintetik aprior mühakimələr" onun sayəsində mümkündür ki, dərk edən bütün subyektlərə müəyyən formalar xasdır və bu formalar da təcrübənin nizama salınma şərti kimi rol oynayırlar.

Kant "sintetik a priori" deyərək nəyi nəzərdə tutur? O, terminləri aşağıdakı qaydada müəyyənləşdirir²⁵²:

A priori: təcrübədən asılı olmayan - "bütün subay kişilər – evli olmayanlardır" mülahizəsi nümunə olaraq xidmət edir.

A posteriori: təcrübədən asılı olan - "bu ev - ağdır" mülahizəsi nümunə olaraq xidmət edir.

Analitik mühakimə:

1) burada məntiqi predikat məntiqi subyektdə "ehtiva olunub",

2) burada məntiqi predikatın inkarı məntiqi ziddiyyətə aparır məsələ, "bütün subay kişilər – evli olmayanlardır" (və ya "bütün cisimlər məkada yer tuturlar")²⁵³.

Sintetik mühakimə:

1) burada məntiqi predikat məntiqi subyektdə "ehtiva olunmayıb".

2) məntiqi predikatın inkarı burada məntiqi ziddiyyətə aparır məsələ, "bu ev ağdır" (və ya "bütün cisimlər ağırlığa malikdir")²⁵⁴.

Nəticədə aşağıdakı cədvələ gəlib çıxırıq:

Mühakimə	Sintetik	Analitik
aprior	«baş verən hər bir şey səbəbə malikdir»	«Bütün subay kişilər evli deyillər»
aposterior	«Bu ev ağdır»	

²⁵² *Oxucuya xatırladaq ki, mühakimə A adətən "S – R-dir" şəklində nəzərdən keçirilir. Burada (A mühakiməsinin məntiqi subyekti) A mühakiməsinin köməyi ilə haqqında danışılan predmeti, R (məntiqi predikat) isə məntiqi subyekt barədə nəyin danışıldığını işarə edir.*

²⁵³ *Xalis zəkanın tənqidi, A7/V 11, s. 112.*

²⁵⁴ *Xalis zəkanın tənqidi, A7/V 11, s. 107.*

Başqa sözlə, analitik aprior mühakimələr rasionalistlər və empiriklər şərh etdikləri kimi anlayışlar arasındakı əlaqələrin analizi nəticəsində meydana çıxan idrak tipinə uyğun gəlir. Sintetik aposterior mühakimələr rasionalistlərin və empiriklərin başa düşdükləri kimi təcrübi idraka uyğun gəlir²⁵⁵. Sintetik aprior mühakimələrin statusu qərİbədİr. Onlar təcrübədən asılı olmayan (aprior) müddəalardır. Eyni zamanda, onlar həm də sintetikdİrlər, çünki məntiqi predikat məntiqi subyektdə "ehtiva olunmur". Kant əmindir ki, belə mühakimələr (Urteile) mövcuddurlar və "baş verən hər bir şey öz səbəbinə malikdir" mülahizəsi onlara nümunə ola bilər²⁵⁶. Bu mülahizə empirik Hyumun nöqtəyi-nəzərinə aşkar bir surətdə ziddir. Hyum onu ya analitik aprior mühakimə olaraq (biz "baş verən hər bir şeyə" belə tərİf verə bilər ki, o, tərİfə görə, "səbəbə malik olan" hesab ediləcəkdir) , ya da sintetik aposterior mühakimə olaraq (bu mülahizə xüsusi halların ümumiləşdirilməsidir, və deməli, biz onun gələcəkdə həqiqi olub-olmayacağını bilmirik) şərh edərdi.

Kant təsdiq edir ki, baş verən hər bir şey səbəbə malikdir və bizə heç də təcrübəyə müraciət etmək lazım deyildir ki, baş verən hər bir şeyin səbəbə malik olduğunu bilər (belə ki, səbəbiyyət bizim tərİkkürün formalarına məxsusdur). "Baş verən hər bir şey səbəbə malikdir" mülahizəsi təbiətşünaslığın (=Nyuton mexanikası) fundamental prinsiplərinə aiddir, bu prinsiplər Kantın fikrinə görə, ümumi əhəmiyyətə malikdir və zəruridir.

Kant həmçinin, güman edir ki, " düz xətt - iki nöqtə arasında ən qısa məsafədir" mülahizəsi o cümlədən, sintetik aprior riyazi mühakimənin nümunəsi kimi xidmət edə bilər.

Kanta görə, riyaziyyat və təbiətşünaslıq yaxşı əsaslandırılmış elmlərdir. Onlar tərİfindən istifadə olunan nizaməsalıcı formalar bütün subyektlərə xasdır.

Beləliklə, Kant empirik skeptisizm adlandırdığını təkzib edir. Axı, idrak şərtlərin refleksiv dərki nümayiş etdirir ki, yuxarıda xatırlanan iki elm etibarlı əsasa istinad edir.

Amma Kant rasionalist (spekulyativ) doqmatizm adlandırdığını da təkzib edir. Spekulyativ rasionalizm (metafizika) möhkəm əsasa malik deyildir və deməli, elm deyildir. Rasionalistlərin haqqında bəhs

²⁵⁵ *Baxın: fəsil 29*

²⁵⁶ *Xalis zəkanın tənqidi, A 10/V 13, s. 113.*

etdikləri rəşional intuisiya (məşələ, Tanrıya münasibətdə) yalnız kvaziidrakdır. İdrakın Kant tərəfindən tənqidi bu momentdən başlanır. Ənənəvi rəşionalizm yalançı elmdir. Biz təcrübənin şərtləri üzərində refleksiya edə bilərik. Kant öz fəlsəfəsində məhz bunu edir. Amma rəşionalistlər təcrübənin sərhədlərindən "transsendent"ə, hissi təcrübənin sərhədlərindən kənara çıxmağa səy edirlər. Amma biz idrakın şəraitindən (və sərhədlərindən) üstün olan "transsendent" barədə heç nə bilmirik. Kant öz nöqtəyi-nəzərinin əsaslandırılması üçün iki arqument gətirir. Bir tərəfdən, biz bizim mümkün təcrübəmizin sərhədləri xaricinə çıxan "transsendent"i hissi olaraq qavraya bilmərik, belə ki, "transsendent" olan şey hissi təcrübə kənarındadır. Digər tərəfdən, Kanta görə, rəşionalistlər nəzəri arqumentlər irəli sürdükləri zaman, məşələ, Tanrının mövcudluğunun lehinə və ya əleyhinə olan arqumentlər eyni dərəcədə sambalıdır. Bu aprior nəzəri olaraq çıxılmaz vəziyyət (antinomiya) həmçinin, göstərir ki, "transsendent" barədə nəse bilmək mümkün deyildir.

Bu halda, Kant radikal empiriklər kimi hesab etmir ki, o, metafizika ilə qurtarmışdır. Əksinə, Kant güman edir ki, metafizik məşələlər qaçılmazdır. Onların qoyulması – insan naturasının bir hissəsidir. Lakin biz heç bir zaman onlara elmi cavab ala bilmərik.

Kant protestant idi. Onun spekulyativ rəşionalizmi təkzib edən və metafizik məşələləri qaçılmaz olaraq şərh edən transsendental fəlsəfəsi protestantizmin əsas müddəaları ilə yaxşı uzlaşır. Biz fundamental dini məşələləri nə sübut edə, nə də təkzib edə bilmərik. Belə ki, biz bu məşələlərdən xilas olmaq iqtidarında deyilik və onlara verilən cavablar inama əsaslanmalıdır.

Biz biliyin və inamın fərqləndirilməsinə gəlib yetişdik ki, bu da, protestantizm üçün tipik idi. O, faktiki olaraq, din üçün yer ayırır. Biz Tanrının mövcudluğunu nə sübut, nə də təkzib edə bilmərik, amma biz buna və ya digərinə inana bilərik.

Kant təbiətşünaslıq və riyaziyyat sahəsində zəkani Hyumun empirizmindən "xilas etdi". Eləcə də, o, din sahəsində sadə inam üçün yer saxladı.

Beləliklə, biz gördük ki, Kantın idrakın epistemoloji sərhədləri üzərində refleksiyanı nəzərdə tutan transsendental fəlsəfəsi rəşionalizmin və empirizmin sintez olunma səyini öz arxasınca necə aparır.

Biz həmçinin, göstərdik ki, Kantın fəlsəfəsi bizim idrakımızın mühüm xüsusiyyətlərinə həqiqətən də toxunur. Təcrübənin obyektlərinə uyğunluq dərəcəsindən asılı olaraq, həqiqi və ya yalan ola bilən işlərin vəziyyəti barədə bizim mülahizələrimizə əlavə olaraq,

biz bu həqiqi və ya yalan mülahizələri mümkün edən müxtəlif şərtlər haqqında da mühakimə yürüdə bilərik.

Empirik mülahizələrin həqiqiyliyinin və ya yalan olduğunun belə şərtlərindən biri olaraq, biz ziddiyyət prinsipini şərh edə bilərik: "eyni şeyə eyni zamanda, A xassəsi və qeyri-A xassəsi şamil edilə bilməz (eyni münasibətdə)". Dildən normal istifadə zamanı "bu karandaş eyni zamanda, həm qırmızı, həm də göy rənglə yazır" mülahizəsi ziddiyyət prinsipini pozacaqdır. Bu mülahizə nə empirik olaraq həqiqi deyildir, nə də empirik olaraq yalan deyildir, belə ki, o, empirik olaraq həqiqi olan və ya empirik olaraq yalan olan mülahizələr üçün yerinə yetirilməli olan şərtlərdən birini pozur.

Analoji olaraq, biz səbəbiyyət prinsipini ("bütün hadisələr səbəbə malikdirlər") də, məsələn, təbii-elmi mülahizələri mənalandırma şərti kimi şərh edə bilərik. Tutaq ki, alim-təbib təsdiq edir: "Məsələ yalnız onda deyildir ki, xərçəngin bəzi formalarının səbəbləri bizə məlumdur. Onun bəzi formaları ümumiyyətlə, heç bir səbəbə malik deyildir". Bu tədqiqatçı «xərçəngin müəyyən formaları elə səbəblərə malikdirlər ki, sonuncular əslində, belə deyillər» tipli mülahizənin empirik səhvindən fərqli və müqayisə olunmaz dərəcədə daha pis olan nəşə edir. Bu mülahizə xəstəliyin mənalı tədqiqini darmadağın edir. Başqa sözlə, səbəbiyyət prinsipi təbii elmlərin, demək olar, zəruri prinsipi və ya zəruri müqəddiməsi kimi rol oynayır. Əgər alim bu prinsipi pozursa, o, faktiki səhv etmir, amma özünü elmi tədqiqatdan kənar qoyur.

Tənqidi arqumentlər Kantın idrakın bütün bazis prinsiplərini birdəfəlik tapmaq və onları dərk edən subyektdə lokallaşdırmaq səyləri əleyhinə də irəli sürülmüşdü. Bəzi tənqidçilər onu göstərirlər ki, bir çox müxtəlif prinsiplər mövcuddur ki, onların da bir hissəsi bütün sahələrdə deyil, yalnız təriflərdə tətbiq oluna bilər. Belə ki, ziddiyyət prinsipi səbəbiyyət prinsipinə nisbətən daha çox sahələrə tətbiq olunur, məsələn, ziddiyyət prinsipi həm fizikada, həm mətnlərin şərh zamanı tətbiq olunduğu halda, səbəbiyyət prinsipi fizikada tətbiq olunur, amma mətnlərin şərh zamanı tətbiq olunmur. Digər tənqidçilər vurğulayırlar ki, bu prinsiplərdən bəziləri lingvistik mənalandırmanın bu və ya digər dərəcədə zəruri prinsipləri rolunda və ya intersubyektiv "həyati dünyada", razılaşmalarda və həyati konstatasiyalarda çıxış edərək dildə lokallaşmışdır.

Bu prinsiplərin necə şərh edilə bilməsinin mümkünlüyündən asılı olmayaraq, başlıca cəhət ondadır ki, onlar adi empirik biliyi epistemoloji mənada qabaqlayırlar. Bu prinsiplər empirik biliyin (empirik olaraq həqiqi mülahizələrin) müqəddimələridir, təqribən elə həmin mənada ki, şahmat oyunu zamanı şahmat qaydaları

müqəddimədir. Şahmat qaydaları – həmin özünəməxsus "sxemlərdir" ki, müxtəlif güclü və zəif gedışləri mümkün edirlər. Məhz bu qaydalar şahmat gedışlərini mümkün edir və "qurur".

Transsendental fəlsəfənin məgzi də elə konstitutiv şərtlərin mövcudluğu hipotezindən ibarətdir. Bu konstitutiv şərtlər empirik olaraq həqiqi və ya yalan olan mühakimələrə, yəni empirik mülahizələrə nisbətən daha fundamental epistemoloji statusa malikdirlər.

Lokk (baxın: fəsil 12) mənalandırılan (sense) və mənalandırılmayan (non-sense) arasında empirik olaraq, həqiqi və ya yalan mülahizələri qabaqlayan epistemoloji fərqi aydınlaşdırmağa çalışmışdır. Eləcə də, transsendental fəlsəfə empirik olaraq, həqiqi və yalan mühakimələri konstitusiya edən (mümkün edən və formalaşdıran) şərtləri (qaydaları, hipotezləri, prinsipləri, sxemləri) aydınlaşdırmağa səy edir. Bundan sonra, biz görəcəyik ki, Hegel (Fəsil 20) sosial amillərin, o cümlədən də, ideoloji təsirin nəzərə alınması məqsədi ilə Kantın transsendental şərtlərini necə modifikasiya edir.

Kantın transsendental fəlsəfəsi – əxlaq haqqında təlimdir

Bizim artıq xatırladığımız kimi, Kant Hyum skeptisizminin əleyhinə çıxış edirdi, həm təbiətsünaslığa münasibətdə, həm də əxlaqa münasibətdə. Kant tərəfindən etik skeptisizmin tənqidi bir çox hallarda epistemoloji skeptisizmin onun tərəfindən tənqidi ilə çuğlaşır.

Bir fakt olaraq, Kant onu qəbul edir ki, "sən etməlisən" norması mövcuddur. Onun sualı ondan ibarətdir ki, bu, necə mümkündür?

Nə qədər ki, "sən etməlisən", Kanta görə, mütləq öhdəlikdir, bu bərc təcrübədən yarana bilməz. Axı, Kanta görə, əvvəla, təcrübi olan normativ olanı özünə ehtiva etmir, ikincisi, təcrübi olan heç bir zaman tam səhih deyildir. Elə buna görə də, "sən etməlisən" bizim daxilimizdədir.

Bundan da daha çox deyilsə, bu şərtsiz əxlaqi öhdəlik ("sən etməlisən") bizim əməllərimizin nəticələrinə tətbiq edilə bilməz, ona görə ki, biz nəticələr barədə tam biliyə malik deyilik və onlara nəzarət etmirik. Deməli, bu əxlaqi öhdəlik bizim əxlaqi iradəmizə yönəlməlidir.

Kantın əxlaq barədə təlimi konvensional etika deyildir, əxlaqi iradənin etikasıdır. Əməllərin nəticələrinin deyil, iradənin əxlaqi olaraq yaxşı olması əsasdır. Burada Kant konvensional etikanı müdafiə edən utilitaristlərdən fərqlənir. Onlar o əməlləri əxlaqi olaraq

yaxşı hesab edirdilər ki, bu əməllər insanların ən böyük sayı üçün "faydaya" (xoşbəxtliyə, həzzə) aparıb çıxarır.

Bundan da daha çox deyilsə, Kantın əxlaqi iradə etikası borcun etikasıdır. Kant deyir ki, biz öz əxlaqi əqidələrimizi real olaraq, borc hissindən çıxış edərək və həzzin əleyhinə fəaliyyət göstərmək qabiliyyətlərimizə uyğun olaraq yoxlaya bilərik. Bu, əlbəttə ki, o demək deyildir ki, Kant birinci yerə məmnuniyyətsizliyi və ağrını qoyur! Amma bu, göstərir ki, Kant hedonizminin (həzz etikasının) bütün formalarından nə qədər də uzaqdır.

Beləliklə, bu "sən etməlisən" şərtsiz əxlaqi öhdəliyi eyni ilə transsendental formalar (məkan, zaman, səbəbiyyət və i.a.) kimi bizdə dərindən kök salmışdır. Bu, o deməkdir ki, hər bir insan əxlaqi öhdəliyə tabedir. Əxlaq beləliklə, mütləq və şərtsiz əsasa malikdir. Başqa sözlə, Kant mütləq əxlaqi "subyektə" iqtibas etmə yolu ilə əsaslandırır, necə ki, Platon "obyektiv" ideyalara iqtibas edir.

Bununla əlaqədar olaraq aydınlaşdırmaq lazımdır ki, Kantın epistemologiyası transsendental eqo ilə empirik eqo arasında fərqi necə aparır. Onun epistemologiyası bizim qavradığımızla özündə şey arasındakı fundamental fərqi müəyyənləşdirir. Qavranıla bilən zərurət sferasını təqdim edir, ona görə ki, burada hər bir şey səbəbiyyət münasibətləri işığında dərk olunur. Bu, insana da aiddir. Biz öz eqomuzu o ölçüdə qavrayırıq ki, biz onu səbəbiyyət baxımından, şərtlənmiş kimi başa düşürük. Amma dərk edən şüur dərk olunan şüur deyildir (yəni özünüdərk deyildir). Özünüdərkə (yəni dərk olunan şüura) münasibətdə, biz deyə bilmərik ki, o, səbəbiyyət baxımından şərtlənmişdir, belə ki, səbəb determinasiyası hadisələrin bizim transsendental formalara daxil edilməsinin nəticəsidir və özünüdərk bizim tərəfimizdən qəsdən belə bir qaydada qavranılmır. Doğrudur ki, biz şüurun əvvəlki vəziyyətinə müraciət edə bilərik, amma yalnız ona görə ki, biz indi, refleksiyanın cari aktı zamanı özümüz dərk edən şüuruq, qavranılan şüur deyilik. Beləliklə, dərk olunan şüur, transsendental eqo adlanan şey - özündə şeydir. Deməli, transsendental eqo zərurət sferasına aid olan empirik eqonun əksinə olaraq, azadlıq sferasına aiddir. (Bu vaxta qədər istifadə olunan arqumentlər yalnız o təsəvvürə əsaslanırdı ki, şüur bir özündə şey olaraq, səbəbiyyət baxımından müəyyənləşmiş amil kimi nəzərdən keçirilə bilməz, belə ki, özünü dərk edən bu şüurun özü təcrübədə verilməmişdir. Bundan sonra, biz transsendental eqonun azadlığının xeyrinə olan elə arqumentlər gətirəcəyik ki, onlar praktik postulatlar adlandırılanlardan çıxarılır.

Deməli, Kanta görə, zəkali varlıq olan insanla təbii varlıq olan insan arasında fərq vardır. İnsan bir zəkali varlıq olaraq, mütləq əxlaqi

öhdəliklərə o qanunlar formasında tabe olur ki, onları zəkanın əsasında bir avtonom varlıq kimi özü üçün qurur. İnsan bir təbii varlıq olaraq, bu qanunlara tabe olur, baxmayaraq ki, onlar onun təbii meyillərinə zidd də ola bilər.

Transsendental eqonun və empirik eqodan, zəkali varlıq olan insanın təbii varlıq olan insandan kəskin bir surətdə fərqləndirilməsi o nəticəyə malik olur ki, etika empirik faktlardan müstəqil olur. Etika insanda bir zəkali varlıq olaraq öz əsasına malikdir. Bu hal, etikanı empirik faktndan çıxış edən, demək olar ki, istənilən tənqiddən müdafiə edir. Amma eyni zamanda, bu transsendental və empirik sferalar arasında müəyyən əlaqə mövcud olmalıdır. O, necə reallaşır? Kant güman edir ki, bu, iki sfera arasında əlaqələndirici iradədir. Məsələ ondadır ki, bizim təbii meyillər iradəyə təsir göstərir və eyni zamanda, iradə bizim azad zəka tərəfindən müəyyənləşdirilən qanuna tabe olur.

Kant deyir ki, bu şərtsiz əxlaqi öhdəlik qəti imperativ statusuna malikdir. Bu imperativ aşağıdakı formaya malikdir: yalnız o, maksimum uyğun olaraq fəaliyyət göstər ki, bunu əldə əsas kimi tutarkən sən eyni zamanda, arzu edə bilərsən ki, bu, ümumi qanun olsun.

Bu ifadədən belə bir nəticə çıxır ki, Kant əxlaqi öhdəliyi ümumi əhəmiyyətə malik olan bir amil olaraq başa düşür. Əməlin əxlaqiliyinin ölçüsü o olmalıdır ki, o, eyni situasiyada olanların hamısı üçün ədalətlidir. Məsələn, yalan danışmaq qeyri-əxlaqidir, belə ki, biz yalanı universal norma edə bilmərik.

Kant aşağıdakı nümunəni nəzərdən keçirir: Biz «iqtisadi çətinliklər üzündən düzgün olardı ki, yerinə yetirmək niyyətində olmadığımız vədləri verək» maksimumunu universallaşdırmağa səy etdiyimiz zaman özünəməxsus bir ziddiyyət yaranır. Başqa cür deyilsə, heç də bütün maksimlər universallaşdırıla bilməz. Məsələn, biz vədlərin yerinə yetirilməməsi barədə maksimumu universallaşdırıla bilmərik. Əgər biz bu maksimumu universal qanuna çevirsək, onda praktikada ziddiyyət yaranar. Biz belə bir maksimumu ardıcıl olaraq arzulaya bilmərik. Universallaşdırıla bilən prinsiplərin əsasında fəaliyyət göstərmək tələbi başqalarına münasibətdə elə fəaliyyət göstərmək tələbi ilə bağlıdır ki, onlar da sənə münasibətdə elə fəaliyyət göstərsinlər. Bizim hamımız etik olaraq borcluyuq ki, başqa adamları yalnız bizim öz məqsədlərimizin həyata keçmə vasitəsi olaraq nəzərdən keçirməyək. Axı, hər bir insan özü üçün məqsəddir. Doğrudur ki, çox vaxt biz başqa adamları vasitə olaraq nəzərdən keçirməyə borcluyuq, amma biz onlara yalnız vasitə kimi baxmalı deyilik.

Kantın qəti imperativi "metanorma" adlanan şeydir, yəni başqa normalar üçün müəyyənləşdirilən və konkret əməllərə münasibətdə

konkret normaların ümumi əhəmiyyətə malik olub-olmaması barədə qərar qəbul etmək üçün ideal standart rolunu oynayan normadır. Amma düzgün əməllər üçün normalar belə bir metanormanın köməyi ilə yalnız legitimləşmir və ya bəraət qazandırılmır. Həmçinin, zəruridir ki, müxtəlif insanlar müxtəlif situasiyalarda düzgün əməllər üçün normaları düzgün olaraq tətbiq etmək iqtidarında olsunlar. Bundan başqa, Kant üçün qəti imperativin etiraf olunması ilə bu metanormanın konkret situasiyalarda tətbiqi arasında gərginlik mövcuddur. Onun tətbiqi konkret situasiyanın necə daha yaxşı anlaşıla bilməsinin dərk olunmasını tələb edir. (Bu, belə bir məsələni qaldırır ki, biz fəaliyyət göstərən şəxs olaraq necə əmin ola bilərik ki, daxilində olduğumuz situasiyaların şərhə üçün adekvat anlayışlara maliklik).

Qəti imperativ formasında olan əxlaqi qanun bizə qarşı o mənada münasibətə malikdir ki, biz zəkali varlıq (Ding an sich). Qəti imperativ apriordur, təcrübədə əsaslandırılmamışdır. Əgər o, analitik deyilsə, onda sintetikdir. Deməli, qəti imperativ sintetik aprior mühakimədir. Bu mülahizəni başqa cür ifadə edək: Bütün zəkali varlıqların universal qanunlar əsasında fəaliyyət göstərmək borcu ümumi əhəmiyyətə malikdir və insanların faktiki olaraq etdiklərindən və onların faktiki olaraq can atdıqlarından asılı deyildir. Elə buna görə də, bu borcu ifadə edən qəti imperativ empirik amillərdən və onlardan öncə gələnlərdən asılı deyildir - o, apriordur. Bundan başqa, konseptual analiz bu borcu zəkali varlıq anlayışından və ya zəkaya əsaslanan iradədən çıxara bilməz. Elə buna görə də, bütün zəkali varlıqların bu borcunu ifadə edən qəti imperativ analitik deyildir, sintetikdir. Beləliklə, qəti imperativ praktik, sintetik aprior mühakimədir.

Şərtsiz qəti imperativə əlavə olaraq, Kant müxtəlif hipotetik imperativləri daxil edir. Onlar belə bir əqli nəticənin köməyi ilə ifadə olunurlar: "əgər siz müəyyən məqsədə nail olmaq istəyirsinizsə, onda siz hansısa qaydada fəaliyyət göstərməlisiniz". Bu imperativlər mütləq deyildir, belə ki, güman olunmur ki, burada məqsəd özlüyündə və özü üçün fəzilətdir. Bu imperativlər teleolojidir, o mənada ki, onlar vasitələri və məqsədləri birləşdirirlər. Bir neçə belə imperativi nümunə gətirək: "Əgər sən daha yaxşı qiymət almaq istəyirsənsə, onda ev tapşırıqları üzərində daha çox işləməlisən". "Əgər biz rəqib üzərində qələbə çalmaq istəyiriksə, onda çoxlu silah istehsal etməliyik". Hipotetik imperativ - instrumental-məqsədli (means-to-an-end) rasionallığın ifadəsidir. Bu halda, məqsəd hipotetik olaraq əsaslandırılmış kimi nəzərdən keçirilir və onun rasionallıq legitimləşdirilmə səyləri də göstərilir. Rasionallıq – bu məqsədə nail

olmaq üçün ən yaxşı vasitələrin tapılmasından ibarətdir. Başqa cür deyilsə, rasionallıq instrumental xarakter kəsb edir: təsdiq edilmiş empirik biliyin əsasında hesabat aparılır və əməllərin konkret strategiyası işlənib hazırlanır. Əməl o zaman uğurlu olur ki, bu strategiya bizi asanlıqla qarşıya qoyulmuş məqsədə gətirib çıxarır. Hipotetik imperativ belə bir şəkllə malikdir: "əgər siz A məqsədinə nail olmaq istəyirsinizsə, onda A strategiyasından istifadə etməlisiniz". Beləliklə, Kanta görə, hipotetik imperativlərin ifadə olunması səbəbiyyət əlaqələrinin postulat olaraq irəli sürülməsindən başqa bir şey deyildir. Bu halda, vasitələr qarşıya qoyulmuş məqsədə gətirib çıxaran səbəb olaraq başa düşülür. Bundan çıxış edərək, Kant güman edir ki, hipotetik imperativlərin bəraət qazandırılması faktiki olaraq, zəkanın əsl "praktik" istifadəsinin deyil, "nəzəri" istifadəsinin funksiyasıdır.

Əgər məqsəd əldə edilməsi mövcud resurslarla məhdudlaşan defisit maddi nemətlədirsə, çörək, torpaq, pul və əgər hər bir kəs eqoistik motivlər ucbatından belə məqsədlərə can atırsa, onda hər bir kəsin hər bir kəsə qarşı müharibəsi (Hobbs) situasiyası yaranır. Kant bizi əhatə edən adamların özlüyündə məqsəd olaraq nəzərdən keçirilməsini təbəb edərək, özünü belə bir asosial situasiyadan uzaqlaşdırır. Məni əhatə edən insanlar mənim hesabatlarımda və əməllərimdə yalnız vasitə və ya rəqib olaraq deyil, həm də özlüyündə və özü üçün qanuni məqsədlərə malik olan partnyorlar kimi şərh olunmalıdır. Kant əməlin maksimumunu (Handlungsmaximen) universallaşdırılmasını tələb edərək, özünü "makiavelli strategiyasından" da uzaqlaşdırır. Fərdin başqaları ilə manipulyasiya etdiyi və onlara müəyyən ideyaları təlqin etdiyi situasiyada, o, öz əqidələrini və məqsədini onlardan gizlətməyə məcburdur. Əməlin maksimumunu universallaşdırılmasını biz hakimiyyətə nail olmanın manipulyasion metodlarına qarşı qoyuruq.

Bizim öz yaxınlarımıza özlüyündə məqsəd kimi baxmaq tələbi və universallaşdırılma tələbi Kantın qəti imperativində ehtiva olunur. Onlar vətəndaş cəmiyyəti üçün özünəməxsus qarantiyadır: eqoistik məqsədlərə nail olmaq üçün olan texniki və ya instrumental strategiya heç bir zaman mütləq olmamalıdır. Əxlaqi qanuna hörmət Kanta görə, qarşılıqlı etirafın ifadəsi kimi anlaşılmalıdır, bu etiraf məqsədə nail olma strategiyasının mülahizələrini deyil, normalarla tənzimlənən həyat formalarını mümkün edir. Beləliklə, əxlaqi qanun və ona hörmət vətəndaş cəmiyyətini mümkün edir.

Özünün arqumentasiyasında Kant hər şeydən öncə, sosiallaşdırılmış şəxsiyyətlərdən deyil, tarixdənkənar fərdlərdən çıxış edir. Elə buna görə də, onun mövqeyi bir qədər abstraktdır. Məsələn,

praktikada biz aşağıdakı məsələlərlə rastlaşırıq: Başqasına münasibətdə özündə məqsəd kimi fəaliyyət göstərməyənləri biz özündə məqsəd kimi nəzərdən keçirməliyikmi? Biz praktik olaraq başqasına əzab verənləri özündə məqsəd olaraq necə nəzərdən keçirə bilərik?

Aydınır ki, qəti imperativ formalıdır. O, həmişə və insanların hamısı üçün qətiyyənlə məcburi olmalıdır. Amma konkret situasiyalarda sözsüz ki, elə empirik amillər vardır ki, onlar belə bir fikrə gətirib çıxarırlar ki, bir insan üçün əxlaqi olaraq düzgün olan başqası üçün heç də həmişə belə deyildir. Məsələn, avtomobil qəzası situasiyasında polis və həkim universallıq tələbinə əsaslanaraq müxtəlif cür fəaliyyət göstərməlidirlər. Polis nəfəri əməliyyat keçirməməli, həkim isə nəqliyyatın hərəkətini tənzimləməməlidir. Onlar üçün universal tələb belə olmalıdır: "avtomobil qəzası situasiyasında sən öz həkim borcunu yerinə yetir" və "avtomobil qəzası situasiyasında sən polis işçisi ol". (Amma biz eyni situasiyadayıqsa, meyar nədən ibarətdir?)

Kant güman edirdi ki, onun qəti imperativi onun Hyumun etik skeptisizmi termini altında başa düşdüyünü təkzib edir. Amma Hyum həmçinin, hesab edirdi ki, biz düzgün əxlaqi mühakiməyə o zaman gəlirik ki, neytral və qərəzsizlik. Beləliklə, Hyum və Kant arasında müəyyən paralel vardır, belə ki, onlar təsdiq edirlər ki, düzgün əxlaq üçün praktik meyar universallıqdır, yəni əməl üçün normalar universal ola bilər. Amma Hyuma görə, universallıq bütün qərəzsiz müşahidəçilərin oxşar hissələrinə əsaslanır, Kant isə güman edir ki, o, hissələrdən daha etibarlı olan əsasdan istifadə edir: qəti imperativ bizim hamımıza zəruri bir qaydada yerləşdirilmişdir, eyni ilə, idrakın transsendental formaları kimi.

Burada bir dəqiqləşdirmə etmək gərəkdir. Doğrudur ki, bizdə olan əxlaqi prinsiplər idrakın transsendental formalarına "demək olar ki, oxşayırlar". Amma biz əxlaqi prinsipləri poza bilirik, bunu təbii (məsələn, fiziki) qanunlara münasibətdə etmək iqtidarında isə deyilik. Deməli, qəti imperativin bizə yerləşdirildiyini təsdiq etmək o demək deyildir ki, biz həqiqətən də əxlaqlıyıq, bu, o deyildir ki, bizim hamımızda əxlaqi iradəyə malik olmaq tələbi vardır.

Kantın idrak nəzəriyyəsinə görə, biz formaya salınmış təcrübə və təcrübənin formaları barədə olan bilikdən başqa bir biliyə malik ola bilmərik. Amma "sən borclusan" prinsipinə əsaslanaraq, Kant güman edir ki, biz müəyyən fərziyələrə gələ bilirik ki, onlar barədə biz heç nə bilə bilmərik, amma onlar bununla belə, özlərini bizim vicdanımıza göstərirlər. Kant bu fərziyələri "praktik postulatlar" adlandırır:

1. Əgər bizim hamımız "sən etməlisən" mütləq borc tələbinə malikiksə, onda qəbul olunur ki, "biz edə bilərik" («malıdır» «bilər»i törədir). Başqa halda, bu tələb mənasız olardı. Beləliklə, biz azad iradəyə malik olmalıyıq.

2. Borcun mütləq prinsipi öz ardınca onu gətirir ki, biz mükəmməllik axtarmalıyıq. Amma o, dünyəvi həyatda mümkün deyildir. Deməli, biz ölməz olmalıyıq ki, mükəmməllik tələbi mənaya malik olsun.

3. Bütün bunlar öz ardınca ümumdünya əxlaqi nizamının mövcudluğunu gətirir. O, başqa amillərlə yanaşı, borc və nəticə arasında harmoniyayı törədir ki, bunun da nəticəsində bizim əxlaqi iradəyə əsaslanan əməllərimiz yaxşı nəticələrə gətirir. Deməli, "dünyanın əxlaqi bölüşdürücüsü" mövcud olmalıdır. Başqa sözlə, Tanrı mövcud olmalıdır.

Təqdim olunan əqli nəticələr nə Tanrının mövcudluğu lehinə yönələn arqumentlər nə ölümdən sonrakı həyatın, nə də azad iradənin sübutu deyillər. Kanta görə, haqqında bu əqli nəticələrdə söhbət gedən şeylər barədə biz heç nə bilə bilmərik, amma onlar hər halda, özlərini bizim vicdanımıza göstərirlər. Bu şeylər nəzəri zəkaya deyil, praktik (əxlaqi) zəkaya məxsusdur.

Kantın siyasi nəzəriyyəsi

Tarixi səbəblər ucbatından, Kant da liberalistlər və utilitaristlər kimi, insana və cəmiyyətə münasibətdə sosioloji yanaşmaya malik deyildi. O, özünün nəzəri çıxış nöqtəsi olaraq, hər şeydən öncə fərdi götürdü. Amma borcu həzzə qarşı, əxlaqi iradəni (Gesinnung) isə nəticələrə qarşı qoyaraq, Kant utilitarist mütəfəkkirlərdən çox uzaqdır. Onun siyasi nəzəriyyəsinin əsas ideyası - fərdin özlüyündə dəyərlili olması (Selbstwert) haqqında təsəvvüddür. Bu, özlüyündə dəyərlili olma öz transsendental əsasını fərdin azadlığında, yəni fərdə xas olan əxlaqi qanunlar yaratmaq və bu qanunlara uyğun olaraq hərəkət etmək qabiliyyətində tapır. Hər şeydən əlavə, bu, öz ardınca hamının prinsiplial bərabərliyini çəkib gətirir. Hüquq və siyasi institutlar bu azadlığı və bərabərliyi müdafiə etməyə çalışmalıdırlar.

Beləliklə, Kant fərdin hüquqlarının müdafiəçisidir. Amma o, onları obyektiv təbii hüququn ideyaları əsasında (Foma Akvinalı kimi) və ya subyekt ətrafında mərkəzləşmiş təbii hüquq konsepsiyası əsasında (Lokk kimi) müdafiə etmir. Kant fərdin hüququnu insanın

şərtsiz mahiyyətinin xüsusiyyəti olaraq nəzərdən keçirdiyinin üzərində refleksiyaadan çıxarır.

Utilitarist liberalistlər (Bekkaria, Helveti, Bentam) hüququ və əxlaqı mümkün olduğu dərəcədə, daha çox saylı insan üçün mümkün olduğu dərəcədə ən yaxşı nəticə prinsipindən çıxış edərək əsaslandırmağa çalışmışlar. Kant isə hüququ və əxlaqı insana xas olan transsendental olaraq, zəruri xassələr üzərində əsaslandırmağa səy edir. Fərdin hüquqları özünə onu ehtiva edir ki, onlar insana əxlaqi şərtlərlə yaşamağa qabil olmaq üçün zəruridir. Bu hüququn əleyhinə yönələn hər bir şey ümumi faydaya və ya həzzə aparıb-aparmamasından asılı olmayaraq məhvedicidir. Başqa sözlə, əgər utilitaristlər «çoxluğun rifahı xatirinə azlığı qurban vermək olarmı» məsələsini müzakirə edə bilərlərsə, fərdin hüquqlarının pozulması Kant üçün həmişə şərdir.

Fərdin əxlaqi şəraitdə yaşama hüququna malik olması məsələ, konstitusion idarəetmə formasını, köləliyin və qeyri-bərabərliyin başqa formalarının ləğv edilməsini və həmçinin, müharibələrin qadağan edilməsini özünə ehtiva edir. Bu hüquqlar hər bir insanın özünə sərəncam vermək, azadlıq və sülh içərisində yaşamaq hüququ üzərində qərar tutur, insan yalnız bu halda özü ola bilər.

Bu fikirləri bizim öncə transsendental fəlsəfə və etika barədə dediklərimizlə əlaqələndirək:

Kant öz mülahizələrində insan barədə əxlaqi varlıq kimi təsəvvürlərdən çıxış edir. O, bunu şübhə altına alına bilməyən fakt olaraq qəbul edir. Belə bir sual yaranır: insanlar əxlaqi varlıq necə ola bilərlər? Cavab: yalnız hər bir fərdin özü üçün əxlaqi qanun yarada bilməsi qabiliyyəti sayəsində. Başqa cür deyilsə, hər bir fərd öz əxlaqi qanununun yaradıcısıdır. Hər bir fərd əxlaqi olaraq avtonomdur. Yuxarıda deyilənlər onu nəzərdə tutur ki, insanlar prinsipə, əxlaqi qanunları müəyyənləşdirməkdə azaddırlar və bunu etmək üçün də kifayət qədər ağıllıdırlar. Bunun ardınca qeyd edək ki, azad və zəkali şəxsiyyətlər başa düşürlər ki, onlar yalnız özləri üçün istədikləri qanunları yarada bilməzlər. Onlar başa düşürlər ki, digər fərdlər də onlara bərabərdir və deməli, özlərini və başqalarını yalnız vasitə olaraq şərh etmək olmaz. Həmçinin, həmişə zəruridir ki, özünü və başqalarını özlüyündə məqsəd olan və öz məqsədlərini izləyən azad, rəşadətli varlıq olaraq nəzərdən keçirənsən. Beləliklə, fərdlər belə bir nəticəyə gəlirlər ki, o əməllər fəzilətlidir ki, onlar onların öz əxlaqi azadlıqlarına və başqalarının azadlıqlarına zərər vurmurlar. Nəticədə, biz qəti imperativə də maliklik: "elə hərəkət et ki, sən həmişə bəşəriyyətə qarşı münasibət göstəirsən, həm öz simanda, həm də hər hansı başqa bir insanın simasında məqsədi gör, insana münasibətdə

heç bir zaman yalnız vasitə kimi rəftar etmə". Əxlaq, hüquq və vəzifələr üçün əsas isə belədir: öz əxlaqi azadlığına və başqalarının azadlığına zərər yetirmə!²⁵⁷

Özünün transsendental fəlsəfəsindən çıxış edərək, Kant fəlsəfəni inqilablaşdırmaq və ona yeni və etibarlı əsas vermək istəyir. Baxmayaraq ki, Kantın fikirlərini izləmək heç də həmişə asan deyildir, bu, bir faktdır ki, onun tərəfindən yerinə yetirilən «Kopernik çevrilişin» nəticəsində fəlsəfənin və sosial elmlərin bir çox sahələri mühüm dəyişikliklərə uğradı. Yalnız epistemologiya və əxlaqi fəlsəfə deyil, hüquqsünaslıq və ümumi siyasi nəzəriyyə də onların arasındadır. Kantın siyasi təfəkkürü bir çox hallarda, Maarifçiliyin siyasi meyllərini ifadə edir. Kanta görə, bu dövrün şüarı belə bir ifadə idi: *Sapere aude!* (Öz ağılından istifadə etmək cəsarətinə malik ol!). Fransız inqilabın ən gur dövrü zamanı o, təsdiq edirdi ki, xalq yalnız öz əməlləri nəticəsində yetkinləşir. Kant restavrsiya və konservatizm tərəfdarlarının əleyhinə yönələn polemik coşğunluqla təkid edir ki, xalq azadlıq üçün yetkin ola bilməz, əgər o, bundan daha öncə azad olmamışsa. Kantın fəlsəfəsinin açar anlayışları - zəka və azadlıq həmçinin, Fransız inqilabının özünüdərkinə məxsusdur. Elə buna görə də, onun siyasi fəlsəfəsi mütləqiyyətdən konstitusion və demokratik idarəetmə formalarına keçidin legitimləşməsi kimi anlaşıla bilər.

Kantın hüquq fəlsəfəsi fundamental transsendental məsələ ilə başlanır: öz məqsədlərini azad bir şəkildə reallaşdırmağa çalışan insanların mövcudluq imkanının şərti nədədir? Kant insani mövcudluq üçün ümumi əhəmiyyətə malik olan meyar axtarır. Növbəti mərhələdə bu meyar mövcud hüquqi sistemlərin və idarəetmə formalarının legitimliyinin qiymətləndirilməsini mümkün edir, yəni onların siyasi ədalətin tələblərinə cavab verib-vermədiklərini qiymətləndirməyə imkan verir. İlk baxışda, Kant hüquq fəlsəfəsinin əsas məsələsini çox abstrakt bir şəkildə ifadə edir. Amma görmək çətin deyildir ki, bu məsələ siyasi liberalizmə münasibətdə ciddi çağırışdır. Vətəndaş azadlıqlarını dövlətlə və hüquqi sistemlə necə bərabər etmək olar? Axı,

²⁵⁷ *Bir daha vurğulayaq ki, söhbət burada əxlaqi anarxiya barədə getmir, çünki Kantda qəti imperativ əxlaqi borcun dərk edilməsi formasında (empirik olaraq deyil) fərdi davranışını hamı üçün ümumi olan qanunla uzlaşdırmaqdır. Əxlaqi azadlıq elə bu borc çərçivəsində də mümkündür. Qəti imperativ əməlin (məqsədin) güman olunan nəticəsindən asılı deyildir; o, özü nəticə ilə uzlaşır. Qəti imperativ ali dəyər ləyaqətinə malikdir və o, öz mücəssəməsini insanda tapdığı üçün bu ləyaqəti insana da verir. Beləliklə, qəti imperativin təbiətinin təhlilindən insanın əxlaqi dəyərliliyi, onun vasitə kimi deyil, məqsəd kimi təsdiqi maksimi alınır. Bunu da qəti imperativin ikinci formulu kimi nəzərdən keçirmək olar.*

onlar bu azadlıqlara mütləq məhdudiyət qoyacaqlar. Dövlət tərəfindən onun vətəndaşlarının azadlığına qanuni müdaxilənin sərhədləri haradadır? Anarxizmin və müasir libertarianizmin (libertarianism)²⁵⁸ tərəfdarları məsələni daha radikal bir şəkildə qoyurlar: azad vətəndaş dövlət olmadan nə üçün keçinə bilməz? İnsanın təbii azadlıqlarının tənizmlənməsi və onun ayrılmaz hüquqlarına müdaxilə ümumiyyətlə qanunidirmi? Kantın hüquq fəlsəfəsi əksər hallarda, bu kimi suallara cavab verir. Kant da liberallar kimi güman edir ki, vətəndaşlar öz məqsədlərini özlərinin ən yaxşı hesab etdikləri qaydada reallaşdırmaq qanuni hüququna malikdirlər. Nə dövlət, nə də digər hakimiyyət formaları vətəndaşların əvəzinə həll edə bilməzlər ki, onlara xoşbəxtlik gətirən nədir. Onların özləri seçim etməlidirlər. Lakin fakt odur ki, bizim məqsədlər və layihələr mütləq olaraq rəşional deyil və buna görə də universallaşdırıla (universalizable) bilməzlər. İnsanlar məhdud məkanda – Yerdə, şübhəsiz ki, yaşayırlar və bir-biri ilə konfliktdə ola bilərlər. Bir fərdin əməl azadlığı digərinin əməl azadlığına təhlükə ola bilər. Aşkardır ki, bu fundamental insani situasiya Hobbsun təbii vəziyyəti ilə bir sıra ümumi xüsusiyyətlərə malikdir. Obrazlı şəkildə deyilsə, həm orada, həm də burada həmişə gizli potensial konfliktlər gizlənilir. Kant üçün problem odur ki, birinin azadlığının digərinin azadlığına mane olmaması şərti ilə ən böyük mümkün azadlığa hansı qaydada təminat vermək olar. Məhz bu problemin fonunda o, həm azadlığı, həm də yanaşı mövcud olmanı təmin edə bilən universal hüquqi prinsipi ifadə edir: "hüquq - o şərtlərin məcmusudur ki, bu halda, azadlığın ümumi qanunu nöqtəyi-nəzərdən, birinin (şəxsin) özbaşnalığı başqasının özbaşnalığı ilə uyuşur"²⁵⁹. Başqa sözlə, Kantın fundamental təbii və ya rəşional-hüquqi prinsipi o şərtləri ifadə edir ki, bu halda, bir insanın azad seçimi azadlığın ümumi qanununa uyğun olaraq, başqa insanın azad seçimi ilə uzlaşdırıla bilər.

Kantın fikri ondan ibarətdir ki, fərdin əməllərinin qeyri-məhdud azadlığı ümumi prinsipə uyğun olaraq elə azaldılmalıdır ki, hər bir kəsin azadlığı ilə uyuşa bilsin. Bu prinsipə istinad edən pozitiv qanunda hər bir kəsin əməl azadlığı elə bu qaydada məhdudlaşdırılır. Müxtəlif və hətta əks məqsədlərə malik olan insanların dinc yanaşı yaşama imkanının şərti belədir: Azadlığın belə bir qaydada

²⁵⁸ *Libertarianlar - radikal liberalistlərdirlər. Baxın: R. Nozick. Anarchy, State, and Utopia. - New York, 1974.*

²⁵⁹ *Метафизика нравов в двух частях. Введение в учение о праве. Перевод С. Шейнман-Топштейн. - И. Кант. Сочинения. В шести томах. Том 4, часть 2. - М., 1965. - С. 139.*

məhdudlaşdırılması eyni zamanda, ümumi qanunlar çərçivəsi daxilində əməlin ən böyük azadlığını təmin edir. Deməli, Kantın hüquq fəlsəfəsi hər şeydən öncə konfliktlərin ədalətli tənzimlənməsi prinsipini özünə ehtiva edir.

Kant qanunların ümumi əhəmiyyətə malik olma meyarını (və ya konstitusion prinsipləri) vətəndaşların muxtariyyəti ilə (vətəndaşların özləri tərəfindən daxil edilən qanunvericiliklə) əlaqələndirir. Konstitusion əsaslar və pozitiv hüquq bütün iştirakçı tərəflərin tam dəstəyinə malik olmalıdırlar (ümumi konsensus). Praktikada qanunverici elə qanunları qəbul etməyə çalışmalıdır ki, bu qanunlar idealda bütün vətəndaşların dəstəyini qazansın. Qanunların legitimliyinin başlıca meyarı elə bundadır. Yalnız bu meyara cavab verən qanunlar vətəndaşlar arasındakı münasibətləri tənzimləmək üçün yararlıdır.

Hüququn Kant tərəfindən verilən rasionallıq konsepsiyası qəti imperativlə müəyyən ailə oxşarlığına malikdir. Hər iki halda, bizə zehni eksperiment aparmaq təklif olunur. O, ya maksimum (əxlaqi fəlsəfə), ya da hüquqi prinsiplərin (hüququn fəlsəfəsi) universallaşdırılmasından ibarətdir. Kant həmçinin, praktikanın bizim rasionallıq zehni eksperimentlərimizə uyğunluğu tələbini irəli sürür (Rolzda uyğun prosedura nəzər salın: fəsil 29). O, göstərir ki, bu eksperimentlər tənqidi-normativ funksiyaları yerinə yetirə bilər. Kant güman edir ki, mətbuat azadlığı və söz azadlığı ("qələm azadlığı ") hüququn konsensusa əsaslanan prinsiplərinə uyğun gəlir. Zədələnlərin imtiyazları, təhkimçilik, despotizm və işkəncələr o şeylərə aşkar bir surətdə aid deyildir ki, onlar bütün tərəflər tərəfindən dəstəklənilir. Deməli, belə institutlar və əməllər hüququn universal prinsiplərinə əsaslanmamışdır. Oxşar arqumentləri inkişaf etdirərək, Kant liberalizm ruhunda demokratik reformaya ideyaların parlaq ifadəçisi olur.

Kant insan hüquqları barədə məsələni ümumi prinsip olaraq qoyan ilk siyasi mütəfəkkirlərdən biridir. Maarifçiliyin özəl müddəasına uyğun olaraq, o, təsdiq edir ki, hər bir insan anadangəlmə və ayrılmaz hüquqlara malikdir. Bu hüquqlar hüququn rasionallıq anlayışına uyğun gəlir, amma indi onlar subyektin hüquqları kimi (yəni fərdi subyektə məxsus olan hüquqlar kimi) formalaşır. Ümumi qanuna görə, hər bir insan əməl azadlığı hüququnun o yüksək dərəcəsinə malikdir ki, o, eyni zamanda, istənilən başqa insanın əməl azadlığı ilə uyuşur. İnsan hüquqlarının həqiqi qarantiyasını təmin etmək üçün bəzən, başqa insanların qanuni azadlığını təzyiqlə məruz qoyan ayrıca şəxsiyyətlərin və ya institutların fəaliyyətinə müdaxilə etmək zəruridir. Deməli, insanın hüquqlarının pozulduğu halda, dövlət qanuni olaraq müdaxilə etmək hüququna malikdir. Qeyd edək ki, Kant

insan hüquqlarının pozulmasını yalnız soyqırım və ya işgəncə kimi ədalətsizliklərə şamil etmir. Bu hüquqların ən çox yayılmış pozğuntuları "adi" cinayətlərdir və gündəlik cinayətkarlıqdır. Kant güman edir ki, beləliklə, o, dövlət tərəfindən zorakılıqdan və cinayətkarların hüquqi təqibindən legitim istifadəni əsaslandırılmışdır.

Kant bir liberal olaraq, hüququn hər hansı bir moralizasiya səyinə qarşı çıxış edirdi. Şəxsi əxlaqla əlaqədar olan vəzifələr, yəni bizim özümüzə münasibətdə vəzifələrimizin və bizim başqalarına münasibətdə vəzifələrimizin heç də həmişə hüquqi vəzifə olması vacib deyildir. Məsələn, Kant intiharı əxlaqi olaraq, nöqsanlı əməl kimi nəzərdən keçirir, amma intihar cəhdinə görə cəza verən qanunvericiliyi tənqid edir. Öz mövcudluğunu qoruyub saxlama – bu, şəxsi borcdur, hüquqi borc deyildir. Bizim vəzifələrimiz şükranlıq və mərhəmətdir, onlar isə hüquqi olaraq, tənzimləmələrə aid deyildir. Humanizmin yoxluğuna görə cəzalandırmaq olmaz, amma qeyri-humanist əməllərə görə cəzalandırmaq zəruridir. Hətta əgər əməl "əxlaqsız" olsa belə, onun cinayət-məhkəmə təqibinin predmetinə çevrilməsi məcburi deyildir. "Əxlaqsız" olan şey hüquqi mənada, "hüquq pozğunluğu" demək deyildir. Hüquqi vəzifələr insanların yanaşı mövcudluğunu *a priori* olaraq qeyri-mümkün edən hər bir şeyi - məsələn, oğurluğu, adam öldürməni və müqavilələrin pozulmasını (yalanı) - qadağan edir. Bu əməllərin mövcud olduğu halda, biz görürük ki, hüquqi və əxlaqi vəzifələr uzlaşır. Lakin Kant tələb etmir ki, hüququn subyektləri qanuna və hüquqa uyğun olaraq, əməlləri üçün əxlaqi motivlərə malik olsunlar. Hüquqi sfera bizim üzərimizə həmişə əxlaqi qanunlara hörmət əsasında fəaliyyət göstərmək öhdəliyini qoymur. Deməli, Kant əxlaq və hüquq arasında fərq qoyur. O, əxlaqa "hüquq statusunu" vermir və hüququ "əxlaqiləşdirmir". Məhz belə bir yanaşma müasir liberal cəmiyyətlərin hamısı üçün səciyyəvidir.

Kanta görə, beynəlxalq miqyasda "hamının hamıya qarşı mübarizəsi" baş verir. Müstəqil dövlətlər arasındakı münasibətlərdə qanunsuzluğun təbii vəziyyəti mövcuddur. Beynəlxalq siyasətdə "güclü hüququ" üstünlük təşkil edir. Kant bu vəziyyəti layiqsiz və ağılsız vəziyyət kimi nəzərdən keçirir. Bu sferada biz həmçinin, "öz ağılımızdan istifadə etmək cəsarətinə malik olmalıyıq". "*Əbədi sülh haqqında*" (1795) adlı kiçik bir essədə o, müstəqil dövlətlərin qarşılıqlı münasibətlərini tənzimləməli olan ümumdünya "Millətlər Liqası" barədə ideyanı müdafiə edir. Millətlər Liqası ideyası əsasən, elə onun hüquq fəlsəfəsinin əsasında yatandır. Millətlər Liqası konfliktlərin tənzimlənməsi və dinc yanaşı yaşamanın universal prinsipləri üzərində qurulmalıdır. Başqa cür deyilsə, bütün tərəflər bu

prinsipləri dəstəkləmək iqtidarında olmalıdır. Praktika əlbəttə, göstərir ki, bunu demək etməkdən daha asandır: dövlətlərin bəzisi kiçik və zəifdir, digərləri isə böyük və güclüdür. Buraya da əlavə olunmalıdır ki, dövlətlər, məlum olduğu kimi, həmçinin, əks mənafeərə də malik ola bilər. Onlar müxtəlif iqtisadi sistemlərə malikdirlər və çox vaxt müxtəlif siyasi ideologiyalara əsaslanırlar. Belə dövlətlər hansı prinsiplər barədə bir razılığa gələ bilərlər? Kanta görə, konfliktlərin tənzimlənməsi üçün ədalətin yalnız "kövrək" prinsipləri yararlıdır, məsələn: "heç bir müstəqil dövlət (böyük və ya kiçik – bunun əhəmiyyəti yoxdur) başqa bir dövlət tərəfindən əl keçirilə bilməz, nə miras yolu ilə, nə mübadilə yolu ilə, nə pulla alınma yolu ilə, nə də bağışlanma yolu ilə"²⁶⁰.

Beynəlxalq münasibətlər prinsiplərinə yanaşmada, Kant üçün səciyyəvi olan cəhət odur ki, o, beynəlxalq münasibətlərə aid məsələlərin dini və ideoloji məsələlərdən ayrılmasına sistemətik olaraq səy edir. Dövlətlərin bütün mübahisəli problemlər üzrə razılığa gəlməsi gərək deyildir. Kifayətdir ki, onlar *modus vivendi* forması barədə razılığa gəlsinlər. Kant aşkar bir şəkildə vurğulayır ki, məqsəd heç də bütün xalqların qardaşlıq ailəsinin yaradılmasından deyil, sadəcə olaraq, dinc cəmiyyətin yaradılmasından ibarətdir. Kantın sülh fəlsəfəsi özünün ilk irimiyyəsi əsl mücəssəməsini ikinci dünya müharibəsindən sonra, Birləşmiş Millətlər təşkilatının yaranması zamanı tapdı.

Təəccüblü deyildir ki, Kantın siyasi fəlsəfəsinin bir çox aspektlərində onun zamanəsinin problemlərinin izi görünür. Praktik siyasət sahəsində prinsiplial və universalist mövqeni ardıcıl olaraq dəstəkləmək ona heç də həmişə nəsb olmamışdır. Baxmayaraq ki, Kant qanunların xalqın iradəsini ifadə etməsini tələb edirdi, o, bütün vətəndaşlar üçün seçki hüququnun (və deməli, qanunverici məclislərdə cəmiyyətin bütün təbəqələrinin təmsil olunmasının) tərəfdarı deyildi. Qadınları bu hüquqlardan Kant heç bir izahat vermədən məhrum etmişdi. Eyni tale maddi və sosial olaraq, "müstəqil olmayanlara" (müvəqqəti fəhlələrə, qulluqçulara və i.a.) da nəsb olmuşdu. Bu halların heç birində söhbət fikirləşməyə qabil olan insanların müstəqilliyi əsasında zəkanın mükəmməlləşdirilməsi barədə getmir. Bu məsələlər ətrafında Kantın müdafiə etdiyi siyasi baxışlar çətin ki, onun rəasional-hüquqi prinsiplərinə cavab verərdi. Bəzən, o, həmçinin, ifrat və abstrakt-rasionalistik nöqtəyi-nəzərlərin ifadəçisi olur. Məsələn, Lokk kimi, Kant da nikaha münasibətdə liberal və

²⁶⁰ И. Кант. К вечному миру. - И. Кант. Сочинения немецком-русском языках. - М., 1994. Т. 1. - С. 359.

müqavilə nöqteyi-nəzərləri bölüşür. Lakin bu kök bağlamış subay üzərində ev icmasının qurulduğu nikah hüququnun müzakirəsini aşağıdakı emosional sözlərlə başlayır: "cinsi ünsiyyət (*commercium sexuelle*) – bir insanın cinsi orqanlarından və cinsi qabiliyyətlərindən başqası tərəfindən qarşılıqlı olaraq istifadə etmədir. Cinsi ünsiyyət qanuna görə, nikahdır (*matrimonium*), yəni müxtəlif cinsli iki şəxsin bir-birinin cinsi xassələrinə ömürlük olaraq sahib olma xatirinə birləşməsidir"²⁶¹. Bu sahədə kifayət qədər təcrübəyə malik olmasa da, o, bununla belə, nəyin normal cinsi ünsiyyət hesab oluna biləcəyi barədə ciddi tələblər irəli sürür. O, bu ünsiyyəti onun "təbii (bunun sayəsində onlara bənzər varlıq yaranır) və qeyri-təbii növlərinə ayırır. Qeyri-təbii cinsi ünsiyyət eyni cinsdən olanlarla və ya insani növə deyil, başqa növə aid olan canlılarla ünsiyyətdir"²⁶². Görünür ki, Kant homoseksualistlərin hüquqlarına heç bir hörmət göstərmirdi!

Kant Maarifçiliyin övlədidir. O, maarifçilik və şəxsiyyətin avtonomiyası uğrunda çıxış edirdi. Maarifçilik həm ensiklopedist-maarifçilər, həm də Kant üçün zəkadan fərd tərəfindən ictimai istifadədir. İnsanlar cəmiyyət içərisində, başqaları ilə birgə düşünərək maarifpərvər və avtonom olurlar. Və zəkadan fərd tərəfindən bu ictimai istifadə azad olmalıdır. (Con Stüart Millin ictimai rəy barədə baxışları ilə müqayisə edin).

Amma bu mübahisə edən xüsusi şəxslər cəmiyyətinə yalnız zəkaya malik insanlar məxsus ola bilərlər. Kant üçün bu, o deməkdir ki, birgə müzakirə yalnız mülkiyyətə malik azad vətəndaşlar üçün olmalıdır. Əmək haqqı alan insanlar cəmiyyətin tam dəyərə malik olan üzvləri deyillər, baxmayaraq ki, onlar gərgin əmək və uğur sayəsində gələcəkdə onun üzvləri ola bilərlər. Tərəqqiyə münasibətdə optimizmi imtiyazlara malik olmayanlar üçün müəyyən ümid verir. Kanta görə, məhz maddi olaraq, müstəqil vətəndaşlar zəkadan ictimai istifadəni reallaşdırmağa qabildirlər: mədəni, oxuyan və mübahisə edən publikanı məhz onlar təşkil edirlər.

O zaman ki, bu azad, düşünüən xüsusi şəxslər bir razılığa gəlirlər, onda bu razılıq onların həqiqətə münasibətdə birgə nöqteyi-nəzərlərinin yaxınlığının özünəməxsus praqmatik qarantiyası olur. Bir müddət davam edən debatlar həqiqətə daha çox yaxınlaşmağa kömək

²⁶¹ *Метафизика нравов в двух частях. Учения о праве часть первая. Права домашнего сообщества рубрика первая. Брачное право. § 24. С. 191-192. Ruhun Fenomenologiyasını yazdığı zaman, deyilənlərə görə, nikahdankənar oğlu anadan olan evli Hegel belə Kantın nöqteyi-nəzərini biabırçı nöqteyi-nəzər kimi səciyyələndirirdi. Baxın: fəsil 20).*

²⁶² *Elə orada. - S. 192.*

edir. (Habermasın məcburiyyətdən azad diskussiyanın əhəmiyyətinə dair nöqteyi-nəzəri ilə müqayisə edin).

Beləliklə, o ümidlər gələcəklə bağlıdır ki, rasionallıq fərdlərin iştirak etdiyi daimi ictimai azad diskussiyalar həqiqətin tədricən, addım-ba-addım daha aşkar olmasına kömək edəcəkdir. Beləliklə, tarix sanki, maarifçi cəmiyyətin yaradılmasının köməyi ilə həqiqətə yaxınlaşma vəzifəsini həll edir. Bu maarifçi cəmiyyətdə fikirlərin azad mübadiləsi və meydana çıxan problemlərin açıq müzakirəsi baş verir. Kantın Maarifçiliyi və avtonomiyayı anlama tərzindən çıxan fəlsəfənin əsas fikri belədir: Burada Kant siyasəti və rasionallığı birləşdirməyə səy edir. Bir tərəfdən rasionallığın reallaşması üçün müəyyən siyasi şərait tələb olunur, başqa tərəfdən isə rasionallıq maarifpərvər siyasətin aparılma şərtidir²⁶³.

Mühakimə - teleologiya və estetika

Çoxları belə hesab edir ki, Kantın fəlsəfəsi anlamaq üçün mürəkkəb və çətinidir. Bu fəlsəfəyə həmçinin, həyatda əməl etmək də asan deyildir. Amma belə intizamları irəli sürənlər eyni zamanda, onu da başa düşməlidirlər ki, Kant öz fəlsəfəsinin köməyi ilə hansı nəticələri əldə etmişdir.

O, hər şeydən öncə, paradigması fizika olan müasir empirik elmi tamamilə əsaslandırılmışdır. Kant bizim təcrübənin predmeti ola bilən bütün sahələrdə səbəblərin izahını axtaran tədqiqatlar üçün əsas hazırlamışdır. O, həmçinin də, insan haqqında tamamilə azad və əxlaqi olaraq, məsul varlıq kimi təsəvvürü əsaslandırılmış və əxlaq sferasını motivləşdirmişdir. Kant bunu determinizmin və səbəbiyyət izahlarının tələblərinə tabe olaraq və eyni zamanda, iradə azadlığına və əxlaq bəraət qazandıraraq edir. Gördüyümüz kimi, Kant müasir fəlsəfənin fundamental dilemmalarından birinə cavab verir: elm və əxlaq öz aralarında necə bağlıdırlar.

Buna əlavə olaraq, Kant izah edir ki, elmi əsaslar üzərində qurulmuş cəmiyyətdə inama və vəhyə əsaslanan din hansı qaydada mümkündür. Burada da, səbəbiyyət izahı və əxlaq arasında gərginlik halında olduğu kimi, cavab Kantın "kopernikan" çevrilişi ilə bağlıdır. Tanrının mövcudluğu barədə məsələ bizim koqnitiv qabiliyyətlərimiz xaricindədir. Elə buna görə də, bu suala verilmiş bütün cavablar nə

²⁶³ Beləliklə, Kant Platondan və Aristoteldən başlayan ənənəyə məxsusdur. Amma Kant onlardan deyək ki, onunla fərqlənir ki, o, maarifpərvər cəmiyyətin mücəssəməsini reqlyativ ideya olaraq, tarixin ideal vəzifəsi olaraq başa düşür.

sübut oluna, nə də təkzib oluna bilməz. Kant beləliklə, protestant teologiya üçün fəlsəfi əsas yaradır.

Amma Kantın bizim tərəfimizdən təsvir olunan fəlsəfəsinin bir müddəası ilə razılaşmaq çətinidir. O, bizim izahatlarımızın səbəbiyyət əlaqəsinə əsaslandığı təcrübə dünyasının və daxilində bizim azad və məsul olduğumuz əxlaq dünyasının qarşı-qarşıya qoyulmasından ibarətdir. Burada söhbət zərurətin və azadlığın, dərk edən subyekt olan insanla fəaliyyət göstərən insanın qarşı- qarşıya qoyulması barədə gedir. Kant əlaqələndirici həlqə olaraq, məhz bu nöqtədə öz "mühakimə" nəzəriyyəsini irəli sürür. *Xalis zəkanın tənqidindən və Praktiki zəkanın tənqidindən sonra Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi* - mühakimələrin tənqidi analizi meydana çıxır. Kantın fikrinə görə, onun köməyi ilə o, bu iki dünyanı birləşdirə bilər. Mühakimə nəzəri və praktik zəka arasında əlaqələndiricidir.

Bu əlaqələndirmə idraki ola bilməz (yəni nəzəri idrak deyildir), ona görə ki, əks halda, o, nəzəri zəka məmləkətinə məxsus olardı. Amma Kant güman edir ki, biz nəzəri və praktik zəkanı sintez etmək qabiliyyətinə maliklik və bu sintez etmə qabiliyyəti üzərində refleksiya edə bilərik. Kant özünün «Mühakimə qabiliyyətinin tənqidində» məhz bunu etməyə səy edir²⁶⁴.

Elə ki, söhbət həyatın formaları haqqında gedir, biz teleoloji olaraq fikirləşirik, baxmayaraq ki, bilirik ki, bütün izahlar əslində, səbəbiyyət izahlarıdır. Lakin biz elə mühakimə yürüdürük ki, sanki, həyatın məqsədi və mənası vardır. Nəticədə, dünya bizim üçün daha çox mənalandırılmış olur. Məna və məqsəd əsasında olan bu spontan təfəkkür üsulu bizim iki dünyada (zərurət və azadlıq dünyalarında) olan həyatımızın doğurduğu gərginliyin zəifləməsinə yardım göstərir.

Estetika bu iki dünyanı başqa bir üsulla bərləşdirir. O, təcrübənin iki əsas tipinə istinad edir. Birinci – möhtəşəmliyin (das Erhabene) məsələn, böyük sənət əsərinin və ya təbiətin - qavranılmasıdır. İkinci - gözəlliyin qavranılmasıdır.

Həm teleoloji və həm də estetik mühakimələr idrakın mühakimələri olmayıb, "zövqün mühakimələridir". Amma bu, o demək deyildir ki, zövqün heç bir izahı yoxdur, və o, xalis subyektiv və ixtiyaridir. Kant güman edir ki, biz bu sahədə də ümumi fikrə gələ bilərik. Amma bu, təcrübə və nəzəri idrak hallarında olduğundan

²⁶⁴ Bu mövzu kantçılıqda mübahisəli mövzular sırasına aiddir. Bir sıra tədqiqatçılar məsələn, təsdiq edirlər ki, burada heç bir sintez yoxdur ki, nəzəri və praktik zəkanı əlaqələndirən üçüncü faktor sayəsində həyata keçirmiş olsun. Onların fikrinə görə, son nəticədə praktik zəka nəzəri zəkaya münasibətdə aparıcıdır və müəyyənədir.

başqa cür baş verir. Müəyyən mənada, estetik mühakimə subyektivdir, baxmayaraq ki, o, ümumi əhəmiyyətə malik olan olmaqda qalır. Bunu o nümunədə də izah etmək olar ki, bizim hamımız sənət əsərini qərəzsiz olaraq nəzərdən keçirdikdə eyni estetik "həzzi" hiss edəcəyik. O zaman ki, biz qərəzsizlik, onda bizim hamımız sənət əsərinə münasibətdə eyni hissləri keçirəcəyik. Nəticədə, bu sənət əsəri ilə bağlı bizim "zövq mühakimələrimiz" uzlaşacaqdır. (Burada müxtəlif əxlaqi mühakimələrin uyğunluğu barədə Hyümun izahı ilə paralel mövcuddur: biz qərəzsiz münasibətləri dəstəkləyirik. Deməli, normal insanlar eyni hissləri yaşayacaqlar. Bu ümumi hisslər düzgün mühakimələr üçün əsasdır. Həmin bu düzgün mühakimələr də beləliklə, universal olacaqlar). Kanta görə, estetik yaşantılar anlayışlarda ifadə oluna bilmir. Lakin estetik hisslər hər halda, bəzi qaydalara tabe olur və biz nümunələrdən istifadə edərək göstərə bilirik ki, bu estetik yaşantılar müxtəlif hallarda necə üzə çıxır. Burada biz iddia edə bilmərik ki, bu yaşantılar barədə həqiqəti söyləmişik. Amma biz başqa insanların yaşantılarına müraciət edə bilirik. (Vitgenşteyndə "qeyri-aşkar" bilik anlayışı ilə müqayisə edin: fəsil 29).

Platona görə və Aristotelə görə, incəsənət – mövcud olanın və mövcud olmalı olanın imitasiyasıdır. Platon üçün məhz ideyalar mövcud olan və mövcud olmalı olan idilər. Aristotel üçün isə bu rolda substansiyalar və onların formaları çıxış edirdi. Bu mövqedən nəzərdən keçirilən estetika Platon və Aristotel üçün obyektiv əsasa malik idi. Gözəllik həqiqətlə və xeyirxahlıqla birləşmişdir. Kant isə həqiqət və əxlaq (sonuncu qəti imperativin köməyi ilə dərk olunur) arasındakı fərqi müəyyənləşdirir. Gözəllik möhtəşəmliklə yanaşı (və teleoloji təfəkkür üsulu ilə yanaşı), deməli, həqiqət və əxlaq arasında əlaqələndirici funksiyasını yerinə yetirməlidir. Amma eyni zamanda, estetika həm elmdən, həm də etikadan fərqlidir. Kant üçün estetik "mühakimələr" eyni zamanda həm subyektivdir, bizim emosional həyatla bağlıdır, həm də hər halda (potensial olaraq) universaldır.

Kantdan sonra Romantizm yaranır ki, o da, incəsənətin subyektiv aspektlərini, xüsusən, yaradıcı prosesi və onun estetik qavranılmasını daha güclü vurğulayır. Mərkəzi yeri dahi, böyük yaradıcı fərdiyyət tutur. Burada unikal olan universal olandan daha yüksəklərə qaldırılır. Və bundan başqa, incəsənətin imitasiya kimi klassik anlamı ilə müqayisədə güclü aksent yaradıcıya, novatora edilir. Amma unikal olanı vəsf etməklə yanaşı, Romantizm hər halda nəzərdə tutur ki, incəsənət insanların hamısı üçün ümumi və universal olan nəsə yarada bilər. Unikal sənətkarın-yaradıcının köməyi ilə biz də insan həyatının nə olduğu və nə ola bildiyi barədə daha dərin anlama

malik ola bilirik. (Tarixin postkantian fəlsəfəsində məsələn, Herderdə paralelləri müqayisə edin: fəsil 19).

ON DOQQUZUNCU FƏSİL

HUMANİTAR ELMLƏRİN TƏŞƏKKÜLÜ

Müqəddəm şərtlər

XVIII əsrin ikinci yarısında Avropa mədəniyyətində öz dəyər sistemlərinə malik olan üç nisbətən müstəqil sfera bir-birindən ayrılırdı: elm, əxlaq-hüquq və incəsənət. Bu sferalardan hər birinə özünəməxsus məsələlər xas idi. Elm həqiqət məsələləri ilə məşğuldur (müləhizə onun həqiqiliyi mənasında düzgündürmü). Əxlaq-hüquq normativ məsələləri müzakirə edir (verilmiş sərəncam onun ədalətli (qanuni) olması mənasında aslandırılmışdırımı). İncəsənət estetik məsələlərlə məşğul olur (sənət əsəri gözəldirmi və ya zövqlə yerinə yetirilmişdirimi). Beləliklə, deyək ki, belə hesab etmək səhv olardı ki, elm normativ suallara cavab verə bilər ("mövcud olandan" "mövcud olmalı olanın", faktlardan dəyərlərin nəticə olaraq, çıxarılmış söylərinin Hyum tərəfindən tənqidinə nəzər salın).

Mühakiməni davam etdirsək, həqiqət haqqında məsələlər (elm), düzgünlük (əxlaq/hüquq) və gözəllik haqqında məsələlər (incəsənət) dini məsələlərdən ayrı idilər. Bununla da, elm, əxlaq və incəsənət dindən müstəqil oldular. Bu zamandan başlayaraq, hadisələr bizim müasirlik (modernity) adlandırdığımız istiqamətində inkişaf etdi.

Mədəniyyətin bu sferalarının ilk aşkar tematizasiyası Kantın üç tənqidində verilir. *Xalis zəkanın tənqidi* (1781) müasir təbiətşünaslığın müqəddəm şərtlərini aydınlaşdırır. *Praktik zəkanın tənqidi* (1788) təbiətşünaslığa münasibətdə əxlaqa müstəqil status verir. *Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi* (1790) elmə və əxlaqa münasibətdə estetikanın sərhədlərini cızır. Müəyyən mənada Kant kökləri Renessansa gedib çıxan mədəni inkişafın nəticələrini ümumiləşdirir.

Bu prosesin mühüm dönüş nöqtəsi təbiətin teleoloji və empatik anlamından imtina oldu. Paradoksal bir haldır ki, hələ Qaliley təbiət haqqında riyazi dildə yazılmış mətn və ya kitab kimi düşündü (baxın: fəsil 7), Renessans təbiətşünaslığı isə belə hesab edirdi ki, təbiət Tanrının buyuruğunu özündə daşıyır və elmin məqsədi onu anlamaqdan ibarətdir. Beləliklə, elm hermenevtik və ya interpretativ ölçüyə malik idi, o, Tanrının dərk edilmə üsullarından biri kimi qanuniləşdirilmişdi. Amma Yeni dövrün elmi inqilabı demistifikasiyaya və təbiətin tilsimdən azad edilməsinə gətirib çıxardı. Müasir dövrdə yalnız az adam inanır ki, fiziki və ya kimyəvi bilik bizi dünyanın mənası barədə və ya elm barədə Tanrıya doğru aparacaq bir yol kimi ümumiyyətlə, nəyəsi öyrədə bilər. Oxşar təsəvvürlərlə indi

yalnız mistiklərdə və ya romantik olaraq düşünən naturfilosoflarda rastlaşmaq olar. Artıq XIX əsrdə hermenevtik naturfəlsəfə yalnız mistisizm şəklində mümkün idi (Novalis, Novalis - Fridrix fon Hardenberqin təxəllüsü, Friedrich Leopold von Hardenberg, 1772-1801, Fridrix Vilhelm Şelling, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1759-1805 və başqaları). O ki, qaldı müasir elmə, o, öz təbiqləri və təbiət üzərində hakimiyət verməsi sayəsində qanuniləşdirilir. O, artıq dünyanın "mənası" barədə bizim suallarımıza cavab verə bilən interpretativ və ya hermenevtik fənn deyildir. Əksinə, müasir təbii elm hadisələri izah etməyə səy edir. İzah etmək Kant dediyi kimi, təcrübənin obyektlerini müəyyənləşmiş təbii qanunlara aid etmək deməkdir. Bu halda, elmi izahın model nümunəsi olaraq, Nyuton mexanikası xidmət edir.

İzah barədə belə təsəvvürlərin çərçivələri daxilində humanitar elmlər və ya insan haqqında filologiya, tarix və i.a. kimi elmlər üçün yer tapmaq çətindir. Bu fənlər bizim təbii elmlərdə tapdığımız izahatı hansı mənada özünə ehtiva edir? Onlar "uğur əldə edən təbii elmlərin cavab verdikləri tələblərə ümumiyyətlə cavab verirlərmi"? XIX əsrin başlanğıcında humanitar elmlərin formalaşmasının, görünür ki, iki strategiyası mümkün idi: 1) humanitar elmlərə təbii elmlərin malik olduğu statusu verməyə səy etmək olardı. Yəni humanitar elmlər də təbiətsünaslıq kimi hadisələri universal qanunlar əsasında izah etməli idi (daha sonrakı pozitivist kontekstdə bu tələb "elmin vahidliyi" barədə tezis formasını kəsb etdi. 2) Həmçinin, deyək ki, Vikonun ardınca gedərək təsdiq etmək mümkün idi ki, humanitar və təbii elmlər keyfiyyət etibarını ilə müxtəlif tədqiqat obyektlərinə və deməli, müxtəlif metodlara malikdirlər. Buradan belə bir nəticə çıxırdı ki, humanitar elmlər təbii elmlərdən fərqli bir qaydada qanuniləşdirilməlidir. Bu iki strategiya hələ də humanitar elmlərin epistemoloji statusu ətrafında müasir mübahisələrin predmetidir. Bu fəsilə biz humanitar elmlərin formalaşması və bu elmlərin banilərini onların problemlərinə hansı şəkli verdikləri üzərində qısaca olaraq dayanacağıq.

Herder və tarixilik

1770-ci illərdə alman cəmiyyətinin mənəvi həyatında həlledici çevriliş baş verdi. Daha konkret deyilsə, söhbət rasionalistik Maarifçilikdən antirasionalist²⁶⁵ pre-romantizmə ("fırtına və hücum" –

²⁶⁵ Müəlliflər burada irrasionalizmi deyil, dərrakənin universal iddialarına hissələrin humanistik sferası tərəfindən korreksiyası nəzərdə tuturlar.

“*Sturm und Drang*” – adlanan dövrə (bu dövr başqaları ilə yanaşı həm də Götenin (Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832) və Şillerin (Schiller, Friedrich von, 1759-1805) adları ilə bağlıdır)) keçid barədə gedir. Bu keçidin mərkəzi fiqurlarından biri Cohann Qotfrid Herder (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) idi. O, fərdiyyətə və tarixi dəyişikliyə yeni məna verən yeni tarixi şüurun parlaq nümayəndəsi idi. Bu məna sonradan historisizm adlandırılacaq hadisənin nüvəsini müəyyənləşdirir. Herder historisizmin köklərini o mütəfəkkirlərə aparıb çıxarır ki, onlar müxtəlif səbəblərdən Maarifçiliyin periferiyasında olmuşlar. Herder Hyumdan zəkanın qabiliyyətlərinə skeptik münasibət əks etmişdir. O, ümumi əhəmiyyətə malik olan insani zəka və zamandankənar universal standart anlayışlarını rədd edir. Mədəniyyətin Russo tərəfindən tənqidindən və onun xoşbəxt “təbii insanı” idealizasiya etməsindən Herder həm Maarifçi özünüdərkini tənqidi üçün, həm də sonuncunun tərəqqiyə münasibətdə optimizminin tənqidi üçün öz ilham payını götürmüşdür. Herderin tənqidi baxışlarına həmçinin, Cohan Georq Hamanın (Johann Georg Hamann, 1730-1788) irrasionalizminin güclü təsiri olmuşdur²⁶⁶.

Biz demişdik ki, Herder historisizmin banisi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Hər şeydən öncə, historisizm - tarixə spesifik yanaşma üsuludur. Historisizm “tarixi hiss” adlanan duyğunu oyatmışdır, bu duyğuya uyğun olaraq, tarix fəlsəfənin və insani təfəkkürün kontekstinə və əsas şərtinə çevrilir. Bunun ardınca qeyd edək ki, tarix bütün humanitar fənlərə öz izini qoyan dominant elmə çevrilir. Onlar sanki, “tarixiləşirlər”, yəni tarixi oriyentasiya götürən fənlərə çevrilirlər (ədəbiyyat tarixini, incəsənət tarixini, din tarixini, dil tarixini və i.ə. müqayisə edin.). Beləliklə, demək olar ki, historisizm həm reallığa bir nöqtəyi-nəzər, həm də humanitar elmlər üçün tədqiqat proqramıdır²⁶⁷.

Əvvəla, historisizm onun tarixi hadisələrə müstəsna, unikal və spesifik fenomenlər kimi marağı ilə səciyyələnir. Fərdiyyət insani

²⁶⁶ Bu dövr üzrə mütəxəssis olan Bek (L. Beck) həm Herderi və Hamanı “kontr-Maarifçilik” fəlsəfəsinin nümayəndələri kimi nəzərdən keçirir (*Early German Philosophy*. - Cambridge, 1969. - P. 361 ff.). Bu xarakteristika Hamana münasibətdə doğrudur, amma Herderin mövqeyi daha mürəkkəbdir. Bununla bağlı, biz həm rasionalistik Maarifçiliyin və alman kontr-Maarifçiliyinin (anti-Aufklärung) elementlərinin “sintezi” barədə danışıq bilərik.

²⁶⁷ Alman tarixçisi Fridrix Meynekke (Friedrich Meinecke, 1862-1954) vurğulayırdı ki, historisizm - hər şeydən öncə həyatın prinsipidir, həyatın yeni görünüşü üsuludur. Bu prinsipin realizasiyası tədqiqat proqramına çevrilir (Baxın: F. Meinecke. *Entstehung des Historismus*, (1936). - Munchen, 1965).

şəxsiyyətlərlə və ya ayrıca hadisələrlə məhdudlaşmır. O, həmçinin, kollektiv olanda və "fövqəlfərdi" olanda da tapıla bilər. Dövr, mədəniyyət və ya xalq da həmçinin, unikaldır və spesifikdir. Fərdiləşmənin historisist prinsipi məhz bundadır. Metodik nöqtəy-nəzərdən, tarixi anlama dövrün öz müqəddimələrinə istinad etməlidir və onun bütün qiymətləndirmələri xarici meyarlardan deyil, daxildən qaynaqlanmalıdır. Historisizm sonrakı dövrün mühakimələrinin meyarlarına əsaslanan anlama deyil, immanent anlamadır. Bu tədqiqat proqramında fəvqəladə dərəcədə vacib olan cəhət - tarixi kontekstə və tarixi əlaqələrə nüfuz etmədir. Hadisə ona xas olan kontekstin işığında məna kəsb edir. Yeni kontekstdə (məsələn, bizim öz kontekstimizdə) hadisə başqa məna alır. Beləliklə, tarixi anlam - kontekst anlamıdır (elmin müasir fəlsəfəsində "dil oyunu" və "paradiqma" anlayışları ilə müqayisə edin).

İkincisi, historisizm tarixi dəyişikliklərin və təkamülün mühüm olduğunu vurğulayır. Reallığa statik nöqtəy-nəzər dinamik nöqtəy-nəzərlə əvəzlənir. Hər bir şey tarixin axınına sarınmışdır. Dəyişikliyin beləcə vurğulanması qərb təfəkküründə həlledici "inqilab" kimi şərh olunur²⁶⁸. Historisist inqilabın nəticələrindən biri o oldu ki, XIX əsrdə humanitar elmlər strukturlaşmış sistemə yanaşma hesabına insani həyat dünyasının mənzərəsinə tarixi-genetik baxışı işləyib hazırladılar. Historisist fərdiləşmə anlayışı və tarixi dəyişikliyə yönələn aksent Maarifçiliyin bəzi əsas təsəvvürlərini - ümumiliyə olan iddianı, zəka konsepsiyasını, dəyişməz insani təbiət ideyasını və ümumi əhəmiyyətə malik olan insani hüquqlar anlayışını inkar edir. Bu inkar historisizmə bizim zəmanədə daha aşkar və problemə görünən müəyyən relyativist cizgilər verir ("tarixi relyativizm")²⁶⁹.

Tarixin fəlsəfəsinə Herderin verdiyi birinci töhfə - *"Bəşəriyyətin daha bir tarix fəlsəfəsi"* (Auch eine Philosophic der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774) əsəri çox vaxt historisist proqram olaraq nəzərdən keçirilir. Herder Monteskyodən

²⁶⁸ Baxın: F. Meinecke. *Entstehung des Historismus*. - S. 1.

²⁶⁹ *Historisizmin ilk nümayəndələri Herder və Justus Moser (Justus Moser, 1720-1794) və başqaları tarixi dünyanın arxasında gizlənən metafiziki reallığın mövcudluğuna dərinədən əmin idilər. Müxtəlif mədəniyyətlər və tarixi hadisələr onlar tərəfindən bu trans-tarixi reallığın (Tanrının) ifadəsi kimi nəzərdən keçirilmişlər. Belə bir nöqtəy-nəzərdən tarix mənalandırılmış və zəkali proses kimi şərh oluna bilər (həmçinin, Hegelə nəzər salın). Bu mövqə etibarını itirdiyi zaman, historisizm birmənalı olaraq, relyativist nəticələrlə rastlaşdı. Elə buna görə də, XX yüzilliyin başlanğıcından sonra onun daxilindəki situasiyanı çox vaxt historisizmin ümumiyyətlə, prinsipial olaraq, tətbiqinə dair "böhran" kimi şərh edirlər.*

belə bir ideyanı mənimsəyir ki, ona uyğun olaraq təbii şərait xalqların fərdiyyətinə təsir göstərir. İqlim, coğrafi şərait və mühit müxtəlif tarixi hadisələrin xarakterini müəyyənləşdirir²⁷⁰. Herder üçün bu fiziki və maddi amillər mədəni artımı və inkişafı şərtləndirir və o zahiri çərçivəni irəli sürür ki, istənilən fərdiyyətin əsası onun daxilində formalaşır.

Herderə görə, hər bir tarixi dövr təkrar olunmazdır və elə bununla da unikaldir (einmalig). Dövrün ruhu və ya mentaliteti onun bütün ayrıca təzahürlərində iz qoymuşdur və onlara müəyyən birləşdirici səciyyəvi xüsusiyyət verir. Məsələn, b. e. ə. IV yüzillik dövrünün antik yunan ruhu yalnız fəlsəfəyə deyil, həm də incəsənətə, poeziyaya və intellektual həyata da nüfuz edir. Bunun sayəsində də bütün bu fenomenlər məhz bu dövr üçün tipikdir. Eyni sözləri milli ruh (Geist eines Volkes) haqqında da demək olar. Hər bir xalq və hər bir milli mədəniyyət onların milli ruhundan formalaşır. Herder üçün dil və nağıllar - xalqın fərdiliyinin və unikallığının yaxşı nümunələridir. Əgər iki millətə zamanın eyni ruhu xas ola bilərsə, onda milli ruh (Volkesgeist) verilmiş mədəni dövr daxilində fərdiləşdirmə prinsipi rolunu oynayır.

Müxtəlif xalqların idealları, onların xeyir və şər, eybəcərlik və gözəllik barədə normativ təsəvvürləri onların milli ruhu tərəfindən müəyyənləşir. Bütün meyarlar xalqın spesifik ruhu ilə bağlıdır. Xoşbəxtliyin və gözəlliyin qiymətləndirilməsi üçün hansısa fəvqəlmilli və ya fəvqəltarixi meyar mövcud deyildir. "Hər bir millət - Herder deyir, - öz xoşbəxtliyinin mərkəzini öz daxilində daşıyır, necə ki, kürənin ağırlıq mərkəzi onun daxilindədir"²⁷¹. Bütün meyarlar tarixi və coğrafi şəraitdə şərtlənmişdir. O zaman ki, iki millət arasındakı "distansiya" kifayət qədər böyükdür, onlardan hər biri digərinin ideallarını mövhumat kimi qiymətləndirir. Amma belə mövhumatın mənfi olması məcburi deyildir. Herderə görə, "mövhumat öz yerində olduqda və bizi xoşbəxt etdiyi zaman yaxşıdır"²⁷².

Amma biz başqa unikal millətlərin və mədəniyyətlərin həqiqi tarixinə necə keçid edə bilərik? Herderin fikrinə görə, bu anlam və ya qiymətləndirilmə ümumi və ya universal standartlara aid edilə bilməz. O, həmçinin, belə bir təsəvvürü də rədd edir ki, bir dövr və ya millət başqaları üçün norma və ya ideal rolunda çıxış edə bilər. Tarixi bilik yalnız tarixi hadisələrə münasibətdə empatiyanın köməyi ilə əldə

²⁷⁰ Baxın: J. Herder. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), - Frankfurt am Main, 1967. - S. 40.

²⁷¹ J. Herder. - S. 44 f.

²⁷² *Elə orada*. - S. 46 f.

edilir. Bu tip anlam zəkanın universal prinsiplərindən və ya universal qanunlardan başlanır. Tarixçinin vəzifəsi ondan ibarətdir ki, uzaq keçmişdəki həyatın nəyə oxşar olduğunu təsəvvür edə bisin: "özünüzdü həmin dövrdə, göylərdə, bütöv tarixdə, hər şeydə hiss edin (fühle dich in alles hinein)"²⁷³. Başqa sözlə, tarixi yanaşma "hermenevtik olaraq empatik" olmalıdır. Tarixçi hadisələrin unikallığına uyğunlaşmalıdır.

Herder təlimi tənqidi olaraq, kor etnosentrizmə aiddir ki, bu da, mədəni tolerantlığı mümkün edir. Herderin millətçiliyi şovinizm ilə ümumi heç nəyə malik deyildir. Bütün millətlər unikaldır və bərabərdir. Herder mədəni və milli müxtəlifliyin reallıqlarına ehtiyatla yanaşır. Oxşar fikirlər onun müxtəlif tarixi dövrlərə nöqtəyi-nəzərləri üçün də xarakterikdir. Herder özünün fərdiyyət konsepsiyasının işığında Maarifçilik dövrünün Orta əsrlərə mənfi münasibətini də yenidən qiymətləndirmək məcburiyyətindədir. Əgər hər bir dövr öz dəyərinə və özünün daxilində öz "mərkəzinə" malikdirsə, onda bu, əlbəttə ki, Orta əsrlərə də aiddir (romantiklər tərəfindən orta əsrlərin müsbət qiymətləndirilməsi ilə müqayisə edin). Prinsipcə, Orta əsr istənilən başqa bir dövrdən nə yuxarıda, nə də aşağıda yerləşdirilə bilməz. O da, bütün başqa dövrlər kimi özlüyündə məqsəddir.

Anlamaq çətin deyildir ki, fərdiləşdirmə prinsipi tarixi tərəqqi və inkişaf ideyası ilə asanlıqla konfliktə girə bilər. Əgər tarix daha dərin mənaya malikdirsə və ya spesifik məqsədə doğru hərəkət edirsə, onda təsdiq etmək çətinidir ki, istənilən dövr özünün mütləq dəyərinə malikdir. Əgər bütün dövrlər hansısa ümumi məqsəd (telos) istiqamətində inkişaf edirsə, onda onların qiymətləndirilməsi üçün təbii olaraq, xarici meyarlar daxil edilir. Bu halda, istənilən dövr ümumi məqsədin işığında mənə kəsb edir. Bu problem Herderin tarix fəlsəfəsində dəfələrlə yaranır. "*Başəriyyət tarixinin daha bir fəlsəfəsi*" əsərində Herder Maarifçiliyin tərəqqi barədə səthi tezisi ilə mübahisə edir. Russon xoşbəxt qızıl əsrdən sonra tarixi tənəzzül barədə ideyasını dəstəkləyərkən, Maarifçilik dövrünü tənəzzül dövrü olaraq nəzərdən keçirir. Amma bütün bu dəyərləndirmələr müəyyən dövrə məxsus olmayan meyarları nəzərdə tutur. Viko üçün olduğu kimi, Herder üçün də millətlər və mədəniyyətlər müxtəlif "həyati tsikllardan" gəlib keçir²⁷⁴. Baxmayaraq ki, Herder özünün bu əsərində "inkişaf" və "tərəqqi" kimi sözlərdən istifadə edir, o, hər halda, fasiləsiz tərəqqi ideyasını və ya bütün mədəniyyətlərin eyni məqsədə doğru hərəkət etməsi ideyasını dəstəkləmir. Mədəniyyət ayrıca insan şəxsiyyətinə analoji olaraq inkişaf edir və bu, müəyyən mənada, onu nəzərdə tutur ki,

²⁷³ *Elə orada*. - S. 37.

²⁷⁴ *J. Herder*. - S. 48.

onlar eyni həyati mərhələlərdən gəlib keçirlər. Mədəniyyətlər və millətlər canlı orqanizmlər kimi doğulurlar və ölürlər. Elə buna görə də, Herder "çiçəklənmə dövrü" və "tənəzzül dövrü" tipli normativ anlayışlarla mühakimə yürüdür (Maarifçiliyin onun tərəfindən "tənəzzül" və "qocalıq" dövrü kimi şərhinə diqqət yetirin). Bütövlükdə, Herderə öz tarix fəlsəfəsində qiymətləndirmənin daxili və xarici meyarları arasında konfliktdən yan keçmək nəsb olmamışdır.

Sonrakı əsərlərdə – *“Bəşəriyyət tarixinin fəlsəfəsinə dair ideyalar”* (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791) və *“Humanizmin həvəsləndirilməsi üçün məktublar”* (Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793-1797) əsərlərində tarixi proses özünün birmənalı məqsədini tapır. Bu məqsəd humanizmdir. Herder üçün xalqın poetik yaradıcılığının toplanması və yeni humanitar elmlərin inkişafı "millət quruculuğu" ilə bağlı idi ki, bu da, onun Almaniyanın zəmanəsi üçün aktual idi. Beləliklə, o, humanitar elmlərin əhəmiyyətini və təyinatını qanuniləşdirir. Lakin Herder millətçiliyin və bununla da, mədəni relyativizmin peyğəmbəri kimi nəzərdən keçirilə bilər.

Bütün bunları ümumiləşdirərək, deyək ki, Herderin orijinal tövhəsi onun fərdiləşdirmə prinsipindədir. Bütün tarixi hadisələr zamanın ruhu ilə və xüsusi xalq ruhu (Volkesgeist) ilə şərtlənmişdir ki, o da, öz növbəsində, xarici fiziki və maddi şəraitlə müəyyənləşir. Analoji olaraq, dövrün və xalqların (Volk) hər şeyi əhatə edən mentaliteti fərd tərəfindən onun özünü və dünyanı anlamasını müəyyənləşdirir. Bu ideya ilə biz bir daha Hegelin təlimində rastlaşırıq.

Herder üçün tarixi hadisələr özlüyündə dəyərə malikdir və onların öz müqəddimələri əsasında qiymətləndirilməlidir. Aşkıdır ki, bu, legitim tolerantlıq və tarixi relyativizm arasında müəyyən gərginlik yaradır. Mümkündür ki, o, deyə bilərdi ki, hadisənin (məsələn, qan intiqamının) anlaşılması ilə onun bəyənilməsi (bizim əxlaqi meyarlar əsasında) arasındakı fərqi göstərir. Onun humanizm ideyası tarixin məqsədi olaraq, müəyyən mənada antirelyativistdir, amma görünür ki, fərdiləşdirmə prinsipinin radikal versiyası ilə də bir araya sığmır. XIX əsrin historisizmi bir çox hallarda, bu dilemmayı həll edə bilmədi.

Şleyermaxer və hermenevtika

Bizim xatırladığımız kimi, mətnlərin şərhə Kantın maraqları sahəsindən kənarında qalan problem sahəsi idi. Baxmayaraq ki, şərh sənəti humanitar elmlərdə həmişə mərkəzi yer tutmuşdur, müasir hermenevtikanın yaranması XVIII və XIX əsrlər arasında baş

vermişdir. Onun yaradılmasına həlledici tövhəni alman filosofu və teoloqu Fridrix Şleyermaxer (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834) vermişdir.

Şleyermaxer çox vaxt şərhin əsas prinsipi olaraq başa düşülən hermenevtik səpkili ideyanın müəllifi kimi nəzərdən keçirilir. Bütövü (məsələn, mətni) saran ruh onun ayrı-ayrı hissələrində də öz izini qoyur. Hissələr bütövün əsasında anlaşılmalıdır, bütöv isə hissələrin daxili harmoniyası kimi başa düşülməlidir. Şleyermaxerin hermenevtikaya nəzər nöqtəsi Romantizmin təsirinə məruz qalmışdır. Hermenevtikanın mərkəzi aspekti olaraq, mətnin tədqiqatçısı ilə mətnin arxasında gizlənən ruhun ("fərdiyyətin") fərdi, unikal məzmununun identifikasiyası qəbul olunur. Şleyermaxer üçün hermenevtika mətnin özü ilə deyil, mətndə öz mücəssəməsini tapan yaradıcı ruhla iş görür. Anlamanın əsas problemi tədqiqatçını və anlama obyektini bir-birindən ayıran məkan və zaman distansiyası ilə bağlıdır. Hermenevtika bu tarixi distansiyanın dəf edilməsinə yardım göstərə bilər. Şleyermaxer də Herder kimi tədqiqatçının mətnlə, müəllifin təfəkkür tərzii ilə və tarixi kontekstlə identifikasiyasının zəruriliyini vurğulayır. Filologiya tədqiqatçısına müəllifin və mətnin intellektual üfüqlərinə daxil olmaqda vacib yardım göstərir. Bunun sayəsində də bu, bizə mətnin daha yaxşı anlamını, dövrün fundamental problemlərinin daha yaxşı dərk olunmasını verir. Bundan başqa, hermenevtik şərh bütövdən hissələrə və hissələrdən bütövə doğru daim təzələnen dairəvi hərəkət kimi anlaşıla bilər.

Şleyermaxerin ardınca gedərək, hermenevtika yeni humanitar elmlərin daxilində ciddi çevrilişə səbəb oldu. O, yalnız teologiya, ədəbiyyatşünaslıq, hüquqşünaslıq və tarixşünaslıq üçün deyil, həm də digər humanitar elmlər üçün ümumi əsas oldu. Müəyyən mənada, o, onların ümumi nəəliyyəti kimi təbii elmlərə münasibətdə, onların unikalığının qurulmasına yardımçı oldu. Hermenevtik nöqtəy-nəzərdən, humanitar elmlərin məqsədi – anlama, təbii elmlərin məqsədi isə – izah etmədir.

Tarixi məktəb - Savini və Ranke

Herder humanitar elmlərin "tarixiləşdirilməsinin" (historicization) pioneri oldu. Radikal tarixiləşdirilmə tarixşünaslıqda tarixi məktəb adlanmaqla birgə digər humanitar elmlərə də toxundu. O, həm məsələn, Bibliyanın David Fridrix Ştrausun (David Friedrich Strauss, 1808-1874) kitabları vasitəsi ilə (məsələn, *İsusun Həyatı*, Das Leben Jesu, 1835-1836) təqdim olunan tədqiqi çərçivələrində

teologiyaya (ali tənqid - higher criticism - adlanan istiqamət), həm hüquqşünaslığa (Savini), həm də tarixşünaslığa (Ranke) aid edildi.

Bundan başqa, tarixi məktəb humanitar elmlərin müəyyən sientifikasiyasına yardımçı oldu. Tarixi-tənqidi metod özünün mənbələrə tənqidi münasibəti ilə və faktlara oriyentasiyası ilə Herderin empatiyasını, zamanın ruhuna və milli ruha münasibətdə Romantizmə xas olan xüsusi diqqəti korreksiya edir. "Şeylərin özləri" yenidən ilkin olur.

Herderə və romantiklərə oxşar olaraq, Fridrix Karl von Savini (Friedrich Karl von Savigny, 1779-1861) və Leopold von Ranke (Leopold von Ranke, 1795-1886) hesab edirdilər ki, tarix məhdud inkişafı səciyyələyir və tarixə radikal müdaxilə onun təbii inkişafına mane olur. XIX əsrdə bu ideya siyasi sabilliyin və islahatlar aparılmasının konservativ bir şəkildə arzu olunmamasının xeyrinə argumentə çevrildi. Bu, hüquqşünaslıqda tarixi məktəbin nümunəsində xüsusilə görünür. Napoleon müharibələrindən sonra Almaniyada fransız rəşonalizminin, təbii hüquq konsepsiyasının və Napoleonun mülki məəcəlləsinin (Code Civil) əleyhinə milli hərəkət yarandı. O zamanın hüquqi tərəküründə təbii hüquq ideyasına əsaslanan demokratik və eqlitar elementlər öz kökləri ilə alman tarixi-hüquqi ənənələrinə gedib çıxan antirəşonalist milli historisizmlə əvəzləndi.

Savini hüququn orqanik inkişafını dilin dəyişiklikləri ilə müqayisə edir. Bu müqayisə qanunverici fəaliyyətə aşkar məhdudiyətlər qoyur. Hüquq, dil, ənənələr və adətlər alman xalqının ruhunun ifadəsini təqdim edir. Elə buna görə də, hüquq da dil kimi xalqın xarakterinə (volksmaBig) uyğun gəlməlidir. Hüquqa elmi yanaşma tarixi-genetik olmalıdır və həm empatiyaya, həm də tarixi mənbələrin tənqidinə istinad etməlidir.

Beləliklə, Savini hüququ və bütün digər mədəni hadisələri milli ruhun ifadəsi kimi nəzərdən keçirir²⁷⁵. Milli ruh həyatın bütün formalarını sarır və milli fərdiyyəti yaradır. Hüquq və xalq xarakteri arasında üzvi qarşılıqlı əlaqə mövcuddur. Beləliklə, fəaliyyətdə olan hüquq - ənənəvi hüquqdur. Bu da, həqiqi qanunverici milli ruhu ifadə edir və onu təcəssüm etdirir. Savini insan hüquqları ideyasına istinad edən hüquqi məəcəllələri və konstitusiyaları (məsələn, Prussiyanın ümumi adı hüququ, 1794) qeyri-german və qeyri-tarixi kimi nəzərdən

²⁷⁵ Baxın: F. von Savigny. *Der Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung* (1814). *Vurğulamaq zəruridir ki, Savini rəşonalizmdə və təbii hüquq konsepsiyasında Fransız inqilabının mühüm səbəblərini görəən konservativ ənənəyə məxsusdur. Bu ənənə həmçinin, Kantın hüquq fəlsəfəsinin Savini tərəfindən tənqidi üçün əsas olaraq xidmət edir.*

keçirmişdir. Onun nöqtəyi-nəzərindən, adət və ənənə zəka qarşısında prioritetə malikdir. Həmin bu müddəa da hüquqşünaslıqda tarixi məktəbin Marks tərəfindən tənqidinin mərkəzi nöqtəsi oldu. Marksa görə, Savini indinin ağılsızlığını və ədalətsizliyini keçmişin ağılsızlığının və ədalətsizliyinin köməyi ilə qanuniləşdirir. Həmçinin, Hegel tərəfindən irəli sürülən tənqidi arqumenti də göstərək: Hüquqşünaslıqda tarixi məktəb zəka və gerçəklik arasındakı əlaqələri düzgün təqdim etmir. Mövcud hüquqi gerçəklik (pozitiv hüquq) heç də həmişə ağıllı və ədalətli deyildir.

Konservativ-restavrasion historisizmin belə bir forması müstəsna dərəcədə alman fenomeni deyildi. Oxşar tendensiyanı Börkən konservatizmində və restavrasionun frank-katolik (klerikal) fəlsəfəsində (L. Bonalğd, J. de Mestr) də aşkar etmək olar.

Ranke üçün tarixşünaslığın məqsədi keçmişin obyektiv, "əslində olduğu kimi" rekonstruksiyasıdır. Onun diqqət mərkəzində siyasi tarix dayanır. Ranke iqtisadi və sosial amillərin tarixi rolu ilə az maraqlanırdı. Tarixi tədqiqatın məqsədi hər şeydən öncə, heç də müasirliyin mənşəyi və gizlin səbəbləri olmayıb, öz xüsusi müqəddəmələrinə əsaslanan keçmişdir. Deməli, tarixşünaslıq keçmişə xüsusən, müsbət münasibəti tələb edir. Tarixçi həmçinin, subyektiv və qərəzli şərhərdən də qaçmamalıdır. Burada ona tarixi-tənqidi metod və tarixi mənbələrin tənqidinin mükəmməlləşdirilmiş formaları kömək etməlidir. Amma Ranke dərk edirdi ki, tarixçilər heç bir zaman obyektiv faktların passiv rəqistratorları olmurlar; onlar heç bir zaman işə gümanlar olmadan başlanırlar. Ranke ehtimal ki, formativ hipotezləri və ya ideyaları nəzərdə tutaraq qeyd edir ki, fəlsəfə olmadan tarix faktların xaosuna çevrilir.

Hətta əgər Ranke Hegelin tarix fəlsəfəsini spekulativ və apriorist kimi rədd edərsə belə, o da, Hegelə oxşar olaraq, ayrıca hadisələrdə ümumi olan nəyisə axtarır. İşlərin hər bir durumunda və hər bir tarixi fenomendə tarixçi Tanrıdan qopan (aus Gott kommendes) əbədiyyətin cizgilərini tapır²⁷⁶.

Herderə və romantiklərə oxşar olaraq, Ranke özünün rəşionalizmin və tərəqqiyə münasibətdə optimistik nöqtəyi-nəzərin əleyhinə yönələn polemikasında fərdiyyətin vacibliyini vurğulayır. Əgər tərəqqi haqqında tezis səbəbiyyətlə və ya teleoloji determinizmlə bağlıdırsa, onda insan azadlığı ləğv edilir. Lakin tarixi inkişaf "azadlığın stadiyalarını" nəzərdə tutur. Tarixçi olmaq istəyən tarixi

²⁷⁶ *Baxın: G. Iggers. The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present. Middletown, CT, 1968. - P. 105.*

hadisələri onları doğuran fərdi əməllərə qədər izləməyə qabil olmalıdır. Yalnız əməlin anlamı hadisələri tarixi hadisələr olaraq dərk etmək imkanını verir. Bundan da daha çox deyilsə, Ranke üçün tərəqqi haqqında tezis bütün dövrlərin və bütün millətlərin eyni dərəcədə dəyərli olması prinsipi ilə bir araya sığmır (onun öz sözləri ilə deyilsə, "hər bir şey Tanrıya eyni dərəcədə yaxındır"). Müxtəliflik öz-özlüyündə Tanrı alicənablılığının ifadəçisidir. Əbədiyyət nöqtəyi-nəzərindən (Tanrının nöqtəyi-nəzərindən), bütün nəsillər və dövrlər eyni dərəcədə dəyərlidir.

Demək olar ki, Rankenin meydana çıxması ilə tarixin tədqiqi fəlsəfi sistemtəzasiya yolundan (Hegel) xilas oldu. Tarixşünaslığın ciddi empirik fənn kimi institusionalizasiyası hər şeydən öncə Rankeyə və onun məktəbinə gedib çıxır.

Droyzen və Diltey - humanitar elmlərin unikalığı

Prussiya tarixçilik məktəbi adlanan cərəyanın banisi Cohan Qustav Droyzen (Johann Gustav Droysen, 1808-1884) də Ranke kimi tarixdə Hikmətli İlahinin (eine Gotteshand) əlini görür. Amma Rankenin əksinə olaraq, o, vurğulayır ki, tarixçi heç bir zaman öz nöqtəyi-nəzərindən imtina edə bilməz. Bizim keçmiş anlamımız həmişə müasir nöqtəyi-nəzərlərlə və mənafelelərlə müəyyənləşir. Deməli, hər bir yeni nəsil tarixi təzədən yazacaq. Bu yanaşma Henrix von Sibel (Heinrich von Sybel, 1817-1895) tərəfindən aşağıdakı sözlərdə ifadə olunmuşdu: "Bu və ya digər dərəcədə əhəmiyyətli olan hər bir tarixçi öz nöqtəyi-nəzərinə malikdir. Mömin və ateist, protestant və katolik, liberal və konservator tarixçilər mövcuddurlar. Tarixçilər arasında bütün partiyaların nümayəndələri vardır, amma heç bir zaman heç bir obyektiv, qərəzsiz, öz məxsusi prinsiplərindən məhrum olan tarixçi olmamışdır"²⁷⁷.

Beləliklə, öz məxsusi müqəddimələrinə müraciət edərək və onların həmişə müasirliklə bağlı olduğunu aşkara çıxararaq ki, humanitar elmlər obyektivliyin aşkar problemi ilə rastlaşdılar. Bu halda, keçmişi "əslində olduğu" kimi bərpa etməyə çalışan bir elm olaraq, tarixşünaslıq ideyası sadələvh bir illüziyaya çevrilir. Lakin çətin ki, belə bir fikirdən imtina etmək olar ki, tarixçi hər halda, bizə o şeyi çatdırmalıdır ki, o, baş vermişdir. O, yalnız öz mövqeyi və nöqtəyi-nəzəri barədə və ya tədqiqatçılar cəmiyyəti tərəfindən istifadə olunan "instrumental vasitələrin komplekti" barədə danışmaqla məhdudlaşmamalıdır.

²⁷⁷ Sit. : G. Iggers. , op. cit. - P. 117.

Bizim qaçılmaz "gümanlarımızla" və ya konseptual fərziyələrimizlə tədqiqatın obyektləri arasında əlaqə XX əsrdə daha çox problematik oldu. Əgər bizdə şərhədən asılı olmayan, yəni bizim anlamımızdan asılı olmayan məlumatlar daha yoxdursa, onda bizim şərhimizin hansı mənada obyektiv olaraq yoxlanıla biləcəyini izah etmək zəruridir. Görünür ki, həqiqətin uyğunluq kimi ənənəvi konsepsiyası burada tətbiq oluna bilməz.

Məhz Droyzen humanitar elmlərin metodu kimi səciyyələndirdiyi anlayışla (Verstehen) təbii elmlərin metodu kimi səciyyələndirdiyi izah (Erklaren) arasında vacib fərqləndirməni aparır. Tarixşünaslıq qeyri-üzvi obyektlərlə (Mechanik der Atome) deyil, iradə aktları (Willensakten) ilə məşğul olur. Nə qədər ki, tarix azadlığın meydanında oynanılır, tarixçi hadisələri universal qanunlardan və tarixi müqəddimələrdən çıxaran izahlarla əməliyyat apara bilməz. Humanitar elmlərdə biz anlamağa, təbii elmlərdə isə izah etməyə çalışırıq. Bu metodoloji dualizm sosial elmlərin müasir fəlsəfəsinin ən vacib və ən problematik məsələlərindən biridir.

Hər bir tarixi hadisə Droyzenin fikrinə görə, daxili prosesin nəticəsidir. Ayrıca hadisə onun konkret tarixi fəaliyyət göstərən şəxsin şüurunun daxili, mental vəziyyətinə (onun niyyətlərinə, əməllərinin motivlərinə və i.a.) doğru təqib olunması yolu ilə başa düşülür. Humanitar elmlərin inkişafı anlama metoduna əsaslanan bu proqram Dilteyin və Veberin təlimlərində mərkəzi yer tutur (baxın: fəsil 27).

Tarixi məktəb humanitar elmlərin praktikada nə ola biləcəyini nümayiş etdirdiyi zaman, Vilhelm Diltey (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) bir fundamental epistemoloji problem üzərində düşündü: humanitar elm nədir və nə ola bilər. O, humanitar elmlərin elmi statusunu və təbiətşünaslıqdan fərqi təhlil etdi²⁷⁸.

Dilteyin əsərlərində humanitar elmlər özünəməxsus "təmizlənmə" prosesinə məruz qoyulur. Diltey eyni zamanda, həm tarixçi, həm də elmin filosofudur. O, refleksiv historisizmi nəzəri və metodoloji olaraq işləyib hazırlayır. Herder, Savini və Ranke üçün tarixi relyativizmin əleyhinə öncə xatırlanan metafizik-dini "qarantiya" mövcud idi. Diltey onu rədd edir: ardıcıl historisizm heç bir tarixdənkənar dəyərləri, ümumi əhəmiyyətə malik olan mütləq

²⁷⁸ "Humanitar elmlər" (almanca. : *Geisteswissenschaften*) ifadəsi Dilteyin "Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883) əsərinə qədər izlənilə bilər. İlk olaraq, o, Con Stüart Millin "əxlaqi elmlər" (moral sciences) terminin alman tərcüməsi kimi şərh olunurdu. Baxın: K. -O. Apel. *Die Erklaren: Verstehen-Kontroveise in transzendentalpragmatischer Sicht.* - Frankfurt am Main. 1979. - S. 17.

normaları və ilahi planları tanımır. Historisizm bütün tarixi hadisələrin istisna olmadan "nisbi olduğunu" təkid edir²⁷⁹.

Humanitar elmlərin unikallığına Dilteyin nöqteyi-nəzərini daha geniş nəzərdən keçirək: Diltey çox vaxt həyat fəlsəfəsinin nümayəndəsi olaraq xatırlanır. Bu, o deməkdir ki, həyat anlayışı onun təfəkkürünün fundamental kateqoriyası kimi xidmət edir. Həyat bir çox hallarda, bizim təcrübənin anlaşılmaz və izaha yatmayan əsasıdır və bu səbəbdən də aşkar bir surətdə və tamamilə dərk oluna bilməz. "İdrak həyatın sərhədləri xaricinə çıxa bilməz"²⁸⁰. Beləliklə, həyat humanitar elmlərin mümkünlüyünün kvazitranssidental şərtidir.

Diltey üçün humanitar elmlərin meydana gəlməsi - hermenevtik inqilabdır. Məhz ona görə ki, bu elmlər hermenevtik fənlərdir, onların ağırlıq mərkəzi dil ifadələrinin şərhə sahəsindədir. Belə dil ifadələri ilkin yaşantılara (expressions) qədər izlənilməlidir. Dilteyə görə, həyat bilavasitə olaraq, mətnlərdə və sənət əsərlərində obyektivləşir. Başqa sözlə, humanitar elmlərin öyrənmə predmeti ruhun obyektivizasiya formalarıdır. Diltey üçün obyektiv ruh mədəniyyətin və cəmiyyətin daxilində həyatın obyektivizasiyasıdır: əxlaqda, hüquqda, dövlətdə, dində, incəsənətdə, elmdə və fəlsəfədə. Beləliklə, Diltey mənasında, humanitar elmlər (Geisteswissenschaften) bu gün humanitar və sosial elmlərin bir hissəsini əhatə edən akademik fənləri özünə ehtiva edir.

Deməli, humanitar elmlərdə anlam tədqiqatçının ilkin yaşantını yenidən yaratmaq, yenidən hiss etmək qabiliyyətlərinə əsaslanmalıdır. Amma biz necə əmin ola bilərik ki, bizim tərəfimizdən yenidən yaradılan yaşantı deyək ki, İntibah dövrünün sənətkarının orijinal yaşantısı ilə ümumi nəyəsə malikdir? Burada Diltey öz hermenevtikasına vacib prinsip daxil edir. O, fərz edir ki, ifadənin mənbəyi olan subyektlə bu ifadəni anlamağa səy edən subyekt arasında müəyyən oxşarlıq mövcuddur. Son nəticədə, bu oxşarlıq həmişə və hər yerdə dəyişməz olan ümumi insani təbiətdən çıxış edir. Həyat istənilən dövrdə eyni tərəflərini aşkara çıxarır, Diltey belə deyir²⁸¹. Bu prinsipdən çıxış edərək, o, təsdiq edir ki, həyat, həyati təcrübə və humanitar elmlər arasında daxili qarşılıqlı əlaqə

²⁷⁹ Cm. W. Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. - Frankfurt am Main. 1979. - S. 137 f.

²⁸⁰ W. Dilthey. "Zur Weltanschauungslehre". In *Gesammelte Schriften*, vol. VIII. - Stuttgart, 1960. - S. 180.

²⁸¹ Вахин: В. Дильшей. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. Перевод Г. Котляр и С. Гессен. В сб. *Новые идеи в философии*. Сборник первый. - СПб., 1912.

mövcuddur. Anlama prosesində məhz həyat özünü başa düşür. İnsan onu anlaya bilər ki, o, insan tərəfindən yaradılmışdır. Bu fikirlər, gördüyü kimi, Vikonun *Millətlərin ümumi təbiətinə dair yeni elmin əsaslarında* (Scienza Nuova) ifadə etdiyi fundamental ideyasına çox yaxındır. Hər bir insan özünün həyatı boyu reallaşdırma bildiyinin sərhədlərindən kənar qalan potensiala malikdir. Beləliklə, biz Dilteyin mərkəzi epistemoloji tezisə yaxınlaşdıq. Humanitar elmlərin mümkünlüyünün birinci şərti ondadır ki, tarixin tədqiqatçısı müəyyən mənada, onun yaratıcısı kimidir²⁸². Vikoya oxşar olaraq, Diltey humanitar və təbii elmlər arasındakı fərqi belə formulə edir: "ruh yalnız ruh tərəfindən yaradılanı anlaya bilər. Təbiət, təbiətsünaşlığın predmeti o reallığı əhatə edir ki, insani ruhun söylərindən asılı olmayaraq yaranmışdır. İnsanın öz imzasını qoyduğu hər bir şey humanitar elmlərin tədqiqat predmetidir"²⁸³.

Biz bilirik ki, həm ayrıca fərdlər, həm də müxtəlif dövrlərə və sivilizasiyalara məxsus olan xalqlar arasında böyük fərqlər mövcuddur. Biz həm fərdlər arasında, həm də dövrlər və sivilizasiyalar arasında qarşılıqlı anlamın mümkün olması üçün nəyi əldə əsas tutmalıyıq? Dilteyə uyğun olaraq, anlam onu nəzərdə tutur ki, fərdlər özlərini başqa fərdlərdə tanıyırlar. Bizim hamımız beləliklə, mübahisəsiz olan bu halı lap başlanğıcdan dərk edirik. Mən başa düşürəm ki, siz "Ürəyim sıxılır" deyərkən nəyi nəzərdə tutursunuz, belə ki, əgər mən bunu deyən olsaydım, onda nə hiss edərdim. Verstehen (başə düşmə) beləliklə, insanların müəyyən oxşarlığını nəzərdə tutur. Əgər bu hipotezə uyğun olaraq, bizim hamımız "eyni" olsaydıq, onda anlama heç bir zaman problem yaratmazdı. Belə ki, bir yumurtadan olan əkilər çox vaxt eyni şeyi hiss edirlər. Bu, bizimlə o zaman da baş verir ki, biz başqa insanla eyni emosional vəziyyətdə oluruq.

Droyzen kimi Diltey də ifadənin başə düşülməsində yaradıcı elementi vurğulayır. İfadə - yaradıcı əməlin obyektivizasiyasıdır, anlam özü isə yeni ifadə olaraq, obyektivləşə bilən yeni yaradıcı əməldir (incəsənət əsərinə həsr olunmuş dissertasiya buna nümunə ola bilər). Biz həmçinin, deyə bilərik ki, tarixi şüur - ənənəvi şüur kimi başə düşüldüyü halda və bizim özümüzü ifadə ilə identifikasiya etmə qabiliyyətimiz (Herder empatiyasına nəzər salın) yaşantının yenidən yaranmasını mümkün edir (Nacherleben). Digər tərəfdən, başə çatmamış tarixi formalaşma (Bildung) bəzi spesifik ifadənin yaradıcı vəzifə olduğunu fərdə görməkdə mane ola bilər. İfadənin şərhə əlbəttə

²⁸² Baxın: W. Dilthey. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*. - S. 347.

²⁸³ *Ibid.* - S. 148.

ki, qeyri-mümkün olardı, əgər o, bizə tamamilə yad olsaydı və şərh də artıq olardı, əgər insani əməlin müəyyən hissəsi bizim üçün yad olmasaydı (yəni əgər biz artıq hər şeyi bilsəydik (insan haqqında)).

Amma biz "ifadələr" barədə danışarkən həqiqətdə nəyi nəzərdə tuturuq? Dilteyə uyğun olaraq, biz ifadə olunan, yəni xariciyə çevrilən nəşə "daxili" barədə danışırıq. Əgər biz insanın "daxili həyata" malik olduğunu qəbul etmiriksə, onda biz ifadə olaraq, heç nəyi başa düşə bilməzdik. Necə ki, Kantın səbəbiyyət kateqoriyası bizi hər yerdə səbəb axtarmağa məcbur edir, Diltey də tələb edir ki, biz zahiri manifestasiyaların daxili tərəfinin (mənasının) mövcud olmasını qəbul edək. Məhz bu, hermenevtikanı humanitar elmlərin açar fənni və metodologiyası edir. Növbəti addım ifadənin Diltey anlamının nəticəsidir. Hermenevtik şərhin sosioloqlar və sosial antropoloqlar tərəfindən yerinə yetirilən böyük bir hissəsi fiziklərin və kimyaçıların laborator eksperimentlərindən daha çox, ədəbi mətnlərin sistemətik şərhinə yaxındır. Bu, o demək deyildir ki, Diltey hermenevtikanı humanitar və sosial elmlərin bütün digər metodlarını istisna edən yeganə metod kimi nəzərdən keçirmişdir. İnsan xalis ruh olmadığı üçün digər metodlar da zəruridir. Humanitar elmlərdə istifadə olunmalı olan metod tədqiq olunan obyektin təbiətindən asılıdır.

Beləliklə, humanitar elmlərin tədqiqat obyektlərinin xarakteristikaları hansılardır? Sxematik olaraq, biz üç xüsusiyyəti göstərə bilirik:

1. Humanitar elmlər fərdi və unikal olanı tədqiq edirlər (baxın: Herder və historisizm). Fizik də həmçinin, ayrıca hadisələrlə (məsələn, kağız üzərində dəmir tozcuqlarının maqnit sahəsinə reaksiya verməsi ilə) maraqlanırlar. Amma onları tədqiq edərək, o, universal qanunları və nəzəriyyələri ya üzə çıxarmağa, ya da yoxlamağa səy edir. Bu məqsədə nail olduqdan sonra, konkret dəmir tozcuqları fiziki daha maraqlandırmır. Humanitar elmlərdə və ya insan haqqında elmlərdə isə məsələ belə deyildir. Humanitar elmlərin koqnitiv maraqları hadisələrin universal qanunlar əsasında izah olunmasına aid edilə bilməz.

2. Humanitar elmlər üçün "hissə-bütöv" qarşılıqlı əlaqəsi "daxili-zahiri" (yaşantı-ifadə) münasibəti qədər vacibdir. Söz cümlənin bir hissəsi olduğu kimi, cümlə abzasın bir hissəsi olduğu kimi və i.a., fərd də bütövün (ailənin, qonşular icmasının /şəhərin, cəmiyyətin) bir hissəsidir. Ayrıca, əməl adətən, əməllərin böyük, məqsədyönlü ardıcılığının bir hissəsidir. Əməllərin belə ardıcılığı böyük bütövün (deyək ki, fabrikin işinin) hissələri ola bilər. Bir hissə eyni zamanda, müxtəlif kontekstlərə və "bütövlüyə" aid edilə bilər. Siyasətçinin nitqi məsələn, onun psixologiyasını ifadə edə bilər və

eyni zamanda, onun siyasi debatlarla verdiyi taleyüklü tövhə də ola bilər. Nəticədə, bu nitqdə siyasi xadimin həyatı və ümummilli mənafeələr uzlaşır. Beləliklə, humanitar elmlərin vacib vəzifəsi - hissələrin kontekstlərə "situasiyalaşdırılması" (situate) və hissələrin kontekstlər (bütövlük) əsasında nəzərdən keçirilməsidir. Burada biz bir daha hermenevtik çevrə ilə qarşılaşırıq. Diltey humanitar elmlərdə mütləq ilkin mövqenin mövcudluğu barədə ideyanı rədd edir. Hər bir idraki akt onun fikrinə görə, çevrəni nəzərdə tutur. Biz cümləni anlamaq üçün sözləri anlamalıyıq, amma biz sözlərin mənasını düzgün olaraq başa düşmək üçün həmçinin, cümləni başa düşməliyik. Beləliklə, "hissə-bütöv" kateqorial strukturu humanitar elmlərdə anlamaın zəruri müqəddəm şərtidir.

3. Diltey vurğulayır ki, humanitar elmlər insanı həm subyekt olaraq, həm də obyekt olaraq başa düşməlidir. İnsan obyekt olaraq elə bir məxluqdur ki, sosial şəraitin, mühitin və i.a. köməyi ilə izah olmalıdır. İnsan subyekt olaraq, öz mühitinin yaradıcısı kimi və özünü öz əməlləri ilə idarə etdiyi məxluq kimi anlaşılmalıdır. İnsani davranış obyekt olaraq, səbəbiyyət sxeminin köməyi ilə izah oluna bilər. Amma eyni zamanda, etiraf etmək lazımdır ki, insan tarixdə yeni şeyləri mümkün edən yaradıcı subyektdir.

Diltey üçün historisizmin relyativist nəticələri aşkar hesab edilirdi. Humanitar elmlər bizə göstərir ki, hər bir şey zamanla və məkanla şərtlənmişdir: " tarixi şüur hər bir metafiziki və ya dini doktrinanın nisbilyini artan bir aydınlıqla göstərir". Müqayisəli tədqiqatlar "bütün tarixi baxışların relyativizmini nümayiş etdirir"²⁸⁴. Dilteyə görə, dəyərlər və normalar onların dini və metafiziki əsaslandırmasının tarixi-kontekstual analizlə əvəz olunduğu bir şəraitdə onlar daha ümumi əhəmiyyətə malik olmağa iddia etmir.

Bundan da daha çox deyilsə, əsaslandırmanın bu iki tipi özlüyündə elm tarixində və fəlsəfə tarixində tarixi-kontekstual analizin obyektinə çevrilirlər. Dilteyə görə, burada nəzəriyyənin universallıq, ümumi əhəmiyyətə malik olma iddiaları ilə tarixi şüurun bütün belə iddiaları nisbiləşdirməsi arasında həll oluna bilməyən "faciəvi" ziddiyyətin, yəni bizim əsaslandırmaq istədiyimizlə bizim əsaslandırma bildiyimiz arasındakı ziddiyyətin əsası yadır.

O zaman ki, söhbət "hədd dəyərləri" barədə gedir, onda demək olar ki, nəhəng elmi tərəqqiyə baxmayaraq, müasir bəşəriyyət b.e.ə. VI əsrin İoniya koloniyalarından olan yunanlarından zərrə qədər də ağıllı olmamışdır. Diltey deyir ki, biz məhz indi, əvvəllər haçansa

²⁸⁴ W. Dilthey. "Zur Weltanschauungslehre". In *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, S. 194.

olduğundan daha çox məyus oluruq. Biz bütün dərin əqidələrin anarxiyasını dərk etməyə başlamışıq. Hər bir dəyər ötəri xarakter almış və bütün dəyər oriyentirləri öz əhəmiyyətini itirmişdir. Söhbət həyati dəyərlər və məqsədlər barədə getdiyi zaman, Diltey müasir insanın şübhələrini və mövqeyinin qeyri-müəyyənliyini Nitsşesayağı bir tərzdə vurğulayır.

Amma bu, relyativizm probleminin yalnız bir tərəfidir. Dilteyə görə, tarixi humanitar elmlər insanın özünü daha dərindən anlamasına və humanizasiyanın və toleranlığın müxtəlif nəticələrinə aparır. O cümlədən, humanitar elmlər azadlığın yeni hissini törədir. Onlar bizi doqmatik mövqenin qandallayan və məhdudlaşdıran çərçivələrindən azad edir. Bununla bağlı, Diltey deyir ki, insan suverenizasiya prosesindədir. Amma müəyyən mənada, söhbət xeyirin və şərin sərhədləri xaricində qərar tutan Nitsşean tipli insanın suvereniteti barədə gedir, yəni o suverenitet barəsində ki, bizim yüzillikdə bir çox problemləri doğurmuşdur. Heç də təsadüfi deyildir ki, XX əsrin antitarixi hərəkətləri yalanın alternativini olaraq, həqiqətin nə olması barədə və düzgün olmayan əməllərdə əks olan düzgün əməllərin nə olması barədə suallara "qayıtmağın" zəruri olduğunu israr edirdi. Ümumi əhəmiyyətə malik olma problemi fəlsəfədə və elmdə bir daha ön plana çəkildi.

Tarixi məktəbin tənəzzülü

XIX-XX əsrlərin qovşağında bir sıra yeni antitarixi tədqiqat proqramlarının konturları görünməyə başladı. Ferdinand Sössürün (Ferdinand Saussure, 1857-1913) əsərlərində linqvistika dilin ənənəvi tarixi və ya diaxroniki yanaşmadan fərqli yeni sistemli və sinxronik anlamını işləyib hazırlayır. Belə ki, Sössür belə bir təsəvvürdən özünü uzaqlaşdırır ki, nəyisə başa düşmək üçün onun mənşəyini (genezisini) anlamaq zəruridir. Sössür üçün linqvistika işarələr barədə ümumi elmin - semiologiyanın (yunanca semeion = işarə) bir hissəsinə çevrilir. XX əsrin 30-cu illərindən başlayaraq, bu "strukturalizmin" sosial elmlərə calaq edilməsi sahəsində bir sıra maraqlı cəhdlər göstərilir (məsələn, Klod Levi-Stross - Claude Levi-Strauss, 1908).

Müqayisəli ədəbiyyatşünaslığın daxilində də historisizm və müəllifin "daxili yaşantısının" (təcrübəsinin) psixoloji tədqiqi formalist və strukturalist yanaşmalarla əvəzlənir (nümunə olaraq, XX əsrin 20-ci illərinin sonlarından Roman Osipoviç Cakobson- Roman Jakobson, 1896-1982) tərəfindən rəhbərlik edilən Praqa məktəbi göstərilə bilər. Oxşar tendensiya tarixşünaslıqda, "Annallar" fransız məktəbində (Mark Blok - Marc Bloch, 1886-1944, Lüsüen Fevr -

Lucien Febvre, 1878-1956 və başqaları) də diqqəti cəlb edə bilər. Eyni zamanda, humanitar elmlər sosial elmlərin funksional və sistemli yanaşması tərəfdən də meydana çağırış ilə qarşılaşmalı olur (Dürkheim, Parsons və başqaları). İndi artıq humanitar elmlərə xas olan bir xüsusi metod və ya yanaşma barədə danışmaq mümkün deyildir. Müasir humanitar elmlər yeni metodoloji plyuralizm və müxtəlif akademik fənlər arasında mütəhərrik sərhədlərlə səciyyələnirlər.

Bizim günlər üçün həmçinin, diqqəti cəlb edən institusional differensiasiya səciyyəvidir. Artmaqda olan ixtisaslaşmanın göstəricisi yeni tədris fənləri və elmi müəssisələrdə tədris tədqiqat şöbələridir. Övvəllər bir fakültədə birləşdirilən fənlər tədricən müstəqil fakültələrdə tədris olunmağa başlayır. Bu gün əksər universitetlərdə humanitar elmlər sosial elmlərdən, psixologiyadan və hüquqşünaslıqdan ayrılmışdır. Bu, humanitar elmlərin unikalığı və statusu barədə elmi ictimaiyyət qarşısında yeni diskussion məsələlər qoyur.

İYİRMİNCİ FƏSİL

HEGEL – TARIX VƏ DIALEKTIKA

Həyatı. *Georq Vilhelm Fridrix Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) alman dövlət qulluqçusu ailəsində anadan olmuşdur. O, Tübingendə protestant seminariyasında teologiyanı öyrənmişdi. Ona əhəmiyyətli ideya təsirini başqa amillərlə yanaşı antik yunan fəlsəfəsi (Aristotel), Russo və Kant göstərmişlər. Hegel universal fəlsəfi sistemi işləyib hazırlamağa çalışmışdır. Baxmayaraq ki, onun əsərləri başa düşmək üçün mürəkkəbdir, o, sonrakı filosoflara (o cümlədən, Marks) böyük təsir göstərmişdir. Hegel öncə, ailə müəlliminin, sonra orta məktəb müəlliminin, Nürnberqdə gimnaziya direktorunun və nəhayət, Berlin universitetinin professorunun (1818-ci ildən) və rektorunun həyat tərzini yaşamışdır.*

Əsərləri. *Hegelin əsərləri sırasına “Ruhun fenomenologiyası” (Phänomenologie des Geistes, 1807), “Məntiq elmi” (Wissenschaft der Logik, 1812-1816) və “Hüququn fəlsəfəsi” (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821) aiddir.*

Refleksiya, dialektika, təcrübə

Hegel Maarifçilik və Romantizm ideyaları zəminində boy atmışdır. Xatırladaq ki, Romantizm Maarifçiliyə reaksiya kimi çıxış etmişdir. Hegel öz fəlsəfəsində həm müasirliyi, həm də antik Afinaya, Qüdsə və Romaya gedib çıxan tarixi hadisələri əhatə etməyə səy edir. Hegel üçün əsas olan - təcrübənin bəşəriyyət tərəfindən əldə edilmiş prosesi kimi anlaşılan tarixi refleksiyadır. Hegel təfəkkürünün fonu belədir: siyasi tərəfdən - Fransız inqilabı və onun ardınca gələn Restavrasiya və həmçinin, Almaniyanın birləşdirilməsi ilə bağlı səylər; mədəni tərəfdən – elmin, hüququn, əxlaqın və incəsənətin xüsusi "dəyər sferaları" olaraq artmaqda olan differensiasiyası və ona paralel olaraq, universitet həyatında akademik fənlərin artmaqda olan differensiasiyasının təşəkkül prosesi (baxın: fəsil 19).

Sadələşdirilmiş şəkildə deyilsə, əgər siyasi fikrin mərkəzi XVII əsr ərzində İngiltərə idisə, XVIII əsrin böyük bir hissəsində Fransa idisə, XIX əsrin başlanğıcından başlayaraq, liderlik Almaniya keçir. Bu barədə hər şeydən öncə, hegelçi-marksist ənənə xəbər verir. Hegelin fəlsəfi tövəhsinin şərhində əsas məsələ aşağıdakından ibarətdir: Onun fəlsəfəsi tarixi oriyentasiyalı, o cümlədən, diskursun müasir rəngarəngliyini, müxtəlif dəyər sferalarının differensiasiyasını

nəzərə alan təfəkkür üsulunu təqdim edirmi? Yoxsa bu fəlsəfə əksinə olaraq, müəyyən metafiziki vəhdəti bərpa etmək cəhdidir? Bu fəlsəfə onun məzmunlu müddəalarının tənqidinə açıq olan araşdırma prosesi kimi qavranılmalıdır, yoxsa o, onun bütün müddəalarının ümumi əhəmiyyətə malik olmasına iddia edir? Qısaca deyərsə, məsələ ondan ibarətdir ki, Hegel "tərəqqininmi" tərəfdarıdır, yoxsa "restavrasionun", o, yeni təfəkkürün ön sırasındadır, yoxsa köhnəliyin tərəfdarıdır?

Birinci yanaşmada Hegel fəlsəfəsi sadələşdirilmiş şəkildə, belə bir qaydada təsvir oluna bilər. Liberalist filosoflar zəkani ənənədən yuxarıda, fərdi cəmiyyətdən yuxarıda qoyurdular. Mühafizəkar reaksiya bu münasibəti tərsinə çevirdi və ənənəni zəkadan yuxarıda, cəmiyyəti (dövləti) isə fərddən yuxarıda qoydu. Hegel isə təsdiq etdi ki, o, liberalizmin və konservatizmin dialektik sintezini tapmışdır, elə bir əsl sintezi ki, o, liberalizmi və konservatizmi xüsusi həqiqətlər olaraq saxlayır.

Liberalizm (tezis)

Zəka ənənədən yüksəkdir

Fərd cəmiyyətdən yüksəkdir

Konservatizm (mənfi reaksiya, antitezis)

Ənənə zəkadan yüksəkdir

Cəmiyyət (dövlət) fərddən yüksəkdir

Hegel (sintez)

Ənənə zəkalıdır

Fərd - təbiətən sosialdır

Bundan sonra Hegel fəlsəfəsinin "sol" şərhindən istifadə edərək, biz görərik ki, Hegel onun tərəfindən təklif olunan sintezin altında nəyi nəzərdə tutma bilirdi.

Biz aşağıdakıları deyə bilərdik: Kant güman etmişdi ki, dəyişməz transsendental müqəddəm şərtləri tapmışdı. Qavrayışın iki forması - məkan və zaman həmçinin, səbəbiyyət kateqoriyası da daxil olmaqla, kateqoriyalar bütün subyektlərə həmişə xasdır. Hegel isə belə hesab edir ki, transsendental müqəddimələrin daha geniş spektri mövcuddur və onlar əhəmiyyətli dərəcədə dəyişkəndirlər. Bir mədəniyyətin tarixinin müəyyən mərhələsindəki transsendental müqəddəm şərtləri tarixlərinin başqa mərhələlərində olan başqa mədəniyyətlərin heç də həmişə transsendental müqəddəm şərtləri deyildir. Hegel təsdiq edir ki, transsendental müqəddəm şərtlər tarix

tərəfindən yaranır və deməli, mədəni olaraq nisbidir. Qısaca deyilsə, heç də bütün insanlar üçün universal olmayan transsendental müqəddəm şərtlər mövcuddur. Bir qrup mədəniyyətlərdə insanlar onlara malikdirlər, başqa qrup mədəniyyətlərdə isə yox.

Transsendental müqəddəm şərtlərə belə tərif vermək olar ki, transsendental müqəddəm şərt odur ki, biz ondan çıxış edərək danışıq ("biz" burada fərdlərdir, siniflərdir və ya dövrlərdir). Həmçinin, demək olar ki, Kant o transsendental müqəddəm şərtlərlə məşğul olur ki, biz heç bir zaman onlardan imtina edə bilmərik və onların haqqında biz yalnız danışa bilərik. Öz növbəsində, Hegel o transsendental müqəddəm şərtlərlə məşğul olur ki, biz onlardan imtina edə bilərik və onların haqqında biz danışa bilərik.

Kant müəyyən və dəyişməz olanı axtardığı halda, Hegel dünyaya fundamental dəyişkən nöqteyi-nəzərlərin tarixi mənsəyinin axtarışı ilə məşğuldur. Biz belə deyə bilərik: Hegel üçün qurucunun (transsendental müqəddəm şərtlərin qurucusunun) özü qurula biləndir. Məhz tarix transsendental müqəddəm şərtləri qurur. Başqa cür deyilsə, Kant üçün quran subyekt sarsılmazdır, dəyişməzdir və tarixdənənar zəmindir. Hegel üçün isə qurucunun özü tarix tərəfindən qurulur və bunun təsiri ilə də sadəcə olaraq, ötən hadisələrin ardıcılığı olmaqdan daha çox əhəmiyyətə malikdir.

Tarix fundamental epistemoloji anlayışa çevrilir. O, insanların daxilən qarşılıqlı olaraq əlaqəli olduqları özüinkişafın intersubyektiv prosesinə çevrilir.

Kant quranı və qurula biləni, transsendental olanı və empirik olanı mütləq olaraq qarşı-qarşılıq qoyur. Hegel üçün bu münasibət daha çox axıcıdır. Onlar tərəfindən təklif olunan yanaşmaların xüsusiyyəti onların təfəkkür üsullarının fundamental fərqi ilə ifadə olunur. Kant bir çox hallarda, dualistik əksliklərin terminləri ilə fikirləşir, Hegel isə əkslikləri dialektik kontekstə qoymaqla onları bərişdirməyə səy edir. Bu yolla Hegel məsələn, empirik fenomenlə özündə şey arasında Kant dualizmini dəf etməyə çalışır. Bu zaman o, özündə şey (Ding an sich) ideyasını rədd edir və insan və dünya arasında qarşılıqlı (intersubyektiv və tarixi olaraq şərtlənən) münasibətləri dəstəkləyir ²⁸⁵. Bu münasibət mövcud olan kimi

²⁸⁵ *Bu münasibətin inkişafı eyni zamanda, həm insanın, həm də onun özünüdərkinin inkişafı olaraq, gətdikcə daha böyük avtonomiyaya və rasionallığa aparıb çıxarır. Bu halda, insani özünüdərk (insan "öz-özü" üçün) tədricən, insanın əslində nə olduğuna ("insan özlüyündə") yaxınlaşır, belə ki, insan "özlüyündə" tədricən özünü aktuallaşdırır (bu, eyni zamanda, insani özünüdərk inkişafını nəzərdə tutur).*

görünənə (mahiiyyətin varlığı olaraq) mövcud olan arasında daimi konfliktin olduğunu göstərir. Bu dialektik gərginlik və həmçinin də, "görüntü" və varlıq arasındakı keçidlər, insan və dünya arasındakı münasibətin daxili Hegel üçün fundamental xarakter alır.

Biz artıq xatırlatmışdıq ki, radikal epistemoloji empirizm müəyyən mənada öz özünü məhv edə biləndir²⁸⁶, çünki təsdiq edir ki, yalnız empirik idrak və analitik idrak mövcuddur, onun özü isə nə empirik, nə də analitik deyildir. Başqa sözlə, empirizmin bu növü elə bir fəlsəfi mövqedir ki, onu biz məntiqin tələblərindən çıxış edərək, onun üzərində refleksiyaadan sonra onu təkzib etməyə məcburuq. Belə bir empirizm üzərində refleksiya bizi onun sərhədləri arxasına çıxarır. Analoji olaraq, transsendental müqəddimə üzərində bizim imtina edə biləcəyimiz refleksiya öz növbəsində, onun yararlı olmadığını nümayiş etdirə bilər və bizi bu müqəddəm şərtlərdən uzaqlaşdırma bilər. Bu yolla refleksiya bizi daha etibarlı fəlsəfi mövqelərə çıxarmaqla dəyişikliyi törədə bilər.

Hegelə görə, tarix refleksiyaaların məhz elə şəbəkəsidir ki, müxtəlif transsendental müqəddəm şərtlər burada hərtərəfli sınağa və tənqiddə məruz qoyulur. Nəticədə, bu insani ruh daha çox həqiqi olan mövqeyə doğru hərəkət edir. (Buradan belə bir nəticə alınmır ki, guya Hegel tarixin nə fəaliyyət, nə də tale olmayıb, yalnız refleksiya olduğunu düşünür).

Beləliklə, Hegel üçün transsendental fəlsəfə - refleksiya fəlsəfəsi və tarixin fəlsəfəsidir. Tarix elə bir daxili dialoqdur ki, bizi zamanın içərisindən keçirərək, daha adekvat fəlsəfi təsəvvürlərə aparıb çıxarır.

Empirik əhəmətlər çərçivəsində təcrübə hər şeydən öncə hissi təcrübə kimi başa düşülür. Amma "təcrübə" sözündən müxtəlif cür istifadə oluna bilər. Gündəlik həyatda biz məsələn, "dini təcrübə", "seksual təcrübə", "iş təcrübəsi" və i.a. haqqında danışırıq. Bu istifadə təcrübənin özünəməxsus "fotoqrafiya" kimi anlaşılan Lokk modelinə şamil edilə bilməz. Təcrübənin Hegel konsepsiyası təcrübənin gündəlik dildə istifadə olunan anlayışına müəyyən mənada yaxındır. Hegel üçün nə passiv subyekt, nə də passiv obyekt mövcud deyildir²⁸⁷, belə ki, insan və reallıq bir-birlərini qarşılıqlı olaraq konstruksiya edirlər. Bu prosesdə mərkəzi rol təcrübəyə məxsusdur.

²⁸⁶ Baxın: fəsil 10.

²⁸⁷ İlk empirizm obyektini donmuş və statik reallıq olaraq nəzərdən keçirməyə çalışmışdır. Hegel isə həm subyektin şüurunu, həm də obyektini "hərəkətə" gətirir. Lokka görə, biz dünyanı sanki, fotoaparatin köməyi ilə görürük, Hegel isə bizi bizim iştirakçı olduğumuz kinofilmlə təmin edir.

Konkret nümunəni nəzərdən keçirək: İndiki vaxtda bəşəriyyət "qadın emansipasiyasının" pik dövrünü yaşayır. Qadınlar kişilərə münasibətdə öz identikliklərini yenidən müəyyənləşdirirlər. Onlar kişiləri və özlərini yeni bir tərzdə qavrayırlar. Bu dinamik proses həm özlərinin əvvəlki identiliyinə bu və ya digər dərəcədə şüurlu olaraq sadıq qalan və eyni zamanda, özlərini həmçinin, yeni bir tərzdə qavrayan həm kişilərə, həm də qadınlara təsir edir. Bu proses çox vaxt ağırlı xarakter daşıyır və həm reallıq qavrayışını, həm də reallığın özünün dəyişikliklərini özündə ehtiva edir. Emansipasiya prosesinin gedişində biz aşkar edirik ki, bizim əvvəlki anlayışımız qeyri-adekvat olmuşdur, özlüyündə yetərli olmamışdır. Eyni zamanda, bu, bir təcrübədir ki, ona biz özümüz malik olmaliyıq. Burada yol (öz məxsusi təcrübəmiz) Müqəddəs Yazının sözləri ilə deyilsə, "həqiqətdir və həyatdır".

Hegelin "Ruhun fenomenologiyası" əsəri aşağıdakı modeldən istifadə edilməklə qurulmuşdur: Yol (ruhun özünüdərk olaraq şüurun yolu) - dramatikdir. O, iki səviyyədə inhişar tapır. Bir tərəfdən, söhbət fərdin şüurunun hissi təcrübənin ən sadə formasından (qavranılan səhhihlikdən - sinnliche GewiBheit) fəlsəfi biliyə (mütləq biliyə) keçidi barədə gedir. Digər tərəfdən, antik Yunanıstandan başlayan və Napoleon zamanəsində başa çatan insani tarixin formalaşması nəzərdə tutulur. "Ruhun fenomenologiyası" fəlsəfə (Ruhun Odisseyası) barədə hekayət olaraq xarakterizə oluna bilər. O, bizə şüurun özünüdərk istiqamətinə tarixinin səyahət təsvirini verir. Hegel bu tarixi təcrübənin müxtəlif fazalarını Ruhun inkişaf mərhələləri kimi nəzərdən keçirir. Bu, müasir oxucu üçün bir qədər qaribə görünür, amma əgər "ruh" anlayışı altında "zamanın ruhunu" onun gündəlik istifadə mənasında başa düşsək, onda bu çətinlik dəf oluna bilər. İnsan zamanın ruhuna həm aiddir, həm də onu dəyişdirir.

Hegel güman edir ki, hər bir fərd ruhun inkişaf prosesini qısaltılmış və demərküzə olunmuş formada yaşamalıdır. Bizlərdən hər birimiz öz məxsusi inkişafını xatırlaya bilər. Biz çox vaxt müxtəlif dini, siyasi və ekzistensial böhranları dəf edərək yetkinləşdiyimizi deyirik. Onları yaşayaraq, biz öz şüurumuzun əvvəlki vəziyyətlərinin sədəlvəhlüyünü və nöqsanlarını başa düşmüşük və irəliyə doğru hərəkət etməyə məcbur olmuşuq²⁸⁸. Beləliklə, fərdin formalaşması onun inkişaf prosesi kimi anlaşıla bilər. Hegelə görə, bu həyati proses başlanğıc ("hissi səhhihlik") və son arasında uzanır, burada biz sanki, arxaya baxırıq və o yolu xatırlayırıq ki, onunla səyahət etməyə məcbur

²⁸⁸ "Sədəlvəh uşaq inamından" daha refleksiv və arqumentli pozitiv və ya neqativ inamlara keçidlə müqayisə edin.

idik. Bu səbəbdən də, “*Ruhun fenomenologiyası*” çox vaxt tərbiyəvi roman adlanan janrla müqayisə olunur, bunun nümunəsi isə “Höteim *Vilhelm Meysterin səyahət illəri*” (Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1821-1829) romanı ola bilər. Həmçinin, Henrik İbsenin (Henrik Ibsen, 1828-1906) “*Per Qünt*” (Peer Gynt, 1867) dramını da xatırlamaq olar. Bu əsərlər həmçinin, fərdin öz həqiqi *Məninə* doğru yolu barədə fərdin özünü tapmaq səyi haqqında danışır. Hegelə görə, belə bir özünü tapma səyi hər şeydən öncə, tənqidi-tarixi refleksiya vasitəsi ilə reallaşır. Hegel deyir ki, fenomenologiya - “*ruhun*” fərd tərəfindən törədilən müxtəlif mərhələlər vasitəsi ilə “*yoludur* (səyahətləridir)”, o fərd tərəfindən ki, öz şüurunun müxtəlif vəziyyətlərinin (əsasında bizim fikirləşdiyimiz və fəaliyyət göstərdiyimiz müxtəlif, dəyişkən, “*Kant mənasında transsendental müqəddimələrin*”) kifayət olmadığını görür.

Öz məxsusi həyatımıza müraciət edərək və öz fundamental təəvvürlərimizi necə və nə üçün dəyişdirdiyimiz barədə düşünərək, biz Hegelin təcrübə konsepsiyasını anlamağa səy edə bilərik. İnsanların əksəriyyəti ehtimal ki, belə bir nəticəyə gələrdilər ki, onlar daha müasir təcrübənin işığında əvvəlki nöqtəyi-nəzərlərin nöqsanlarını nəzərdən keçirirlər. Biz qabağı görə bilmədiyimizi daha aydın bir şəkildə görürük. Biz öyrənirik. Biz daha yaşlı və daha müdrik oluruq. Amma Hegelə görə, həmçinin, təsdiq etmək olar ki, indiki vaxtda biz “*nisbi*” mütləq biliyə maliklik, yəni bizim indiki (müasir) bilik bizim həyatımızın qiymətləndirilməsi üçün bir standart olaraq fəaliyyət göstərir. Bu halda, biz ağırlı bir tərzdə dərk edirik ki, indi bizim haqqında düşündüyümüz gələcək təcrübənin işığında qeyri-adekvat da ola bilər.

Hegel “*Ruhun fenomenologiyası*”-ni ənənəvi epistemoloji konsepsiyaların çatışmazlıqlarının izahı ilə başlayır. Hegelin fikrinə görə, epistemologiya özünə dilemmaları ehtiva edir. O, onu nəzərdə tutur ki, fərd əsl biliyi əldə etməzdən öncə, nəyin əsl bilik hesab edilməli olduğunu, nəyin isə əsl bilik hesab edilməməli olduğunu müəyyənləşdirmək zəruridir. (Məsələn, empiriklər təsdiq edirlər ki, bilik olaraq qəbul edilənlər hissi təcrübənin köməyi ilə yoxlanılmalıdır.) Hegel güman edir ki, bu şərt reallaşdırıla bilməyəndir. Nəzərdə tutulan istənilən biliyin yoxlanılmasını tələb edən hər bir epistemoloji nöqtəyi-nəzərin özü bilik olduğuna iddia edir. Amma Hegelə görə, idrak prosesini başlamaqdan öncə bilik axtarmaq suya girmədən üzməyi öyrənməyə çalışmaq kimi absurdur.

Hegel hesab edirdi ki, bu tənqid həm də Dekart və rasionalizmə də aiddir. Əgər Dekart aydın və aşkar ideyaların əsasında belə bir nəticəyə gəlirdisə ki, o, mövcuddur və “*düşünən mahiyyətdir*”

(res cogitans), onda o, artıq öz metodik şübhəsinin başlanmasına qədər nəzərdə tutur ki, onun tərəfindən dərk olunanlar aydın və aşkar olmalıdır. Bu, görünür ki, bir məntiqi çevrədir.

Bu dilemmadan xilas olmaq üçün Hegel idrakın fenomen kimi, yəni yaranmaqda olan idrak kimi təsvirini verir. Bu, Hegelin "fenomenologiya" termini altında başa düşdüyüdür, yəni o, idrakı idrakın faktiki olaraq təzahür etdiyi kimi təsvir edir. Bu, idrakın müəyyən ideala və ya modelə uyğun olaraq təsviri deyildir.

Fəlsəfə adi idrakın sadə formalarından (məsələn, stolu bizim "burada" və "indi" qavramağımızdan) başlamalıdır. Fəlsəfi çıxış nöqtəsi bizim adi dünya olmalıdır (Husserldə "həyatı dünya" anlayışına nəzər salın: fəsil 29).

Amma Hegel yalnız təsvirlə məşğul olmur. Müxtəlif idrak formaları arasındakı keçidlər də onun üçün tənqidi olaraq vacibdir. Hegelə həmçinin, göstərmək vacibdir ki, idrakın müəyyən forması necə darmadağın olur və "immanent tənqid" yolu ilə o, öz həddlərini necə göstərir. İstənilən yaş dövrü ərzində hər bir fərd müəyyən "əsasların sarsılması" anlarını yaşayır. Onun şüurunda şüurun müəyyən vəziyyəti ilə bu vəziyyətin çatışmamazlıqları arasında (və ya "biz düşünürük ki, biz buyuq" ilə "biz əslində buyuq" arasında) daxili gərginlik mövcuddur. Məsumluq vəziyyəti darmadağın olur və "mənfilik (pislik) qüvvəsi" öz işinə başlayır. Mənfilik (pislik) qüvvəsi həmin o nöqsanların aşkar edildiyi andan istənilən nöqtəyi-nəzərlə dinc yanaşı yaşamaqdan imtina edən dialektik gərginlikdir. Bu qüvvə tənqididir və inkar edəndir və eyni zamanda, situasiyanın yeni və daha adekvat anlamını yaradandır. O, Hötenin "Faust"unda (1808 - birinci hissə, 1832 - ikinci hissə) Mefistofelə bənzəyir, o Mefistofelə ki, özü barədə belə deyirdi:

*Mən əbədi qüvvənin bir hissəsiyəm
Həmişə şəri arzu edirəm
Həmişə də yalnız xeyiri törədirəm
. . . Mən hər bir şeyi inkar edirəm
Mənim mahiyyətim də elə bundadır. . .*

Amma şeylərin bizim tərəfimizdən sadələvh, birbaşa anlamı yalandırımı? Hegel belə düşünür. Müəyyən mənada, biz "bilavasitə olaraq" gördüyümüz və ya eşitdiyimiz şeylərə çox vaxt tamamilə "əmin" ola bilərik. Mən bilirəm ki, mən mənim kompüterimin qarşısında oturmaşam. Əgər mən bunu öz gözlərimlə görürəmsə, buna necə şübhə edə bilərdim? Burada Hegelin vurğuladığı vacibdir: təcrübə ayrıca şeylərin sadəcə olaraq, birbaşa passiv hissi qavrayışı olaraq

təsvir oluna bilməz. O şey ki, bilavasitə olaraq verilən kimi görünür, əslində, dil vasitəsi ilə vasitələndirilmişdir. Biz kompüter anlayışına malik olmadan, kompüteri ciddi deyilsə, görə bilərikmi, yəni biz kompüterin nə olduğunu bilmədən, onun nə üçün istifadə olunduğu və i.a. bilmədən, onu qavraya bilərikmi?

Bu, Hegelin çox vacib müddəasıdır. Empirik "qavranılan müəyyənlik" üzərində tənqidi refleksiya bizə şüurun bu formasının nöqsanlarını göstərir. Şüurun bu formasının immanent (daxili) tənqidi analizi vasitəsi ilə biz onun nöqsanlarını görmək qabiliyyətində oluruq. Biz aşkar edirik ki, "bilavasitə olaraq verilən" dil və əmək (kompüter konkret iqtisadi şəraitdə istehsal olunan predmetdir və i.a.) vasitəsi ilə vasitələndirilmişdir. Kompüter anlayışı yalnız müəyyən dil-mədəni cəmiyyətdə mənalıdır, bu cəmiyyət də öz növbəsində, təcrübənin şərtidir. Beləliklə, sadə hissi qavrayış bütövlüyü nəzərdə tutur, bütövlüyün özü isə qavranılmır. Hissi müəyyənlik deməli ki, nə isə "qeyri-həqiqi" deyildir, amma özündən kənarında nəyisə göstərir. Buna görə də, Hegelə görə, həqiqət əvvəlcədən hazır olan nəşə deyildir, o, bizim hazır şəkildə aldığımız və cibimizə qoyduğumuz zərb edilmiş sikkəyə oxşamır, o, mütəhərrik, axıcı prosesdir.

Bu, bizi Hegelin başqa bir mərkəzi anlayışına gətirib çıxarır: mücərrəd təfəkkür. Sözlərdən adi istifadə olunmada mücərrəd sözü çox vaxt nəşə çətin təsəvvür edilən ("həddindən artıq ümumiləşmiş" və ya "əyaniləkdən uzaq") deməkdir. Biz çox vaxt filosofları onların təfəkkürünün mücərrədliyində günahlandırırıq. Amma Hegel güman edir ki, mücərrəd bir tərzdə məhz bir anlayışı başqasından ayıran və bir şeyi başqasından təcrid edən "sağlam fikir" (adi insani dərrakə) fikirləşir. Məhz "sağlam fikir" mücərrəd bir tərzdə fikirləşir, belə ki, o, bir-birini nəzərdə tutan daxilən bağlı olan hadisələri bir-birindən təcrid edir (Marksın təlimində əmək və kapital arasındakı qarşılıqlı əlaqə ilə müqayisə edin).

Fərdin bilavasitə olaraq qarşısında tamamlanmış və yad xarici dünya dayanır. "Təbii" insani nöqtəyi-nəzərdən, cəmiyyət və sosial institutlar fərdin mövcudluğundan və fəaliyyətindən asılı deyildir. Amma əgər Hegelin öyrənilməsini davam etdirsək, onda tezliklə aşkar olur ki, hər bir şey cəmiyyət tərəfindən qurulur. Bizim dünya ölü şeylərdən ibarət deyildir, bəşəriyyətin öz məxsusi fəaliyyətinin məhsullarından ibarətdir. Elə ki, biz dünyanın bizim öz fəaliyyətimizin nəticəsi olduğunu başa düşürük ki, biz bu məhsula görə birlikdə məsuliyyət daşıyıyıq. Burada Hegel bizim özümüz tərəfindən əmələ gətirilən realığa münasibətdə bizim reaksiyalarımızdan bir sıra nümunələr gətirir. Mümkündür ki, bir çoxları aşağıdakı iki təsvirdə özlərini tanıyırlar: "Gözəl ruh" (die

schone Seele) - o fərddir ki, özünü bu dünyadan şüurlu surətdə təcrid edir və mövcud olan şərh üçün də həddindən artıq yaxşıdır. "Bədbəxt şüur" (das unglückliche Bewußtsein) isə o fərddir ki, öz ideallarını gerçəklikdə təcəssüm etdirmək iqtidarında deyildir və uğursuzluğa düşər olur və i.a. Belə bir əhvali-ruhiyyəli şəxslərin Hegel tərəfindən təsviri yaxşı romançının hekayətlərinə bənzəyir. Bu personajlar bizə özümüzü və öz həyat tərzimizi daha yaxşı anlamaq imkanını verir.

Dünyaya "ikiləşmiş" münasibətin bu personajlar vasitəsi ilə ifadə olunan nöqsanlarını göstərdikdən sonra, Hegelə dünyanı olduğu kimi başa düşmə vəzifəsini həll etmək qalır. Bu, mövcud varlıqla barışmanı nəzərdə tutur, amma bu, heç də o demək deyildir ki, mövcud olan nizam (*status quo*) zəkavidir. Lakin biz mövcud nizamın nə üçün indi olduğu kimi olduğunu və başqa cür ola bilmədiyini başa düşdüyümüz zaman zəkavi düşünürük. Amma nə qədər ki, mənfilik (pislik) qüvvəsi hər bir şeyə həmişə qarışır, onda barışmanı tələb edən "ikiləşmə" özünə həmişə yer alacaqdır.

Hegelin *Fenomenologiyası* – Ruhun Odisseyasıdır (Odyssee des Geistes). Burada varlığın adekvat bir şəkildə başa düşülməsinə nail olan Ruhun hər cür yanlışlıqlardan və dalanlardan keçərək evə qayıtması təsvir olunmuşdur. Bu, o demək deyildir ki, Hegel güman edir ki, guya bütün fərdlər və ya dövrlər sanki, dünya haqqında öz əvvəlki fundamental təsəvvürlərindən imtina edirlər. Bu təsəvvürlərdən bəziləri keçmişin toxunulmayan relikviyalarına çevrilir. Digərləri tarixin mehrabı önündə qurban verilir - onlar "müqəddəs" olmayacaq və deməli, bəşəriyyətin özünüdərkində "saxlanılmayacaqlar".

Müxtəlif transsendental müqəddimələr üzərində tənqidi refleksiya empirizmdən çıxarıla bilən nəticə kimi xalis nəzəri deyildir. Bu refleksiya həmçinin, bizim varlığımızın praktik üsulunun əsasını formalaşdıran baxışlara da tətbiq oluna bilər. Deməli, o, siyasi əməl də ola bilər.

Refleksiyanın bizim tərəfimizdən təklif olunan və onu inkişafın irəliyə doğru hərəkətinin siyasi vasitəsi kimi nəzərdən keçirən şərh XVIII əsrin Maarifçilik fəlsəfəsi ilə bir sıra ümumi cəhətlərə malikdir. O zaman ki, biz həqiqətə can atırıq, dünya irəliyə doğru hərəkət edir. Amma Maarifçilik filosofları həqiqəti (maarifçiliyi) əsasən, elmi bilik kimi nəzərdən keçirmişlər. Hegelə görə, fəlsəfi həqiqət (maarifçilik) mövcud olan, amma kifayət qədər transsendental olmayan müqəddimələr üzərində bizim refleksiyaımıza əsaslanır. Sonradan biz görə bilərik ki, sol hegelçilər (Habermasa oxşar olaraq) buna xüsusi diqqət yetirirlər. Emansipasiya - azadlığa çıxma barədə danışarkən, onlar fərdin fəvqəlfərdi çərçivələrdən, ənənələrdən və cəmiyyətdən

azadlığa çıxmasını (bunu liberalistlərin başa düşdükləri kimi) nəzərdə tutmurdular. Sol hegelçilər azadlığa çıxmanı tənqidi (ideologiyanın tənqidi) refleksiyanın köməyi ilə sosial qeyri-rasionallıqdan azadlığa çıxma və cəmiyyətin daha rəasional istiqamətdə hərəkət etməsi kimi düşünlər. Onlar kafi olmayan transsendental müqəddəm şərtləri (ideologiyayı) daha adekvat əsasların xeyrinə inkar edirlər.

Emansipirasiyaedici refleksiya Hegelin nöqtəyi-nəzərinə görə, tarix təcrid olunmuş hadisələrin məcmusu deyildir. Tarix - refleksiya prosesidir, onun vasitəsi ilə bəşəriyyət daha adekvat əsasa "barmaqalarını toxunduraraq" yol axtarır. Aristotel təsdiq edirdi ki, insan özünün var olduğunu ilkin olaraq, yalnız o zaman aşkar edir ki, o, əslində, ailəsində, yaşayış məskənində, şəhər-dövlətdə öz qabiliyyətlərini reallaşdırır. Dəqiqliklə belə bir qaydada Hegel təsdiq edir ki, bəşəriyyət insanın nə olduğunu və hansı qabiliyyətlərə malik olduğunu ilk dəfə olaraq, yalnız o zaman dərk edir ki, bəşəriyyət öz varlığının müxtəlif mühüm üsullarını artıq yaşamışdır və təshih etmişdir. İnsanlar ilk dəfə olaraq, onların kim olduqlarını o zaman dərk edirlər ki, varlığın müxtəlif üsullarını "yaşayırlar" və geriyyə, bəşəriyyət tərəfindən keçilmiş yola baxa bilirlər. Başqa sözlə, tarix - o prosesdir ki, onun köməyi ilə insan özü olur və özünü retrospektiv olaraq başa düşür. Bu prosesin gedişində bütün transsendental müqəddəm şərtlər (varlıq üsulları) "yaşanır" və təshih olunur. Tarix getdikcə daha çox adekvat olan özünüdərkə aparır.

Beləliklə, tarix insan üçün xaricdən öyrənilə bilən nə isə deyildir. O, həmişə müəyyən, tarixi olaraq formalaşmış müqəddimələr əsasında müşahidə edir. İnsanların çərçivələr daxilində düşüdükləri və yaşadıkları müqəddimələr tarixi özünükişaf prosesinin nəticəsidir.

Amma biz necə bilə bilərik ki, bizim dünyanı görmə üsulumuz bizə düzgün və əvvəlcədən hazırlanmış qəti müqəddəm şərtləri verirmi? Hegel ikili bir tərzdə şərh oluna bilər. Bir tərəfdən, o, güman edir ki, əslində, əvvəlcədən hazırlanmış anlayışlar dəsti vardır, onlar özlərində düzgün və qəti nöqtəyi-nəzəri (mütləq bilik = Hegelin fəlsəfəsi) ehtiva edir. Digər tərəfdən, o, yalnız onu təsdiq edir ki, biz həmişə daha düzgün təsəvvürə aparın yoldayıq və mütləq bilik əlçatan deyildir. Birinci şərh özünükişafın tarixi prosesinin qəti olaraq tamamlanması ideyası ilə əməliyyat aparır²⁸⁹. İstənilən halda, Hegel

²⁸⁹ Hegel tərəfindən empirik və transsendental arasında kəskin fərqlərin aparmaması barədə qeyd-şərt edərək, biz aşağıdakıları deyə bilərik: Bu, qəti mövqe, mütləq bilik (absolute Wissen) onu nəzərdə tutmur ki, insan empirik mənada, hər bir şey haqqında bilir, bu, onu nəzərdə tutur ki, bəşəriyyət idrakin bütün mümkün transsendental üföqlərini nəzərdən keçirmək

deyərdi ki, bizim müasir mövqə əvvəlki mövqelərlə müqayisədə ali sintezdir və biz deməli ki, onları qiymətləndirməyə qabilik.

Tarixi formativ prosesi irəliyə doğru hərəkət etdirən bu refleksiya dialektika adlanan müəyyən qanunlara tabe olur. Dərslərdə çox vaxt yazırlar ki, Hegelin dialektikası tezis antitezisə çevrilməsi və tezis və antitezisin daha yüksək nizamın tezisi olan sintezə gətirilməsi barədə nəzəriyyədir. Bu sintez öz növbəsində, yeni antitezisi meydana çıxarır və i.a.

Sxem b.k.s.505

Xatırlayaq ki, dialektika sözü yunan fəlsəfəsində yaranmışdır. *Dialego* sözü müzakirə etmək, diskussiya etmək, mübahisə etmək kimi tərcümə olunur²⁹⁰. Diskussiya vasitəsi ilə iştirakçıların getdikcə daha çox həqiqətə yaxın nöqtəyi-nəzərlərə gəlib çıxmasını özündə ehtiva edən fəlsəfi dialoq dialektika adlandırılırdı. Amma Hegel üçün dialektika həm necə deyərlər, nəzəri mühakimələrə, həm də konkret tarixi prosesə aiddir. Nəzəri olaraq, dialektika anlayışlar və nöqtəyi-nəzərlər "özlərini aradan qaldırdıqdan" (öz məhdudluqlarını və qeyri-adekvat olduqlarını aşkara çıxardıqdan) sonra yaranır və daha adekvat anlayışları və nöqtəyi-nəzərləri göstərir. Tarixi olaraq, dialektika müxtəlif transsendental üfüqləri dərk edən Ruhun öz inkişafının kulminasiyasına dövlətin şəxsində nail olduğu zaman meydana çıxır.

Bütün bunlar əsasən doğrudur. Amma dialektika termini altında Hegelin nəyi nəzərdə tutduğunu anlamaq üçün empirik biliklərlə olan dialektik idrakı xalis analitik idrakdan ayırmaq faydalıdır (hətta əgər belə bir ayırma sadələşdirmə olsa belə). Dialektik keçidlərin dərk olunması nə empirik idrak, nə də deduktiv dərkətmə deyildir. Dialektik keçidlərin dərk olunması onun idrakından yaranır ki, fundamental

qabiliyyətini qazanmışdır və indi bəşəriyyət idrakın ən adekvat üföqü daxilindədir. "Sağ" hegelçilik termini ("sol" hegelçilik terminin əksinə olaraq) o nöqtəyi-nəzərin işarə olunması üçün istifadə olunur ki, ona uyğun olaraq, tarix müəyyən mənada, Hegel zamanının vətəndaş cəmiyyəti şəklində öz tamamlanmasına artıq nail olmuşdur. Tarixin öz tamamlanmasına mütləq nail olacağını hesab edən nöqtəyi-nəzərlə harmoniyanın və mütləq biliyin axtarışını tarixin daimi vəziyyəti hesab edən nöqtəyi-nəzər arasındakı fərqi göstərmək bu gün daha məhsuldar ola bilərdi.

²⁹⁰ Yunan dilində *dialoge* (dialoq) sözü iki sözdən ibarət təşkil olunmuşdur: *dia* = vasitəsi ilə, köməyi ilə və *logos* = söz/zəka/müzakirə.

müqəddəm şərtlər (məsələn, siyasi nəzəriyyənin əsas anlayışları) qeyri-tam, qeyri-adekvat ola bilərlər. Dialektikanın köməyi ilə biz təcrübəyə və ya deduktiv arqumentasiyaya istinad edərək, nəyisə həqiqi və ya yalan olaraq nə təsdiq, nə də təkzib etmirik, amma vurğulayırıq ki, görünür, səlahiyyətli insanlar razılaşırdılar ki, hansısa mövqə kifayət dərəcədə deyildir və bundan başqa, digər daha mükəmməl nöqtəyi-nəzəri göstərir.

Bu mənada, dialektika o metod deyildir ki, onu biz öncə öyrənirik və sonra konkret predmetlərə tətbiq edirik. Dialektik təfəkkür - necə deyirlər, predmet baxımından oriyentasiyalı təfəkkürdür. Predmetin özünün (məsələn, radikal empirizmin) nöqsanları bizi daha həqiqi mövqeyə tərəf itələyir. Biz nəticənin deduktiv qaydalarını və ya hipotetik-deduktiv metodları deyil, "predmeti" əldə əsas tuturuq. Elə buna görə də, biz formal metodologiyanın köməyi ilə dialektik olaraq fikirləşməyi öyrənmə bilmərik. Dialektik təfəkkürü yalnız konkret predmetlər haqqında dialektik olaraq düşünürək öyrənmək olar. Deməli, dialektikaya yeganə qanəedici giriş konkret dialektik analizdən ibarətdir. Dialektik şərhin nümunəsi Sokrata qədərki fəlsəfənin müxtəlif nəsiləri arasındakı daxili keçidlər barədə bizim tərəfimizdən deyilənlərdir²⁹¹. Elə buna görə də, tezis, antitezis və sintez barədə formal olaraq mühakimə yürütmək əvəzinə biz dialektik təfəkkürün bu konkret nümunələrini göstəririk.

Deyənləri başqa bir nümunədə aydınlaşdırmağa səy edək: Əgər biz görmək anlayışı barədə düşünürüksə, onda qeyd edək ki, görmə həmişə nəyi isə görmədir - onun maddi olub-olmaması isə vacib deyildir. O şeyi ki, biz görürük müəyyən fonda meydana çıxır. Və o zaman ki, biz nəyisə müəyyən fonda görürük və nəyəsə müəyyən mövqedən baxırıq. Başqa sözlə, belə çıxır ki, "görmək" anlayışı bu və ya digər şəkildə özündən kənarında olan və onunla zəruri olaraq bağlı olan başqa anlayışları göstərir. Yalnız biz bütün bu qarşılıqlı əlaqədə olan anlayışları dərk etməyə başladığımız zaman bizim fenomenin – görmənin həqiqətən də, nədən ibarət olduğunu ilk dəfə olaraq başa düşürük. Bizim idrakı irəliyə doğru müşahidələr və ya eksperimentlər hərəkət etdirmir. Təriflərdən və aksiomlardan başlayan deduktiv məntiq də hərəkətverici qüvvə deyildir. Bu "predmetin özü" idrakı irəliyə doğru hərəkət etdirir. Bu halda, predmet "görmək" anlayışı idi. Bu anlayış bizi onun tərəfindən nəzərdə tutulan başqa anlayışlar barədə düşünməyə məcbur etmişdi. Biz beləliklə, özünəməxsus "məzmun" məntiqi barədə danışa bilərik. Biz predmetə hazır

²⁹¹ Вах: *Фясил I*.

metodlarla və təriflərlə yanaşmırıq. Bu predmetin özü məzmunca, fikrin gedişini müəyyənləşdirir və "tərifə" doğru, yəni adekvat anlayışa doğru aparır.

Təfəkkürün belə bir inkişafı daha çoxtərəfli anlayışların işlənilib hazırlanmasını müəyyənləşdirir. Bizim anlam hərtərəfli olduğu ölçüdə həqiqiləşir. "Həqiqət – bütövdür" (həmçinin, Platonun və Spinozanın baxışlarına nəzər salın).

Biz nümunə olaraq, əməl anlayışını götürərək də, belə bir nəticəyə gəlib çıxarıdıq. O, bizi fəaliyyət göstərən fərdə, niyyətə, reallaşma vasitəsinə və i.a. yönəldə bilər.

Bu təfəkkür üsulu, dialektika bizə o konseptual şəbəkəni dərk etməyə imkan verir ki, biz onun terminlərində bu və ya digər dərəcədə qeyri-refleksiv düşüürük. O, hadisələri gündəlik dünyada olduqları kimi görməkdə bizə kömək edir. Dialektikanın şəxsində biz müşahidədən və hipotetik-deduktiv metoddan istifadə edən sosial elmlərə əks mövqedə dayanan idrak formasına maliklik.

Beləliklə, Hegel refleksiv formativ prosesin hərəkətverici qüvvəsini keçmişdə hakim olan əvvəlki nöqtəyi-nəzərlərin çatışmamazlıqlarını aradan qaldırmağa yönəldən meyil kimi nəzərdən keçirir. Refleksiya - hərəkətverici qüvvədir, nə qədər ki, o, inkar edir. O, sanki, "nöqsanları" izləyir və onların dəf olunmasına tələbat yaradır.

Hegelin dialektikasında *aradan qaldırma* (aufheben) sözü bir neçə mənaya malikdir. Onlardan biri mövcud nöqtəyi-nəzərin çatışmamazlıqlarının ləğv edilməsi ilə bağlıdır. Başqa bir mənə isə onun çatışmamazlıqlara malik olmayan aspektlərinin saxlanması ilə əlaqədardır. Nəhayət, üçüncü mənə daha yüksək nöqtəyi-nəzərə yüksəlmə ilə assosiasiya olunur.

Kafi olmayan nöqtəyi-nəzərin dialektik aradan qaldırılması deməli ki, onun bir mənfi olaraq ləğv edilməsi demək deyildir, onun başqa və daha yüksək nöqtəyi-nəzərin daxilində tənqidi bir tərzdə saxlanması deməkdir.

Hegelin terminologiyasında bu, irəliyə, daha böyük idraka doğru hərəkət etmək üçün təqdim olunmuş nöqtəyi-nəzərin "nöqsanlarını" axtarmaq, "mənfi qaydada" fikirləşmək adlanır. "Müsbət qaydada" fikirləşmək isə təqdim olunmuş nöqtəyi-nəzər barədə tam və özlüyündə yetərli olan kimi fikirləşmək deməkdir. Mənfi qaydada fikirləşmək - tənqidi olaraq və mütərəqqi olaraq fikirləşmək deməkdir.

Beləliklə, dəyişkən transsendental müqəddimələr üzərində tənqidi refleksiya aradan qaldırmanın dialektik aspektini təşkil edir, bu aradan qaldırma bizi irəliyə doğru, daha həqiqi transsendental

müqəddimələrə doğru aparır. O, gedişində insanın özünü reallaşdırdığı tarixi formativ prosesi üzə çıxarır. Bu prosesin məqsədi mümkün transsendental müqəddəm şərtlərin hər birinin tam dərkidir. Bu məqsədə nail olduqdan sonra insanlar özlərinin və dünyanın mükəmməl rəşional idrakına sahib olacaqlar, ona görə ki, onlar prinsipcə, bütün totallıq, yəni bütün bazis müqəddimələrinin totallığını dərk edə bilirlər.

Totallıq formasında (totallığın aşkar olunması kimi) olan tarixi idrak və özünüidrak Hegel tərəfindən Ruh (Geist) anlayışının köməyi ilə verilir. Ruh Hegelin təliminə uyğun olaraq, eyni zamanda, həm müxtəlif subyektlərin intersubektiv, kollektiv vəhdəti, həm də subyektin və obyektin üstün vəhdəti deməkdir. Bütün bunlar – struktur özünütanıma olan tarixi idraki prosesdir. Qarşılıqlı təsirdə olan müxtəlif subyektlər və onların obyektlərlə fəaliyyəti vasitəsi ilə ruh özünütanıyan və özünüqavrayan intersubektivlik olaraq özünü aşkar edir, bu intersubektivlik subyektlərdən ayrı deyildir, amma özünü onların vasitəsi ilə reallaşdırır. Ruhun malik olduğu tam özünüdərk beləliklə, mütləq idraktır. Bu fəlsəfi idrak özünütanıma statusuna malikdir, prinsipiial olaraq, başqa bir şey bərəsində idrak deyildir. (Ruh nəyəşə məşələn, təbiətə qarşıqoyulmada ruh deyildir). Hegelə görə, ruh - yüksək prinsipdir, tarix, intersubektivlik, fəaliyyət, idrak, özünütanıma və özünüqavrama (öz özünün təcrübəsi) burada vəhdətə gəlir və bir məqsəd ətrafında birləşirlər. Ruh eyni zamanda həm mənbədir, həm də əsas. Beləliklə, Ruh haqqında təşəvvürdən istifadə edərək, Hegel müəyyən bir şəkildə Kantın fəlsəfi üfününün sərhədləri kənarına çıxır.

Ağa və kölə – tanınma və sosial identiklik uğrunda mübarizə

Hegel üçün tarixi formativ proses xalis nəzəri, necə deyərlər, "kəllədə" baş verən proses deyildir. Hegelin ağa və kölə nəzəriyyəsi göstərir ki, özünükişafın bu tarixi prosesini o, konkret olaraq necə təşəvvür edirdi.

O zaman ki, iki insan bir-birinin qarşısında durur, onda onlar arasında gərginlik yaranır, ona görə ki, onlardan hər biri istəyir ki, başqası onu situasiyanın ağası kimi tanıсын, yəni o kəs kimi ki, özünü və başqasının müəyyənləşdirir. Bu modeldən çıxış edərək, Hegel tarixi prosesi aşağıdakı qaydada izah edir. Tanınma, etiraf edilmə uğrunda bu mübarizədə bir nəfər başqasına tabe olacaqdır. Nəticədə elə bir situasiya yaranır ki, burada hakim, "ağa" və tabe olan, "kölə" vardır. Ağa köləni özünə işləməyə məcbur edir. Bunun nəticəsi isə elə bir

qarşılıqlı inkişaf olur ki, bu zaman insan (kölə) təbiəti emal edir və emal olunmuş (mədəniləşmiş) təbiət, öz növbəsində, insanı dəyişdirir. Kölə tərəfindən tarlanın işlənilməsi prosesində artıq maddi məhsul yaranır ki, bu da əməyin daha effektiv üsullarının və daha yaxşı alətlərin meydana gəlməsi üçün əsası təmin edir. Və bu, təbiətin sonrakı emalına (mədəniləşdirilməsinə) doğru aparır və i. a.

Sxem b.k.s. 509

Biz insan (subyekt) və təbiət (obyekt) arasında genişlənən dialektik formativ prosesə doğru gəlirik. Bu prosesdə «kölə» gerçəkliyə daha yığındır və, deməli, daha çox öyrənir (məhz «kölə», Hegelin fikrinə görə, gələcəkdə alimə çevrilir), "ağa" isə zəruri katalizator rolunda çıxış edir. Hegel beləliklə güman edir ki, o, Kantın subyekt və obyekt arasında qoyduğu fərqi, subyektin obyekt (Ding an sich) heç bir zaman dərk edə bilmədiyinə əsaslanan statik fərqi dəf etmişdir.

Ağa-kölə münasibəti eyni zamanda dialektik əlaqədir, o mənada ki, bu iki subyekt arasında daxili dinamik qarşılıqlı təsir mövcuddur. Ağa yalnız ona görə ağadır ki, kölə (və ağanın özü) onu ağa olaraq tanıyır. Uyğun olaraq, kölə o ölçüdə kölədir ki, o ölçüdə ağa (və kölənin özü də) onu kölə olaraq tanıyır.

Belə bir yanaşma siyasi hakimiyyətin sonradan ekzistensialist Sartr²⁹² və müstəmləkə ölkələrinin müstəqilliyi uğrunda hərəkətin ideoloqlarından biri Frans Fanon (Frantz Fanon, 1925-1961)²⁹³ tərəfindən də işləyib hazırlanan sosioloji modeldir.

O zaman ki, ağ insan "qara insanın alçaq təbiəti" barədə mühakimə yürüdür, onda o, özünəməxsus ağa-kölə oyununda "ağa" kimi şərh oluna bilər. Ağ insan, əvvəla, özünü yüksəkdə, qara insanı isə alçaqda müəyyənləşdirir, və, ikincisi, qara insanı bu tərifi qəbul etməyə məcbur edir. Bu halda ağ insan o faktı gizlədir ki, qara insanın alçaq təbiəti barədə mühakimənin təbii olduğunu təkid edərək və sonuncunu buna inanmağa məcbur edərək, o, bu sosial oyunda həlledici gedış edir.

Azadlığa çıxarma da həmin iki addımdan keçməlidir. Qara insan özü şəxsən görməyi öyrənməlidir ki, söhbət onun təbiəti barədə deyil, məhz sosial müəyyənləşmə barədə gedir. Bunun ardınca qeyd edək ki, o, özünə və ağ insana münasibətdə öz məxsusi nöqtəyi-

²⁹² Sartrın baxış nəzəriyyəsinə nəzər salın: onun *le regard, L etre et le neant*, - Paris, 1943. (*Varlıq və heç nə.*) kitabında.

²⁹³ Baxın: F. Fanon. *The Wretched of the Earth* (1968). - New York, 1991.

nəzərini təzədən müəyyənləşdirməyi öyrənməlidir. Nəhayət, qara insan ağ insanı və özünü ağ insanın və özünün bu təzədən müəyyənləşdirməsini qəbul etməyə məcbur etməlidir. Qara insan özünəhərmət hissini bərpa edə bilməz, əgər bu hissi onunla başqa bir insan da bölüşürsə.

Təsəvvür etmək çətin deyildir ki, bu ağa-kölə oyunu müasir cəmiyyətin müxtəlif səviyyələrdə necə oynanılır (öncə biz kişilər və qadınlar arasındakı münasibətlər barədə artıq danışmışdıq). Ağa və kölə nəzəriyyəsi göstərir ki, mücərrəd bir tərzdə düşünən filosof olan Hegel konkret siyasi problemləri hansı qaydada təqdim edir. Bundan başqa, bu nəzəriyyə nümayiş etdirir ki, Hegel fərdin özlüyündə yetərli olaraq nəzərdən keçirilməsindən necə imtina edir. Biz özümüz və digərləri tərəfindən necə müəyyənləşdiriliriksə, elə də varıq. İnsanın nə olduğu, əhəmiyyətli dərəcədə digər insanlar və digər qruplar tərəfindən müəyyənləşdirilir.

Deyənlər fərdin özünü müəyyənləşdirməsinin bizim Kantda²⁹⁴ və gənc Sartrda görmək istədiyimiz individualist nəzəriyyəsinə ziddir. Bu nəzəriyyəyə görə, özünün özünə anlamına görə məsuliyyəti fərd tamamilə və bütövlükdə daşıyır. Bu əxlaqçı qəhrəmaniliyə gətirə bilər ki, bu da, bizim Kierkeqorda və gənc Sartrda aşkar etdiyimiz kimi, ideal tələbləri uyğun olaraq yaşamaqdan çox uzaq olan "kütləyə" nifrətlə müşayiət olunur.

Hegel Fransız inqilabına fəvqaladə dərəcədə vacib hadisə kimi baxırdı. Onun nöqtəyi-nəzərini aydınlaşdırmaq üçün ağa və kölə nəzəriyyəsinə istifadə etmək olar. İnqilab qarşısında ağa israfçı və parazit sinif idi, kölə isə - fəal, amma siyasi olaraq hüquqsuz burjuaziya idi. İnqilabın gedişində kölə, yəni fəal sinif rolunda olan burjuaziya oyunun qaydalarını yeni bir tərzdə müəyyənləşdirdi. Azadlıq, bərabərlik və qardaşlıq şüarları ilə çıxış edən inqilabın sonunda qarşılıqlı, amma eyni hüquqlu olmayan etiraf (ağa və kölə) bərabərliyə (azad və eyni hüquqlu tərəflər) qarşılıqlı etirafın xeyrinə dəf edildi. Beləliklə, vətəndaş cəmiyyətində bərabərlik prinsipi fərdin Maarifçilik tərəfindən irəli sürülən avtonomiya idealını reallaşdırır²⁹⁵.

²⁹⁴ Fəsil 18.

²⁹⁵ «Zəkavi olan artıq konkret cəmiyyətdə (Hegel zamanının Prussiyasında) mövcuddur» nöqtəyi-nəzəri sağ hegelçilik adlandırıla bilər. Onun əksliyi sol hegelçilikdir, sol hegelçilik belə hesab edir ki, zəkavi - konkret olaraq mövcud olan cəmiyyətdə hələ ki öz mücəssəməsini tapmayan, hələ ki yalnız aktual olaraq etiraf edilən ideyalardır. Bu ideyaların reallaşdırılması fasiləsiz vəziyyətdir.

**Ənənə zəka kimi –
universal və xüsusi-fərdi arasında gərginlik**

Biz demişdik ki, Hegel üçün tarix gərginliklə dolu olan və idrakın daha zəngin və daha adekvat üfüqlərinə doğru aparın bir prosesdir. İdrakın hər bir belə ayrıca üfuku yalnız ayrıca fərdlər üçün deyil, bütövlükdə uyğun dövr üçün ümumi əhəmiyyətə malikdir. İdrakın dəyişkən üfüqləri hər bir ayrıca mədəniyyət və dövr üçün ümumi və intersubyektivdir. İdrakın bu intersubyektiv üfüqlərini Hegel "zamanın ruhu" (Zeitgeist) adlandırır. Buradan iki vacib siyasi nəticə çıxır:

1. *Fərd cəmiyyətin, yəni nəzərdən keçirilən tarixi dövrdə mövcud olan cəmiyyətin orqanik hissəsidir.* Bu anlam idrakın transsendental üfüqlərinə tarixi-sosioloji nöqtəyi-nəzərdən alınır: onlar intersubyektivdirlər, xüsusi-fərdi deyillər. Bundan başqa, bu üfüqlər tarixi olaraq dəyişkəndir və tarixi olaraq yaradılındır. Hegeli anlamaq üçün dili nəzərdən keçirək. Dil²⁹⁶ xüsusi, fərdi nəəliyyət deyildir. O, - ümumi nəəliyyətdir. Ayrıca insan dili yaratmır, amma ümumi dilin "daxilində inkişaf edir" və beləliklə özünü və dünyanı başa düşməyi bu dilin daxilində öyrənir. Dil tarixi olaraq dəyişkəndir və tarixin inkişafının gedişində yaranır. Məsələn, müasir siyasi nəzəriyyənin əsas anlayışları antik Afınada mövcud olan siyasi nəzəriyyələrlə uzlaşmırlar. Amma bu halda da bizim əsas siyasi anlayışlar əvvəlki bütün tarixi-siyasi inkişaf tərəfindən törədilmişdir.

2. *Ənənə zəkavidir.* Bu, bizim tərəfimizdən qəbul edilən nöqtəyi-nəzərdən çıxır, həmin nöqtəyi-nəzərə uyğun olaraq zəkallıq meyarları idrakın transsendental üfüqləri ilə müəyyənləşir, onlar hər bir dövrdə tarixi və ya ənənəni yaradır. İdrakın müəyyən dövr ərzində mövcud olan ümumi, tarixi olaraq yaradılmış üfuku bizim mənalı və mənasız, rəsonal və irrəsonal meyarlarımızı özündə ehtiva edir. Bir daha biz dil haqqında düşünə bilərik. Müəyyən mənada biz özümüz dilik, yəni bizim günlərdə üstünlük təşkil edən dil vasitəsi ilə (bazis anlayışları vasitəsi ilə) təzahür olunuruq. Biz geriyyə, antik yunanların əsas anlayışlarına problemsiz olaraq qayıda bilmərik və ya hələ ki mövcud olmayan gələcək dildən də imtina edə bilmərik. Əlbəttə ki, biz bizim bu günün idrakının bazisini formalaşdıran əsas anlayışlardan bəzilərini dəyişdirə bilərik. Oxsar hal bədi ədəbiyyatda və elmdə də baş verir (Nyutonun və Eynşteynin elmi çevrilişlərini müqayisə edin).

²⁹⁶ "Dil" termini ilə biz səs dalğalarını və ya tipografik simvolları deyil, başa düşmənin ümumi üfukünü işarə edirik.

Amma hətta idrakın mövcud üfününü aktiv olaraq dəyişdirənlər və genişləndirənlər belə öz işlərinə ənənənin köməyi ilə əxz etdikləri idrakın üföqləri daxilində başlamalıdır.

Tarix haqqında belə bir təsəvvür həm relyativist və absolyutistdir. O, relyativistdir, ona görə ki, zəkavi və qeyri-zəkavi olanın meyarlarının zaman keçdikcə dəyişilməsini təsdiq edir. Afinada b.e.ə. IV əsrdə zəkali olanın indi bu gün bizim üçün zəkali olması məcburi deyildir. O, absolyutistdir, ona görə ki, o, öz məxsusi nisbiliyini təsdiq etmir, əksinə olaraq, idrakın bütün əvvəlki və nisbi idraki üföqlərini əhatə edən son üföqü roluna iddia edir. Hegel güman etmişdir ki, onun öz fəlsəfəsi nisbi deyildir, mütləqdir, o mənada ki, "obyektiv olaraq həqiqidir".

Tarix Hegellə xüsusən vacib əhəmiyyət kəsb edir. Antik yunanlar əsasən tarixdənkənar bir tərzdə fikirləşirlər, Renessansdan başlayaraq və sonradan isə filosoflar hər şeydən öncə yeni təbiətşünaslıqla məşğul olmuşdular. Amma Maarifçilikdən sonra insan özünə yeni, problematik bir tərzdə münasibət göstərməyə başlayır. Tarix diqqət mərkəzinə gəlir, həm siyasi tarix, həm də mədəni tarix (baxın. Fəsil 19). XIX əsrin ortalarına doğru (Konta və Marksə oxşar alimlərdə) tarixə yönələn maraq getdikcə daha çox gündəlik problemlərlə çuğlaşır. Nəticədə, təbiətşünaslıqdan ilhamlanan sosial tədqiqatlara müəyyən müxalifətdə olan və tarixi orientasiya götürən sosial tədqiqatlar yaranır²⁹⁷.

²⁹⁷ Biz artıq demişdik ki, Hegel tarixin irəliyə doğru hərəkət etdiyini güman etmişdir. Amma onun bu münasibətdə baxışları hər halda ondan öncə gələn Maarifçilik filosoflarının və onların ardınca gələn darvinistlərin tərəqqiyə inamından fərqlənir. Hegel bəzi maarifçi filosoflar kimi düşünmürdü ki, tarixin inkişafı insan tərəfindən daha böyük həcmdə empirik biliklərin və daha yaxşı texnoloji imkanların əldə edilməsinə gətirilir. Hegel üçün "tərəqqi" (əgər biz bu sözdən istifadə edə biləriksə) hər şeydən öncə ondadır ki, tarix idrakın daha zəngin və daha adekvat üföqlərini yaradır. Tarixin məqsədi – zəkallığın artmasıdır. Biz deyə bilərik ki, Hegel üçün "tərəqqi" çoxlu sayda empirik faktlar və ya təbiət üzərində texnoloji hökmranlığın artırılması deyildir, daha adekvat transsendental müqəddimələrin inkişaf etdirilməsidir. Amma biz bir daha xatırlamalıyıq ki, Hegel empirik olanla transsendental olan arasında mütləq sərhəd aparmamışdır və buna görə də tarix onun üçün müstəsna dərəcədə bizim başımızda baş verən nəşə deyildir. Darvinistlərə görə, "tərəqqi" təbii seçmə və mutasiya yolu ilə reallaşır. Hegelə görə, tərəqqi öz ardınca formativ prosesi gətirir, formativ proses isə o zaman başlayır ki, insanlar əməyin və refleksiyanın köməyi ilə zəkali olurlar. Məhz buna görə də antik yunanlar insanabənzər meymunlardan daha mühümdür.

Hegel həm individualizdən, həm də kollektivizmə uzaqlaşır. Bu mövqelərin hər ikisi abstraksiyalardır²⁹⁸. Hər iki mövqe fiksiyalarla əməliyyat aparır: Individualizm - atomistik, tarixdən kənar və özlüyündə yetərli olan fərdlə; kollektivizm isə – onda yaşayan insanlardan ayrı, müstəqil meydana çıxan dövlətlə. İnsan və dövlət daxilən bağlıdır. İnsan ilk dəfə indi olduğu kimi əxlaqi (sittlich) cəmiyyətdə baş verən özünüreallaşdırma vasitəsi ilə olur". Sonuncu Hegel üçün "dövlət" deməkdir. Amma insan "dövlətin" orqanik hissəsi olmazdan öncə ailə və sosial qrup kimi daha kiçik təsisatlarda yaşamalıdır. Və dövlət, öz növbəsində, müqaviləyə uyğun olaraq "yaradılmır", daha çox tarixdən "cücərir". Beləliklə, Hegel mənasında "dövlət" adamları bir-biri ilə bağlayan konkret bağların daşıyıcısıdır. Məhz bu bağların sayəsində dövlət əxlaqi cəmiyyətə çevrilir, insan isə özünü bir insan olaraq reallaşdırmaq iqtidarında olur. Bu bağlar, Hegelə görə, gəlirin və həzzin individualist hesablanmasına əsaslanan istənilən razılaşmadan müqayisə olunmaz dərəcədə daha mühümdür. Hegel belə bir təsəvvürü təkzib edir ki, dövlət insan tərəfindən müəyyənləşən konvensiyadır (ictimai müqavilə nəzəriyyəsi) ki, o, ayrıca insan üçün öz-özlüyündə dəyərə və daxili mənaya malik deyildir.

Deməli, Hegel üçün azadlıq, əslində, müsbət azadlıqdır. Azadlıq - tarixi cəmiyyətin dərk olunması və bununla da bu cəmiyyətdə öz rolunun reallaşdırılmasıdır. Mənfi azadlıq, "dövlət tərəfindən məcbur etmənin" yoxluğunu nəzərdə tutur və Hegel üçün demək olar ki, ağılaşmazdır. Axı "dövlət" insan olmaqdan başqa bir şey deyildir. O, nəşə zahiri bir şey deyildir ki, insanı məcbur edə bilsin. "Dövlət" – orqanik hissələri insani yaratıqlar olan əxlaqi cəmiyyətdir. "Dövlətin" iradəsi - deməli ki, insanın iradəsidir. Burada məcburiyyətə yer yoxdur (əks halda insanda və ya ilə dövlətdə qeyri-normal olan nəşə baş verir).

Hegel siyasi ideal olaraq, görünür ki, monarxiyaya üstünlük verir, amma, qeyd edək ki, o "monarxiyaya" ki, burada kral yalnız nominal fiqurdur və dövləti burada hökumətin zəkali vəzifəli şəxsləri və hökumət assambleyaları idarə edir. Hegel "bir insan - bir səs" prinsipi üzrə olan nümayəndəliyi və ya territorial prinsiplə olan nümayəndəliyi deyil, mənafeələrin nümayəndəliyini dəstəkləyir.

²⁹⁸ *Müqayisə edin: fəsil 16. Hegeli "kollektivist" olaraq şərh etmək o qədər də qeyri-adi deyil. Belə ki, liberalist dairələrdə çox vaxt kollektivizm ("dövlət fərddən yüksəkdir") və Hegelin dialektik nöqtəyi-nəzəri ("insan – dövlətin, əxlaqi cəmiyyətin üzvi hissəsidir) arasındakı fərqi ümumiyyətlə nəzərdən qaçırlar.*

Bundan başqa, qeyd etmək lazımdır ki, Hegel xüsusi mülkiyyəti köməyi ilə insanın özünü ifadə edə biləcəyi bir vasitə kimi müdafiə edir. İnsanlar yalnız "öz daxillərində" yaşaya bilmirlər. Onlar özlərini ifadə etmək üçün vasitələrə malik olmalıdırlar, o vasitələrə ki, onların köməyi ilə "özlərini tanıya bilsinlər". Deməli, hər bir kəs nəyəsə malik olmalıdır. Amma, Hegelin fikrinə görə, nə qədər ki, iqtisadi bərabərsizlik narazılığa və siyasi səbatsızlığa səbəb olmamışdır, bəzilərinin çox şeyə, digərlərinin isə - az şeyə sahib olması əhəmiyyətə malik deyildir.

Kapitalizm, bürokratiya və dövlət

Hüququn fəlsəfəsində Hegel çıxış nöqtəsi olaraq mülkiyyət anlayışını qəbul edir. Belə ki, mülkiyyət fərd tərəfindən özünü dərk etmə ilə onun nə etmiş olduğuna münasibətdə müəyyənləşir, deməli mülkiyyət termini altında fərdi və ya xüsusi mülkiyyət başa düşülür. Fərdin mahiyyətinin bir azadlıq olaraq realizasiyası tələb edir ki, fərdin iradəsi xarici şeylər üzərində sərəncam versin və onlarda öz izini qoysun. Bu mənada sahibolma hüququ fərdin öz iradəsini ifadə etmə və onun identikliyinə formalaşması tələbatına əsaslanır.

Mülkiyyət – xüsusi mülkiyyət. Mülkiyyət fərdlə bağlıdır. Və Hegel mülkiyyətin xüsusi, fərdi xarakterini heç bir zaman inkar etmədiyi üçün, o, fərdin müstəqil faktor olaraq qavranılmasını heç bir zaman təkzib etmir. Beləliklə, Hegel fərdi heç bir zaman "ləğv etmir"²⁹⁹.

Mülkiyyətin belə bir anlayışından çıxış nöqtəsi olaraq istifadə edərək, Hegel sonra abstrakt hüquq adlandırdığını inkişaf etdirir. Bu "tezis", hüquqi sferaya, qarşı sonra "antitezis", əxlaqlıq, qoyulur ki, bu da öz növbəsində, sintezə, əxlaqa (die Sittlichkeit) aparıb çıxarır. Bu mənada əxlaqlıq hüququ və əxlaqı daha yüksək səviyyədə sintez edərək, onları vasitələndirməlidir.

Hegel elementar hüceyrədən, ailədən başlayır. Burada fərd sosiallaşır (və fərdiləşir) və cəmiyyətə və ənənəyə aid edilir. Hegel fərdi azadlıqların ictimai həmrəyliklə bərabərləşməsini müasirliyin başlıca problemi hesab edirdi. Onun ailə fəlsəfəsi belə bir qaydada anlaşıla bilər. Ailə burjua cəmiyyətinin individualizminə zəruri əkslik olaraq çıxış edir. Axı anadan, atadan və uşaqlardan ibarət olan və öz mövcud olmasını ailə mülkiyyəti sayəsində təmin edən nuklear ailənin başlıca dəyərləri məhəbbət və qarşılıqlı dəstəkdir.

²⁹⁹ *Baxın: J. Ritter. Person und Eigentum in Metaphysik und Politik. - Frankfurt am Main, 1969.*

Ailə kişinin və qadının qarşılıqlı məhəbbətinə əsaslanır. Məhəbbət vasitəsi ilə onlar bir-birini qarşılıqlı olaraq etiraf edirlər, tanıyırlar. Onlardan hər birinin identikliyi başqası ilə müəyyənləşir. onlardan hər birinin olduğu status başqasının sayəsindədir. Beləliklə, onlardan hər birinin identikliyi təcrid olunmuş fərdin atributu deyildir, iki fərdin qarşılıqlı əlaqəsinə əsaslanmışdır.

Buna görə də, nikah xarici formallıqdan daha böyük əhəmiyyət daşıyır, məhəbbət vurulmadan daha böyük əhəmiyyət daşdığı kimi. Kişinin və qadının nikahın sosial olaraq tanınan institutu daxilində qarşılıqlı tanınması azadlığı - məhəbbət və romantik macara formasında - qarşılıqlı identikliklə və ictimai tanınma, etiraf ilə bərişdirir.

Hegel güman etmişdir ki, qadın həyat yoldaşı və ana olaraq öz təyinatını ailə daxilində tamamilə reallaşdırır. Kişi, bundan başqa, ailədən kənar fəaliyyətdə də iştirak edir. Bununla da, o, öz sosial identikliyinə bir hissəsini ailədən və nikahdan kənar əldə edir. Hegel kişilərə ikili rol şamil edir. Onlar həm ailə atalarıdır, həm də istehsal sferasında fəaliyyət göstərən şəxslərdir, qadınların isə bütün funksiyaları yalnız ailə sferası ilə bağlıdır. Oxşar mənzərə Hegelə onun zamanəsində hakim olan burjua ailəsi ənənələrinin ona təsiri barədə xəbər verir. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, o, qadınları və kişiləri müxtəlif cür qavrayır. Hegel cinslərin bərabərliyi ideyasının nəzəriyyəçisi deyildir.

Ailədə kişinin və qadının qarşılıqlı əlaqəsinin məqsədi - uşağın doğulmasıdır. Öz uşağı vasitəsi ilə valideynlər öz unikalılıqlarını, öz identikliyinə tanıyırlar. Ailə uşağı böyütməlidir. Uşağın tərbiyəsinin məqsədi onu yetkin insana çevirməkdir, o, yetkin insana öz ailəsinə yaratmaq üçün onu yetişdirən ailəni tərk edir.

Hegel deyir ki, ailə var-dövlətə birgə həyatın məqsədləri, uşaqların doğuluşu və tərbiyəsi üçün sahibdir. Burada o, yəqin ki, burjua ailəsinin xüsusi tipini nəzərdə tutur. (O, bunu dərk edir, belə ki, ailənin başqa tipi, torpaq sahibləri sinfinə məxsus olan tipi barədə də danışır. Burada ali məqsəd – torpaq sahibliyinin saxlanmasıdır. Beləliklə, ailə torpaqdan azad bir şəkildə istifadə etmir, məhz torpaq ailə üzvlərinə "sahibdir"!).

Beləliklə, Hegelin ailəyə olan baxışları xalis hüquqi perspektivin çərçivələri xaricinə çıxır, xalis hüquqi perspektiv isə ailə institutunu iki özlüyündə yetərli olan fərdin xarici müqaviləsi kimi nəzərdən keçirir³⁰⁰.

³⁰⁰ *Ailəyə bu müqavilə nöqtəyi-nəzərini Lokkun mövqeyi ilə müqayisə edin, İdarəetmə haqqında iki traktat, §§ 78, 81.*

Kantin nikahı cinsi orqanlardan qarşılıqlı olaraq istifadə etmək üçün və cinsi hissələrin ödənilməsi üçün müqavilə kimi nöqtəyi-nəzərinə iqtibas edərək, Hegel onu belə bir qaydada şərh edir: "Nikahı. . . müqavilə anlayışının altına gətirmək olmaz; demək lazımdır ki, belə bir biabırçı səy Kant tərəfindən, onun "Əxlaqın Metafizikası" əsərində verilmişdir³⁰¹. Hüququn fəlsəfəsində Hegel ailə haqqında bu sözlərlə bəhs edir: "ailəyə ruhun bilavasitə substansionallığı kimi, özünü duyan vəhdət kimi, məhəbbət kimi tərif verilə bilər, . . ." ³⁰². (Və o, öz fikrini öz təkraredilməz üslubunda davam etdirərək, bunun ardınca deyir: "belə ki, ailənin daxilində ağıl durumu öz fərdiliyinin özünüdərkinə bu vəhdətdə özünü özü üçün şəxs kimi deyil, bu vəhdətin bir üzvü kimi dərk etməkdən ibarətdir " ³⁰³.)

Onu da həmçinin, qeyd etməyə dəyər ki, Aristotel kimi Hegel də (Platonun əksinə olaraq) ailəni sosializasiyanın əsası olaraq nəzərdən keçirir. Lakin Hegelin ailə anlayışı Aristotelin ailə anlayışı ilə müqayisədə bioloji olmaqdan daha çox sosial-psixolojidir.

Hegel çıxış nöqtəsi kimi qəbul etdiyi ailədən vətəndaş cəmiyyəti adlandırdığı hadisəyə keçir. Vətəndaş cəmiyyətinin əsasını tələbatlar sistemi (das System der Bedürfnisse) təşkil edir. Sonuncu termin altında əsasən, bazar iqtisadiyyatı başa düşülür. Bazar iqtisadiyyatını Hegel britan siyasi iqtisadçılarından və əlbəttə ki, öz təcrübəsindən bildiyi qaydada şərh edirdi.

Hegel bu sistemin daxili dinamikasının məntiqini ayırır göstərir. Burada əməllər bir-birini qarşılıqlı olaraq şərtləndirirlər. Və baxmayaraq ki, fərdlər tam olmayan başa düşmə əsasında fəaliyyət göstərilər, sistem bir bütöv kimi daha yüksək nizamın öz məxsusi məntiqi əsasında fəaliyyət göstərir. Bu halda, Hegel "zəkanın hiyləgərliyini" nəzərdən keçirir. Bu sistem daxilində fəaliyyət göstərən fərdlərə onun məntiqini, onun inkişaf istiqamətini bilmək lazım deyildir. Belə bir yanaşma Hegelin həqiqi sosioloji fəhmi barədə danışır: çoxlu fərdin qarşılıqlı təsiri zamanı elə nəticələr (və sosial

³⁰¹ Гегель. *Философия права*, § 75. Перевод с немецкого Б. Стольнера и М. Левиной. М., 1990. - с. 129.

³⁰² Hegel. § 158, Ailə. - S. 208

³⁰³ *Originalın daha oxunaqlı olduğunu düşünənlər üçün alman mətninin özünü təqdim edirik. "Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so da& die Besinnung ist, das Selbstbewusstsein seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person /or sich, sondern als Mitglied zu sein".*

strukturlar) meydana çıxa bilər ki, fəaliyyət göstərən şəxslərdən heç biri onları nəzərdə tutmamışdı.

Nəzərə çarpır ki, Hegel laissezfaire (radikal) kapitalizmə xas olan böhranlar nəzəriyyəsinə son dərəcə yaxınlaşmışdır. Öz-özünün öhdəsinə buraxılan kapitalist sistemi ekspansiya, kapitalın təmərgüzləşməsi, əhalinin geniş təbəqələrinin yoxsullaşması və sinfi qütbləşmə vasitəsi ilə imperializmə aparıb çıxarır (§ 243-248). Amma belə halda işə, korporasiyalar və polis qarışır ki, onlar da nizama salınmış, üzvləri bir-biri ilə sıx şəkildə bağlı olan cəmiyyəti, və ya Hegel terminologiyası ilə deyilsə, "dövləti" qururlar. Başqa sözlə, Hegel həm laissezfaire (radikal) liberalistlərdən, həm də marksistlərdən fərqlənir - o, özü üçün üçüncü yolu cızır. Onun fikrincə, kapitalizm genişlənən sistemdir, o, əgər liberalistlərin tələb etdiyi kimi öz-özünün öhdəliyinə buraxılsa, yaşaya bilməz. O, həmçinin, marksistlər kimi düşünür ki, kapitalizm inqilab vasitəsi ilə "dəf ediləcəkdir". Hegel belə hesab edirdi ki, dövlət qulluqçuları bürokratiya, bazar iqtisadiyyatını idarə edə biləcəklər. Onlar onu onun öz dağıdıcı meyllərindən qorunmalıdırlar. Hegelin bu məsələ ilə bağlı mülahizələri müasir dövlət tərəfindən tənzimlənən korporativ kapitalizm çərçivəsində qəbul olunan qərarları yada salır. Dövləti administrasiya (və korporativ təşkilat) eyni zamanda, həm tənzimləməli, həm də kapitalizm üçün yol açmalıdır. (Anaxronik olaraq müasir siyasi terminlərdən istifadə edərək, Hegeli ilk sosial-demokrat adlandırmaq olardı).

Hegel belə hesab edirdi ki, korporasiyaların və dövlətin müdaxiləsi kapitalizm üçün zəruridir. Bu, onu liberalistlərə qarşı qoyur, liberalistlərə fikrinə görə isə, kapitalizm özlüyündə mövcud ola bilər, dövləti müdaxilə isə şərin bir ifadəçisidir³⁰⁴. Hegel həmçinin, kapitalizmin inkişafının dövləti və korporativ tənzimlənməsini mümkün hesab edir. Bu, onu marksistlərə qarşı qoyur, marksistlər isə təsdiq edirlər ki, dövlət və korporasiyalar yalnız əsasən, kapitalizmə xidmət edən, öz siyasi prinsiplərinə uyğun olaraq idarə etmək qabiliyyətinə malik olmayan passiv institutlardır.

Aydın ki, Hegel burada çıxış yolunu yalnız nəzəri olaraq göstərir, və əlbəttə ki, o, müasir iqtisadçıların və siyasi xadimlərin əvəzinə praktik problemləri həll etmir. Həmçinin, hesab etmək olmaz ki, Hegel bütün nəzəri problemlərin - məsələn, dövlətin və fərdin qarşılıqlı əlaqələrinə aid olan problemlərin qəti həllini təmin etməyi bacarmışdır.

³⁰⁴ *Keynsin dövlətə və kapitalizmə nöqteyi-nəzərinə nəzər salın: fəsil 17.*

"Tələbatlar sisteminin", yəni nizamlanmamış xüsusi mənafeələrə istinad edən bazar iqtisadiyyatının özünəməxsus anlamından çıxış edərək, Hegel Kantın belə bir inamını bölüşür ki, açıq ictimai diskussiyalar universal həqiqətə gətirib çıxaracaqdır. Siyasi müzakirələrdə iştirak edən vətəndaşlar universal həqiqətə, "həqiqi mənzərənin bütövlükdə" qərəzsiz anlamına gəlib çıxmayacaqlar. Əlbəttə ki, müzakirə şəxsi fikirlərin və yanlışlarının məhdudiyətinin aradan qaldırılması vasitəsi kimi faydalıdır. Bu, vətəndaşları maarifləndirilmə vasitəsi kimi də faydalıdır. Amma vətəndaşlar arasındakı ictimai diskussiyalar həmişə onların cəmiyyətdə və tarixdə tutduqları sosial vəziyyətlə məhdudlaşacaqdır. Burada zəka hələ ki, universal deyildir. Ümumi, obyektiv həqiqət ilk dəfə insani tarixin sonunda üzə çıxacaqdır, özü də, o, cəmiyyət daxilindəki bir qrupda deyil, dövlətdə tapılacaqdır. Amma Hegelə görə, maariflənməmiş və azad vəzifəli şəxslər potensial olaraq, həm həqiqəti, həm də ümumi mənafeləri təmsil edirlər. Hegelin öz nəzəriyyəsi Minervanın retrospektiv müdrikliyin özünəməxsus ifadəsi kimi, bu həqiqətin nə olduğu anlamını verir. Hegelin təlimi əsasən, dəyişikliyin fəlsəfəsidir. Fransız inqilabının və bir çox başqa dramatik hadisələrin müasiri olaraq, Hegel tarixə "sıçrayışvari" və zəbt edən formativ proses kimi baxmağı öyrənmişdir. Biz tarixi dəyişiklikləri yalnız artıq baş verən haqqında sonradan düşünərək başa düşə bilərik. Müdriklik qürub çağlarına məxsusdur.

Hegelin baxışlarının tənqidi

Hegelin fəlsəfəsinin əleyhinə bir çox tənqidi arqumentlər irəli sürülmüşdür. Biz qısaca olaraq, onlardan bəzilərini xatırladaq və Hegelə simpatiyalı şərh mövqeyindən onlara necə cavab verilə biləcəyini göstərək. Birinci tənqidi arqument:

Fərd Hegel sistemində heç bir əhəmiyyətə malik deyildir.

Bu iradı başqaları ilə yanaşı Kierkeqor da irəli sürmüşdür. O, fərdi fəlsəfi sistemdən müdafiə edirdi, onun fikrinə görə, unikal fərd universal - dövlət və tarix tərəfindən udulur.

Prinsipcə, doğrudur ki, Hegel fəlsəfəsində fərd, əxlaq və dinə oxşar olaraq, sistemə (sosial bütövə) münasibətdə subordinasiyaya oturdulmuşdur. Məsələn, Hegel hesab etmirdi ki, şəxsiyyət tarixə qarışa bilər: tarix iri dövlət xadimləri adlandırılanlar tərəfindən yaradılır. Əksinə, bizim böyük hesab etdiklərimiz tarix tərəfindən istifadə olunurlar - çox vaxt onların həqiqətən, nə etdikləri onların öz tərəfindən başa düşülmür. Napoleon hesab edirdi ki, o, Avropanı birləşdirməyə çalışır, amma tarix yeni millətçiliyi saxlamaq üçün, ondan istifadə etmişdir ("Zəkanın hiyləgərliyi"). Tarix öz obyektiv

zəkavi addımları ilə irəliləyir, müasirlərin nə etdiklərini başa düşübdüşməməsindən asılı olmayaraq. Tarix öz məxsusi məntiqinə malikdir, bu məntiq isə fəaliyyətdə olan tarixi personajlar tərəfindən qeyri-düzgün bir şəkildə şərh oluna bilər.

İlk baxışda, Kierkeqorun etirazı düzgün görünür. Bizlərdən hər birimizdə dərinədən şəxsi olan nəşə vardır - məsələn, ölüm qorxusu və bizim məxsusi özünüdərkimiz. Tarixi olaraq və sosial olaraq, bu, mənim ölümümdür və bu, mənim şüurumdur. Bu mənada, əxlaq və din Hegel sistemində həqiqətən də, lazımi dərəcədə təqdim olunmamışdır. Görünür ki, belə demək üçün əsas vardır ki, fərd özünün əxlaqi və dini problemləri ilə burada özünə layiq yeri tutmur. Lakin Hegel ehtimal ki, deyərdi ki, Kierkeqorun "fərdi" (hin enkelte) bir abstraksiyadır. Konkret insan həmişə müəyyən tarixi və sosial qarşılıqlı əlaqələrə aiddir. Elə buna görə də, biz onların əhəmiyyətini düzgün olaraq vurğulayırıq. Yalnız insanın özünü içərilərində tapdığı bütün qarşılıqlı əlaqələri başa düşərək, biz onun konkret anlamına qabil olacağıq. Qarşılıqlı əlaqələrin totallığı konkretidir və həqiqidir. Hissə və ya aspekt bizə həmişə abstrakt və qismən həqiqi olan mənzərəni verir.

Bundan başqa, "totallıq" bütöv prosesdir. İdrakın transsendental üfüqləri tarixi olaraq təkamül edir. Həqiqət statik anlayışların köməyi ilə dərk oluna bilməz. Biz həqiqəti - konkret qarşılıqlı əlaqələrin totallığını yalnız geriyə, bütün tarixi prosesə onun dialektik gərginlikləri və sıçrayışları ilə baxaraq dərk edirik.

Individualizmin əleyhinə bu kimi fəlsəfi arqumentlərə əlavə olaraq, Hegel həmçinin, siyasi dəlillərə də malik idi. Almaniya modernizasiya üçün birləşməyə ehtiyac duyurdu və bu dövrdə individualizm regional separatizmin sinonimi idi. Hegel ona görə, individualizmin əleyhinə çıxış etmişdir ki, o, Almaniya birləşdirilməsinin lehinə idi.

Bu hal başqa standart etirazlarla da bağlıdır. İkinci tənqidi arqument:

Hegelin fəlsəfəsi totalitardır.

İndi alman tarixinin sonuncu əsr yarımının işığında alman dövlətinin gücləndirilməsi məqsədi ilə, Almaniyanın birləşdirilməsini dəstəklədiyinə görə, Hegeli mühakimə etmək bizə asandır. Amma belə bir nəticə çıxarmaq aşkar anaxronizm olardı. Onun vaxtında siyasi olaraq, şüurlu alman vətəndaşları üçün dövlətin gücləndirilməsinə səy etmək zəkavi idi. Və baxmayaraq ki, Hegel bəzən, hər şeyi bildiyinə görünür ki, inanırdı, çətin ki, biz hesab edə bilək ki, o, bizim yüzilliyin alman faciələri barədə bilməli idi və deməli, onlara görə məsuliyyəti bölüşməli idi. Tədqiqatlar onu da göstərir ki, senzura ucubatından "*Hüququn fəlsəfəsi*"ndə şərh olunanlar Hegelin öz məxsusi baxışları

ilə heç də tamamilə uzlaşmır. Dar dairədə Hegel daha liberal baxışları ifadə etmişdir³⁰⁵.

Hegelin totalitarizmə münasibəti məsələsinə toxunaraq, biz deyə bilərik ki, məsələn, "Hüququn fəlsəfəsi"ndə rastlaşdığımız "rəsmə" Hegel müasir olan Prussiya dövlətini (təxminən 1820-ci illər) dəstəkləyir. Hegel tərəfindən rəsmi olaraq bəyan olunan ideal bir çox hallarda, avtoritardır, amma totalitar və faşistsayağı deyildir³⁰⁶. O, konstitusiyalı güclü hökuməti dəstəkləyir və bu tipli baxışların qəti olaraq əleyhinə çıxış edir ki, onlara uyğun olaraq, diktator onu öz şıltaqlıqlarına uyğun bir şəkildə idarə etməlidir. Hegel qanuna və hüquqa uyğun olaraq idarə olunan dövlətin tərəfdarıdır və irrasionallığa nifrət edir, faşistlər isə qeyri-konstitusion idarəetməni və irrasionallığı tərənnüm edirdilər (Blut und Boden). Bəzi radikallar neqativ kontekstlə təsdiq edirlər ki, Hegel "konservator"dur.

Amma "konservator" sözü bir neçə mənaya malikdir - həm müsbət, həm də mənfi mənalara³⁰⁷. Onlardan hansının seçilməsi tutulan mövqedən asılıdır.

Əgər biz "status quo-nun saxlanılmasının tərəfdarı"nı "konservator" adlandırırıqsa, onda Hegel – konservator deyildir. Hegelə görə, biz mövcud idarəetmə formasını həmişə "saxlaya" bilmərik, belə ki, mövcud olan hər bir şey tarixi dəyişikliklərə məhkumdur. Beləliklə, Hegel statik konservatizmə aşkar müxalifətdədir.

Tarixi dəyişiklik keyfiyyət sıçrayışları yolu ilə baş verir. Bu baxımdan, nəzərdən keçirilən Hegel bizim qarşımızda demək olar ki, "tam radikal" olaraq dayanır: dəyişikliklər labüddür və uzağa gedən nəticələrə malik keçidlərin köməyi ilə baş verir.

Amma eyni zamanda, Hegel təsdiq edir ki, mövcud olan hər bir şey həmişə daha yüksək sintez formasında saxlanılır. Qaçılmaz keyfiyyət sıçrayışları həmişə daha yüksək səviyyədə həm tezisi, həm də antitezisi aradan qaldıran sintezə aparıb çıxarır. Beləliklə, mövcud olan formalar saxlanılır, amma bu halda, diqqət yetirmək lazımdır ki, öncə "mövcud olan" yeni əhatəli qarşılıqlı əlaqəyə yerləşir.

³⁰⁵ Burada biz aşağıdakı əsəri nəzərdə tuturuq: K. -H. Iltinga *Hegel s Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Ed. By Z. Pelczynski. - London, 1971.

³⁰⁶ Markuz (H. Marcuse. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. - New York, 1960) təsdiq edir ki, Hegel faşizmdən uzaq idi, çünki hüquqa uyğun olaraq idarə olunan konstitusiyalı dövləti dəstəkləyirdi.

³⁰⁷ Baxın: fəsil 16

Ümumiyyətlə, Hegelin təliminin radikal və ya konservativ ruhda şərhə ondan ibarətdir ki, biz yeni sintezə doğru yönümdə "aradan qaldırma" termini altında nəyi vurğulayırıq - "inkarımı", yoxsa "saxlanmanımı?"³⁰⁸. Üçüncü tənqidi arqument:

Hegel tarixə fəvqəloptimistik bir tərzdə yanaşır.

Hegelin dialektik aradan qaldırma barədə nəzəriyyəsi tarixi optimizmi təmin edir. Tarix əvvəlki dövrlərin daha yaxşı aspektlərini özündə ehtiva edir. Amma bu, belədirmi? Biz əmin ola bilərikmi ki, bizim epoxa keçmişdən yaxşı olan hər bir şeyi sintez etmişdir? Məgər keçmişin mühüm və vacib aspektlərinin itirilməsi qeyri-mümkün deyilmə? Məgər bütün dəyişiklik daha yüksək səviyyəyə gedən yolda aradan qaldırma momenti ilə bağlıdır? Bəs onda nə edək ki, dəyişikliklərin əksəriyyəti müxtəlif qruplar və mədəniyyətlər arasındakı konfliktlərin nəticəsidir, bu konfliktlərin gedişində bəziləri itirir, digərləri isə əldə edirlər? Və Hegelin fəlsəfəsi qaliblərin tarixinin legitimasiyası deyilmə?

Cavab vermək olar ki, biz bu gün böyük, hər şeyi əhatə edən, heç nəyi itirməyən sintezi almağa hazırlaşırıq. O, yalnız tarixin sonunda əldə edilə bilər. Amma bu vəd dialektik aradan qaldırmanın bütün nəzəriyyəsinə "sonda hər şey yaxşı olacaq" xoş ümidinə oxşar nəsə abstrakt və spekulyativ bir şeyə çevirir.

Bundan başqa, etiraz etmək olar ki, biz yox, məhz tarix saxlanılmaya nəyin daha çox layiq olduğunu müəyyən edir. Ayrıca qrupun itki kimi qavranması əslində, - tarixin işığında ya neytraldır, ya da müsbətdir. Amma bu cavab xeyirin və şərin münasibəti probleminin opportunist həllinə yaxındır. Xeyir artıq baş verəndir! Amma belə yanaşmada nəyin "özlüyündə" xeyir olduğunu fikirləşib tapmaq çətinidir, belə ki, çox vaxt tarixin hərəyə hərəkət etdiyini müəyyənləşdirmək asan deyildir. Dördüncü tənqidi arqument:

Hegel fəlsəfəsində əxlaq üçün yer yoxdur.

Hegel təsdiq edir ki, ədalətli olanın və düzgün olanın meyarları başa düşmənin üfqləri həddindədir ki, bunlarla da bizi həmişə tarix təmin edir. Obyektiv təbii hüquqlar mövcud deyildir. Qalib gələnlər düzgün olurlar. Bu, o deməkdir ki, Hegel fəlsəfəsində əxlaq üçün yer yoxdur.

Bu arqumentin əleyhinə belə etiraz etmək olar ki, Hegelə görə, tarixin məqsədi zəkali və azad cəmiyyətdir. Bu məqsəd obyektivdir və tarixdən kənardır.

³⁰⁸ Bu fəslin *Refleksiya, dialektika, təcrübə bölməsinə nəzər salın.*

Amma mümkündür ki, bu kontrarqument az inandırıcıdır, belə ki, bu məqsəd gələcəyin bir hissəsidir, hər bir fərd isə dünyaya ona xas olan nöqtəyi-nəzərdən baxmalıdır.

Müəyyən mənada, "əxlaqilik" Hegel təfəkküründə mühüm yer tutur. Yəni o, abstrakt hüquq, əxlaqilik və əxlaq (die Sittlichkeit) arasındakı fərqi göstərir³⁰⁹. İlk iki sfera hüququn və əxlaqın Kantsayağı qarşı-qarşıya qoyulmasına uyğun gəlir. Amma Hegel başqa yerlərdə olduğu kimi, burada da dualistik təfəkkürü tənqid edir. Abstrakt hüquq və abstrakt əxlaqilik əslində məhz əxlaqda birləşmişdir. Əxlaq – abstrakt hüququn və əxlaqililiyin birləşdiyi konkret ailəvi, silki, dövləti əlaqəsidir. Beləliklə, Hegelin təfəkküründə mərkəzi yeri əxlaq tutur, bu, göstərir ki, əks halı ona şamil etmək yanlışdır. Nəhayət, ən "qəti" etiraz aşağıdakından ibarətdir:

Hegelin dialektikası – mənasızdır.

Hegelin dialektika adlandırdığı şey – empirik elmin (psixologiyanın) və kvaziməntiqin yalnız dolaşmaq bir tərzdə qarışdırılmasıdır³¹⁰.

Bu, radikal empirizm ruhunda olan bir arqumentdir: empirik elmin və deduktiv məntiqin metodlarından başqa heç bir digər qanuni tədqiqat metodu mövcud deyildir. Amma bu empirisizmin özü problematiktir.

Beləliklə, biz onu göstərməyə səy etdik ki, dialektika transsendental fəlsəfənin özünəməxsus "yumşaldılması" kimi anlaşıla bilər. Lakin bu, o demək deyildir ki, Hegelin dialektik təfəkkürü problemsiz və səhvsizdir.

³⁰⁹ *Hüququn fəlsəfəsinə nəzər salın.*

³¹⁰ *Görünür ki, Hegelin belə bir empirik tənqidi yəqin ona görə dəstəklənir (G. Sabine A History of Political Theory. 3 rd. edition. - London, 1963) ki, o, heç bir zaman transsendental fəlsəfə ilə məşğul olmamışdır (o cümlədən, bu müəllif Kantı diqqətdən kənar saxlamışdır).*

İYİRMİ BİRİNCİ FƏSİL

KARL MARKS – MƏHSULDAR QÜVVƏLƏR VƏ SINFI MÜBARİZƏ

Həyatı. Karl Marks (Karl Marx, 1818-1883) yəhudi mənşəli varlı alman hüquqşünasının oğlu idi. Marks gəncliyində yunan materializmi ilə maraqlanmışdı və onun doktorluq dissertasiyası Demokritin və Epikürün təlimlərinə həsr olunmuşdu. Onun müasiri olan sol hegelçilik ona əhəmiyyətli təsir göstərmişdir.

Bir zaman, o, liberal Reyn qəzetinin (Rheinische Zeitung) jurnalisti işləmişdir. Prussiya hökuməti tərəfindən o, ləğv olunduqdan sonra, 1843-cü ildə Marks Parisə getdi və burada fransız sosialistləri ilə əlaqə yaratdı. Fransada o, Fridrix Engelslə (Friedrich Engels, 1820-1895) görüşdü və onlar arasında onun bütün ömrü boyu davam edən dostluq və sıx əməkdaşlıq yarandı. Marks Engels vasitəsi ilə britan iqtisadi nəzəriyyələri ilə və həmçinin, İngiltərədə iqtisadi və sosial şəraitlə tanış olmuşdur. (Engels uzun müddət Mançesterdə fabrik sahibi olmuşdu).

Bir müddət keçdikdən sonra Marks öz siyasi fəaliyyəti ucbatından Fransadan sürgün olundu və Brüsselə gəldi. Kommunistlər İttifaqının əsasının qoyulması ilə əlaqədar olaraq, Marks və Engels onun fəaliyyət proqramını - Kommunist Manifestini (Die Kommunistische Manifest, 1848) yazdılar.

1848-ci il inqilabı zamanı Marks Reyn vilayətinə qayıtdı, amma inqilabın məğlubiyyətindən sonra Londona getdi və həyatının qalan hissəsini praktik olaraq burada keçirdi. 1864-cü ildə o, Fəhlələrin Beynəlxalq Yoldaşlığının (Birinci İnternasionalın) yaradılmasında fəal iştirak etdi. Birinci İnternasionalın məqsədi bütün ölkələrin proletarlarının maraqlarının ifadə olunması idi. 1871-ci ildə Paris Kommunasının məğlubiyyətindən sonra Birinci İnternasional buraxıldı. O vaxtdan bəri, Marks öz diqqətini daha çox elmi axtarışlara yönəltdi və daha siyasətdə aktiv olaraq iştirak etmədi.

Əsərləri. Onun ən məşhur əsərlərindən aşağıdakıları xatırladaq: “İqtisadi-fəlsəfi əlyazmalar” (Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, 1844-45), “Alman ideologiyası” (Die Deutsche Ideologie, 1845-46), “Siyasi iqtisadın tənqidinə giriş” (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1859) və “Kapital” (Das Kapital, 1867).

Dialektika və özgələşmə

Marks dünyanın yalnız izahı ilə məmnun deyildi, o, dünyanı həm də dəyişdirmək istəyirdi. Elə buna görə də, Marks siyasi nəzəriyyəyə siyasi fəaliyyətin bir hissəsi kimi baxırdı. Siyasi nəzəriyyə həqiqətin seyr olunması deyildir. Siyasi nəzəriyyə sosial dəyişikliklərin lehinə və ya əleyhinə yönələn siyasi mübarizənin silahıdır.

Marksın elmi tədqiqatları xalis fəlsəfi xarakter daşımada da, tarixi, sosiologiyani, iqtisadi nəzəriyyəni və həmçinin də, fəlsəfəni əhatə edir. Fəlsəfi analiz, empirik axtarışlar və gündəlik siyasi problemlər arasındakı keçidlər Marksda mütəhərrikdir. O, bir hegəlçi olaraq, məsələn, ayrıca fəlsəfi nəzəriyyəni qoparıb ayırmağı arzu etmirdi. Axı, əslində, iqtisadi elm, sosiologiya, tarix və fəlsəfə bir-biri ilə birləşmişdir.

Marksa görə, siyasi iqtisad - kapitalist istehsal üsulu haqqında elmi nəzəriyyə müstəsna dərəcədə vacibdir. Tarixin ümumi fəlsəfəsi iqtisadi qanunların, institutların və təfəkkür üsulların qarşılıqlı əlaqəsi haqqında nəzəriyyə ilə birgə siyasi iqtisadla inteqrasiya olunmuşdur. Biz öz təsvirimizdə marksizmi elə bir nəzəriyyə kimi şərh edirik ki, o, əvvəla, tarixi, sosial və fəlsəfi məsələləri izah edəcəyinə iddia edir və ikincisi, onların elə bir izahına iddia edir ki, onu yalnız fəlsəfə verə bilmir. Məhz siyasi iqtisad həm fəlsəfəyə və həm də fəlsəfə tarixinə münasibətdə yeni nöqtəyi-nəzəri təmin edən bir elm olaraq qəbul edilir. Lakin bizim təsvirdə bizi hər şeydən öncə, Hegeldən Marksa keçidin məxsusi olaraq fəlsəfi aspekti maraqlandıracaqdır. Bu keçidin mərhələləri bunlardır: Marks tərəfindən dialektikanın və özgələşmə konsepsiyasının inkişaf etdirilməsi; bazis və üstqurum haqqında təlim əsasında onun tərəfindən təklif olunan tarixi anlamı və həmçinin, siyasi iqtisadın gəlir nəzəriyyəsi kimi işlənilib hazırlanması, məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri konsepsiyası.

Marksı çox vaxt Hegel fəlsəfənin davamçısı kimi təsvir edirlər. Hegel üçün dünya əsasını ideyaların inkişafı təşkil edən tarixi proses idi. Marks Hegelin dünya haqqında dialektik tarixi proses kimi təsəvvürünü saxlayır, amma təsdiq edir ki, onun özəyini maddi həyatın inkişafı təşkil edir.

Hegelin "idealist" kimi, Marksın isə "materialist" kimi təsviri, ən yaxşı halda sadələşdirmədir. Biz artıq qeyd etmişik ki, Hegel sosial və maddi amillərin tədqiqi ilə məşğul olmuşdu³¹¹.

Biz həmçinin, görəcəyik ki, Marks ontoloji mənada materialist deyildi.

³¹¹ Bax, məsələn, fəsil 20.

O zaman ki, Hegel tarixə "baş üstə dayanmağa" imkan verdiyindən (idealizm) və Marksın onu "ayaq üstə" qoyduğundan (materializm) danışırlar, bu halda, əlavə etmək lazım gələrdi ki, tarix ayaq üstə duraraq gəzməli, amma başı ilə düşünməlidir! Başqa sözlə, biz burada "ya – ya da" tipli situasiyaya deyil, "həm bu, həm də başqası" tipli situasiyaya malikik. Sonuncu situasiyada o nəzərdə tutulur ki, həm maddi-iqtisadi, həm də mədəni-intellektual amillər tarixdə öz rolunu oynayır. Hegel və Marks bir dialektik olaraq bununla razıdırlar. Amma eyni zamanda, Hegel mədəni-intellektual aspekti (= Geist, dux) Marksə nisbətən daha çox vurğulayır, Marks isə maddi-iqtisadi aspektə Hegeldən daha çox əhəmiyyət verir.

Söylənən bu qeyd-şərti nəzərdə tutaraq, biz Hegelin "dialektik idealizmi" və Marksın "dialektik materializmi" barədə danışıq bilərəkdir³¹².

Biz dialektika barədə çox danışmayacağıq, bunu Hegellə əlaqədar olaraq artıq müzakirə etmişik³¹³. Belə ki, dialektika həmişə tədqiqatın predmeti ilə müəyyənləşir, deməli Marksın dialektikasının təsviri də eyni zamanda, həm də onun "materializminin" təsviri olacaqdır.

Oxucuya dialektikanın Hegel fəlsəfəsi ilə əlaqədar olaraq, bizim tərəfimizdən nəzərdən keçirilən əsas müddəalarını xatırladaq.

1. İnkişaf dialektik aradan qaldırma formasında təqdim oluna bilər, bu zaman antitezis tezisi aradan qaldırır. Bu aradan qaldırma belə bir mənada başa düşülür:

Aradan qaldırma:

1. *İnkar*

2. *Saxlama*

3. *Daha yüksək səviyyəyə yüksəltmə*

2. Uyğun olaraq, əmək prosesi insanın və təbiətin qarşılıqlı dəyişiklikləri olaraq çıxış edir:

3. Tarix təbiətin və insanın qarşılıqlı formalaşma prosesi kimi şərh olunur:

Sxem b.k.s. 527

³¹² *Dialektik materializm ifadəsi Marks tərəfindən təklif olunmamışdır. Şərqi Avropanın keçmiş sosialist ölkələrdə rəsmi marksizmi çox vaxt dialektik və tarixi materializm adlandırırdılar. Bu, əsasən, Marksın, Engelsin və Leninin müddəalarının sovet şərhı idi.*

³¹³ *Məsələn, fəsil 20.*

Bu dialektikanı daha konkret etmək üçün Marksın özgələşmə (Entfremdung) nəzəriyyəsini yığcam bir şəkildə təsvir edək. Bu nəzəriyyəni Hegelin güclü təsiri altında olan gənc Marks işləyib hazırlamışdır.

Bu nəzəriyyənin ideyasını Marks sol hegelçi Lüdviq Feyerbaxdan (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872) mənimsəmişdir. Feyerbax isə dinin tənqidi zamanı aşağıdakı dialektik tərəkür üsulundan istifadə etmişdir:

Sxem b.k.s.527

1. Öncə insanlar məsumluq içərisində, öz-özləri ilə harmoniyada yaşayırlar.

2. Amma zaman ötdükə insanlar Tanrının obrazını yaradırlar. Bu halda, onlar dərk etmərlər ki, tanrı insan tərəfindən yaradılmışdır. Onlar tanrını özlərindən fərqli bir varlıq kimi, hədələyən və cəzalandıran xarici qüvvə kimi başa düşürlər. Amma əslində, Feyerbaxın fikrinə görə, bu tanrı insani atributların xarici manifestasiyasıdır. Tanrı insanı yaratmadı, insan Tanrını yaratdı.

İnsan indi özü olaraq, tanıdığı ilə xarici qüvvə olaraq tanıdığı arasında ikiləşir. Onun xarici qüvvə olaraq, tanıdığı isə əslində, onun yalnız xarici təzahürüdür. Bu ikiləşmə isə özgələşmənin özüdür: insan öz məxsusi bölümünə və ya öz-özünə özgələşir.

Bu özgələşmiş vəziyyətdə insan tanrını müstəqil qüvvə kimi, özünü isə gücsüz varlıq olaraq qavrayır. İnsan onun özü tərəfindən yaradılmış Tanrı obrazının köləsinə çevrilir. İnsan onun öz yaratdığı ilə tiranlaşdırılır.

3. İnsan bu uğursuz özgələşməni dəf edə bilmək üçün özü ilə Tanrı arasındakı əsl münasibəti dərk etməlidir. Onun xarici qüvvə kimi təsəvvür etdiyi tanrı insanın öz törəməsidir.

Feyerbax güman etmişdir ki, dinin tənqidi analizi bu özgələşməni dəf etmək üçün kifayətdir. Əgər insanlar özləri və Tanrı arasındakı real münasibətləri dərk etsələr, onda onlar Tanrıya inanmaqdan qalarlar. Onlar daha xəstəhal ikiləşmə vəziyyətində yaşamayacaqlar və özləri ilə, öz məxsusi yaratdıqları ilə barışacaqlar.

Bizim məqsədimiz Feyerbaxın ateizminin həqiqiliyinin qiymətləndirilməsindən ibarət deyildir. (Bu ateizm tanrının mövcudluğun əleyhinə sübut olaraq, çətin ki, etirazlardan azad hesab edilə bilsin). Bizim üçün həlledici olan - dialektik sxemdir, burada özgələşmə məsumluq vəziyyətinin "aradan qaldırılması"nı özünə ehtiva edir, dinin tənqidi isə bu özgələşmənin dəf edilmə üsulu kimi

çıxış edir. Beləliklə, biz bir daha harmoniyaya gəlib çıxırıq, amma daha yüksək səviyyədə harmoniyaya, ona görə ki, bu proseslərin köməyi ilə insanlar özləri barədə o şeyləri öyrənirlər ki, bunları ilkin harmoniya vəziyyətində bilə bilməzdilər³¹⁴.

Marks bu dialektik sxemlə silahlanır. Amma o, son hegelçi Feyerbaxın nümunəsinə uyğun olaraq düşünür ki, yalnız nəzəri tənqid kifayətdir. O vaxta qədər ki, insanlar dözülməz maddi şəraitdə yaşadıkları ucbatından dini təsəlliyyə möhtacdırlar, heç bir nəzəri arqument özgüləşmənin dini hissini dəf etmək iqtidarında deyildir³¹⁵. Dini özgüləşmənin aradan qaldırılması iqtisadi özgüləşmənin aradan qaldırılmasını nəzərdə tutur.

Burada biz "materializmin" Marks versiyası ilə qarşılaşırıq. Dini özgüləşmə siyasi və sosial özgüləşməyə əsaslanır ki, bunlar da, öz növbəsində, iqtisadi özgüləşməyə istinad edir. Bu mənada, iqtisadi ("maddi") amil mənəvi amil üzərində üstünlüyə malikdir.

Marks:

Dini səviyyə

Siyasi və sosial səviyyələr

İqtisadi səviyyə

Marks o ideyanı qəbul edir ki, insan dini planda yadlaşmışdır. Amma özgüləşmənin bu növü Marks üçün ən vacib növ deyildi. Dini özgüləşmə - kapitalist cəmiyyətdə mövcud olan ümumi özgüləşmənin yalnız bir aspektidir:

Sxem b.k.s.529

Kapitalist cəmiyyətdə özgüləşməni əmək (tarix) törədir.

İnsanlar (heyvanların əksinə olaraq) yaşamaq üçün işləməli və istehsal etməlidirlər. Onların işi izafi məhsul yaradır³¹⁶. Elə buna görə də, insan və təbiət arasındakı münasibət dialektik qarşılıqlı əlaqəyə çevrilir və bu əlaqə daxilində də hər bir tərəf digəri ilə əvəzlənir. Tarix inkişafın məhz bu dönməz, dialektik prosesidir ki, burada təbiət insani

³¹⁴ *Bu sxemi valideynlərin əleyhinə çıxan yeniyetmənin davranışına tətbiq etməyə səy edin!*

³¹⁵ *Psixozanalizə nəzər salın: bəzən psixiatrın sözü kömək etmir və çətinlikləri dəf etmək üçün mühtin dəyişdirilməsi və ya medikament müalicədən istifadə etmək zəruri olur.*

³¹⁶ *Aşağıdakı "Məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri" bölməsinə nəzər salın.*

əmək vasitəsi ilə öz görkəmini getdikcə daha çox dəyişir, insani varlıq isə getdikcə daha çox istehsal olunan məhsullar sferası vasitəsi ilə ifadə olunur.

Kapitalist cəmiyyəti təbiəti əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdirmişdir. İnsanlar özlərini fabriklər və şəhərlərlə əhatə etmişlər. Lakin ən radikal ikiləşmə kapitalistlərlə proletarlar arasında və həmçinin, insanla onun əməyinin məhsulu arasında yaranmışdır. İnsan daha öz yaratdıqlarının sahibi deyildir. Onlar onun qarşısında müstəqil qüvvə olaraq yaranırlar və bu qüvvə də insanı onların istehsalı xatirinə işləməyə məcbur edir. Kapitalist kapital qoymalı və rəqabət aparmalıdır, fəhlə isə sağ qalma hədlərində mövcuddur. Maşınlar və onların inkişafı isə insanla baş verənləri müəyyənləşdirirlər, bunun əksini yox.

Burada biz vacib müddəaya gəlib yetişdik. Marks onun müasiri olan (XIX əsrin ortaları) kapitalist cəmiyyətində insanın deqradasiyası ilə bağlı olaraq hiddətlənir. Qeyd etmək vacibdir ki, o, belə hesab edirdi ki, bu deqradasiya həm kapitalistə, həm də fəhləyə aiddir. Onların hər ikisi iqtisadi sistem tərəfindən kölələşdirilmişlər. Deqradasiya yalnız fəhlənin deyil, həm də ümumiyyətlə, insanın maddi yoxsulluğunda ifadə olunur. İnsan xarici qüvvələrə – əmək prosesi tərəfindən əşyalaşmaya və təzyiqa tabe olur, bunlar isə ona özünü bir azad və yaradıcı varlıq olaraq, dərk etməkdə mane olur. İnsanlar maşınlar kimi rol oynamağa və onlar tərəfindən yaradılmış, lakin onların artıq sahibi olmadıqları qüvvələrə tabe olmağa məcburdurlar. İnsanlar - həm kapitalistlər həm də fəhlələr əşyaviləşmiş dünya tərəfindən formalaşır. Onlar kapitalist cəmiyyətində fəaliyyət göstərən bu "dəyişdirilmiş" təbiətə münasibətdə özlərini gücsüz hiss edirlər. İnsanlar özlərini və öz yoldaşlarını bir "şey" olaraq – iş qüvvəsi, qulluqçu, rəqib olaraq nəzərdən keçirirlər³¹⁷.

Beləliklə, özgələşmə həm fəhlələrin maddi yoxsullaşmasına, həm də kapitalistin və fəhlənin insani deqradasiyasına aiddir.

Bu gün bəziləri belə danışirlar³¹⁸: baxmayaraq ki, keçmiş müstəmləkələrdə bir çox adam maddi yoxsulluq içərisində yaşamaqda davam edir, amma tendensiya, ən azı Şimali Amerikada və Avropada belədir ki, maddi istehlak səviyyəsi getdikcə güclənir. Lakin bu zaman insani özgələşmənin dərəcəsi də yüksəlir: tərəqqi, insanın və insani

³¹⁷. Olmaq yoxsa malik olmaq dilemması (to be və to have arasındakı fərq) barədə ekzistensialist debatlarla nəzər salın.

³¹⁸ XX əsrin 60-cı illərində "gənc Marksın" ətrafında mübahisələrə nəzər salın.

münasibətlərin "əşyaviləşməsi" qarşısında gücsüzlük hissi artır³¹⁹. Elə buna görə də, Marksın ilk əsərlərinə əsaslanan özgələşmə konsepsiyası ilə əşyaviləşmə proseslərinin ekzistensialist kulturoloji tənqidinin birləşməsi baş verir. Eyni zamanda, bir sıra müəlliflər təsdiq edirlər ki, "gənc" və "yetkin" Marksı bir-birindən fərqləndirmək vacibdir. Özgələşmə problemləri üzərində işləyərək, gənc Marks Hegel, Feyerbax və başqaları tərəfindən yaradılmış fəlsəfi üfün hədlərində idi. Marks isə bir orijinal alim olaraq, yalnız onun sonrakı əsərlərində xüsusən də, kapitalizmin təhlil olunduğu Kapitalda aşkar olur³²⁰.

Marks o mənada "materialistdir" ki, dinin və mənəvi həyatın müəyyənləşdirilməsində iqtisadiyyata həlledici rol verir. Amma o, o mənada materialist deyildir ki, maddi adlanan dəyərləri, pula və şeyə malik olmanı ideal olaraq nəzərdən keçirmir. Əksinə, o, "sahib olma" düşüncəsini deqradasiyanın ifadəsi kimi şərh edir³²¹. Burada Marks Aristotelin klassik idealını bölüşür, bu ideala uyğun olaraq, insan şüura malikdir və azad və yaradıcı varlıqdır. Gücsüzlük və əşyaviləşmə bu fundamental insani atributları korlayır.

"Materialist" anlayışının mənələrindən biri insanın həmişə və hər şeydən öncə, öz maddi faydasından çıxış edən varlıq kimi şərh ilə bağlıdır³²². Marks bu mənada materialist deyildir. Əksinə, o, təsdiq edir ki, insanın oxşar davranışı tarixin o fazası üçün səciyyəvidir ki, o, kapitalist cəmiyyəti ilə təqdim olunur.

Qayıdaq dialektik "triadaya": Beləliklə, özgələşmə kapitalizmdə antitezis olaraq çıxış edir. Öz maddi vəziyyətinin

³¹⁹ Baxın: Gabriel Marcel. *Esquisse d'une phénoménologie du travail*. In *Être et Avoir*. - Paris, 1935.

³²⁰ Bax, məsələn, strukturalist marksistlər, "humanistik" marksizm, xüsusən, Praksis qrupu tərəfindən edilən tənqid.

³²¹ Baxın: gənc Marksın əsərləri - məsələn, "İqtisadi-fəlsəfi əlyazmalar" (1844) və həmçinin, E. Fromm. *Marx's Concept of Man*. - New York, 1961.

³²² Baxın: gənc Marksın əsərləri. - Amma Marksa görə, maddi fayda kapitalizmdə əsas həvələndirici amildir. Həqiqətən də, proletarlar sağ qalmaq üçün mübarizə aparmalıdır, kapitalistlər isə bazardan sıxışdırılıb çıxarılmaq üçün gəlir əldə etməyə və kapital qoymağa məcburdurlar. Kapitalizmdə hər bir kəs sağ qalmaq üçün "pul yetişdirməlidir". Əşyaviləşmə və acgözlük həm kapitalistdə, həm də istehlakçıda bir sistemin hissələridir. Marks düşüncürdü ki, iqtisadiyyat ictimai inkişafın həlledici amildir (bütün cəmiyyətlərdə, hətta kommunizmdə də). Lakin problem ondadır ki, biz eyni zamanda, təsdiq edərək bilirik ki, iqtisadiyyat inkişafın makrosəviyyədə də müəyyənədirici amildir (cəmiyyət üçün) və maddi fayda mikrosəviyyədə əsas motiv deyildir (fərd üçün).

pisləşməsi - kapitalizmin böhranları səbəbindən fəhlələr inqilab edirlər. Onlar öz əməklərinin məhsullarını və həmçinin, maşınları və fabrikləri özlərinə tabe etdirməklə öz insani ləyaqətini bərpa edirlər. Bunu yerinə yetirərək, onlar özlərini bu məhsullarda tanıyırlar və onlarla barışırlar. Elə bu qaydada da, Feyerbax düşünürdü ki, insan öz ilahi atributları ilə barışır.

Özgələşmə inqilab nəticəsində aradan qaldırılır. İnsanlar şüurlu, azad və yaradıcı olurlar. Gücsüzlük və əşyaviləşmə məhv edilir. İnsan iqtisadiyyatı öz nəzarəti altına alır və beləliklə özünü reallaşdırmaq iqtidarında olur.

Beləliklə, Marks hesab etmirdi ki, tarix irəliyə doğru hamar və bir bərabərdə hərəkət edir. Tarix irəliyə doğru inqilabların köməyi ilə keyfiyyət sıçrayışları ilə hərəkət edir. Dəyişikliklər baş verənə kimi situasiya çox vaxt əhəmiyyətli dərəcədə pisləşir. Amma son nəticədə transformasiya daha yüksək nizamın sintezi ilə tamamlanır. Belə ki, proletar inqilabı kapitalizmdə yaranan böhranların sayəsində baş verəcəkdir. O, kapitalizm tərəfindən inkişaf etdirilən istehsal qabiliyyətini keyfiyyət etibarını ilə yeni səviyyəyə qaldırır, belə ki, sənaye istehsalı insanın nəzarəti altında olacaqdır. Kapitalizmdə hər bir insan öz eqoistik nöqtəyi-nəzərindən çıxış edərək, rəşional bir qaydada fəaliyyət göstərir. Amma Marksa uyğun olaraq, sistem bütövlükdə anarxik bir qaydada fəaliyyət göstərir və son nəticədə özünü məhv edir. Fərdi əməllərin məcmusu nəzərdə tutulmayan nəticələrə aparıb çıxarır. Kapitalizm sistemi beləliklə, heç bir insanın qabaqcadan görə bilmədiyini daxili məntiqə malikdir. Amma inqilabdan sonra həm fərd, həm də sosisium rəşional olaraq maariflənməmiş və rəşional olaraq idarəolunan olacaqdır.

"Materializm"

Biz xatırlatdıq ki, Marks "maddi gəlir idealdır" mülahizəsi mənasında (etik materializm) "materialist" deyildir. O, "mövcud olan hər bir şey maddi hissəciklərdən ibarətdir və mexaniki qanunlara tabe olur" mülahizəsi mənasında (mexanistik, atomistik materializm) da "materialist" deyildir. Mexanistik materializm Marksın iki əsas müddəasına ziddir.

1. Hər bir dəyişiklik mexaniki deyildir. İctimai-tarixi dəyişikliklər dialektik xarakterlidir.

2. Dünya - yalnız kiçik, özlüyündə yetərli olan atomlardan ibarət deyildir. İctimai-tarixi reallıq sosial ünsiyyət formaları ilə səciyyələnir.

Marksı hər şeydən öncə "iqtisadi-maddi amillər tarixi prosesin hərəkətverici qüvvəsidir" mülahizəsi (tarixi materializm) mənasında materialist adlandırılırlar.

Marks təbiətin fəlsəfəsi ilə xüsusi olaraq məşğul olmamışdı. Təbiətin "marksist" fəlsəfəsi əsasən, Engelsin övladıdır³²³. O zaman ki, Marks öz "materializmi" barədə danışır, onda o, hər şeydən öncə tarixi materializmi nəzərdə tutur.

Görünür ki, Marks təbiəti Aristotel kimi başa düşür. Təbiət aşağı formalardan (daşlardan, palçıqdan və i.a.) başlayaraq və varlığın yüksək forması olan insanda başa çataraq iyerarxik olaraq nizama salınmışdır. Varlığın müxtəlif formaları arasında keyfiyyət sıçrayışları vardır. Belə ki, insan keyfiyyət etibarlı ilə heyvanlardan fərqlidir və onlardan yüksəkdir. Marks təsdiq etmir ki, "insan maddidir". O, onu da demir ki, şüur "əsasən" kiçik maddi hissəciklərin məcmusudur. Marks insandan yüksəkdə olan varlıq formalarının mövcudluğunu qəbul etmir. Amma «bu ateist nəticə Aristotelin fəlsəfəsindən məntiqi olaraq necə çıxarıla bilər» sualı demək olar ki, başqa məsələdir.

Marks həmçinin, insana *insan-icma-daxilində* kimi baxan Aristotelin nöqteyi-nəzərini də bölüşür. Məhz icmada insan ilkin olaraq, özünün kim olduğunu müxtəlif sosial qruplarda özünürealizasiya yolu ilə göstərməyə qabildir. Amma Marks üçün əmək - formativ prosesdir. Bununla da, o, əməyə Aristotelə nisbətən daha müsbət səciyyə verir. Marks deyir ki, əməyin köməyi ilə sosial institutlar elə dəyişirlər ki, yeni tarixi mərhələlərdə digər insani keyfiyyətlər reallaşa bilər. Kapitalizmdə yaşayan insanlar şəhər-dövlətdə yaşayan insanlara nisbətən digər keyfiyyətləri və qabiliyyətləri də reallaşdırırlar. Tarix – elə bir formativ prosesdir ki, bəşəriyyət onun vasitəsi ilə özünü reallaşdırır. (Məlum tarixi səbəblər ucbatından belə bir nöqteyi-nəzər Aristotelin fəlsəfi üfüyündən arxada qalırdı). Tarixi öyrənərək, biz bəşəriyyətlə və öz- özümüzə tanış oluruq. Tarix formalaşma prosesidir, insanın insan olması prosesidir. Marks deyir ki, bu tarixi prosesi idarə edən dialektik qanunlar da yuxarıda göstərilənlərdən sonuncu mənada "materialist" olmalıdırlar. Bu "tarixi materializmdən" nə kimi nəticələr çıxıldığını nəzərdən keçirək.

³²³ Engels mübahisəli "təbiətin dialektikası" anlayışını daxil etmişdir. Neomarksist dairələrdə (məsələn, Habermas) o, çox vaxt cəmiyyət və təbiət arasındakı fərqi silən vulqar materializmin ifadəsi kimi başa düşülür. (Amma Hegelin ideyaları işığında "təbiətin dialektikası" anlayışına faydalı məna da verilə bilər, amma nəzərə alın ki, yalnız eyni zamanda, Hegelin idealizmini qəbul etməklə).

Tarixi materializm

Marks hesab edirdi ki, iqtisadi amillər tarixi formativ prosesdə həlledici rol oynayırlar. Tarix - iqtisadiyyatın tarixi əməyin tarixidir. İqtisadi həyatın keyfiyyət dəyişiklikləri tarixi irəliyə doğru dönməz prosesə çevirir.

Sxem b.k.s.534

Bu dönməz formativ proses aşağıdakı iqtisadi mərhələlərdən gəlib keçir:

İbtidai cəmiyyət
Quldarlıq cəmiyyəti
Feodal cəmiyyəti
Kapitalizm
(Kommunizm)

Bir iqtisadi mərhələdən başqasına keçid iqtisadiyyatın müəyyən doyma nöqtəsinə qədər inkişafı ölçüsündə zəruri olaraq baş verən keyfiyyət sıçrayışıdır. Bir mərhələ "inkar olunduğu" və daha yüksək mərhələ tərəfindən "aradan qaldırıldığı" zaman bu keyfiyyət sıçrayışları dialektik bir tərzdə baş verir.

Sxem b.k.s.534

Biz ona görə daha yüksək mövqə barədə və tərəqqi barədə danışa bilərik ki, inkar bir kralın taxtdan endirilməsi və başqasının taxta çıxarılması zamanı olduğu kimi bir iqtisadi sistemi başqası ilə sadəcə olaraq əvəz etmir. İnkara burada *aradan qaldırma*dır, bu zaman mühüm aspektlər arasında daha rəşional qarşılıqlı əlaqələr qərarlaşır. Tarix deməli ki, heç nə "itirmir". Belə ki, kommunizm tarixi inkişafın ibtidai mərhələsindən sinifsiz cəmiyyəti, feodal mərhələdən sıx əlaqələri və həmçinin, burjua-kapitalist mərhələsindən formal hüquqları və inkişaf etmiş istehsal potensialını mənimsəyir. Bununla belə, kommunizm bu amilləri elə bir sistemə birləşdirir ki, burada iqtisadiyyat üzərində rəşional və demokratik nəzarət mövcuddur.

Hegelə oxşar olaraq, Marks belə hesab edirdi ki, bir iqtisadi sistemin başqa birisi tərəfindən aradan qaldırılma prosesi o mənada zəruri olaraq baş verir ki, əmək və iqtisadiyyat uyğun dəyişiklikləri son nəticədə ayrıca insanın düşündüyündən və ya təsəvvür etdiyindən

asılı olmayaraq törədir. Fərdlər öz subyektiv istəkləri ilə bu prosesə heç bir halda təsir göstərə bilmirlər. O, davam edəcəkdir, hətta əgər insanlar burada iştirak etdiklərini dərk etmirlərsə belə (Marks tərəfindən tarixi dialektikanın qanunları kəşf olunana qədər).

Marks üçün fundamental olan iqtisadiyyatdır, Hegeldə olduğu kimi ruh (der Geist) deyildir. Müəyyən mənada bizim fikirlərimiz iqtisadi-maddi şəraitin inikasıdır. Elə buna görə də, iqtisadi-maddi amillər bazis adlandırıldığı halda, din, fəlsəfə, etika, ədəbiyyat və i.a. kimi mədəni fenomenlər üstqurum adlanır.

Özünün ifrat formasında tarixi materializm aşağıdakı müddəaları irəli sürür: *1. Tarixin hərəkətverici qüvvəsi bazisdir, üstqurum deyildir. 2. Bazis üstqurumu müəyyənləşdirir, əksinə deyildir.*

Beləliklə, aşağıdakı sxem mövcuddur:

Sxem b.k.s.535

Bu ifrat formada başa düşülən tarixi materializm iqtisadi determinizmə çevrilir. Həm tarixin gedişi, həm də insani fikirlər iqtisadi-maddi şəraitlə müəyyənləşir. Deməli ki, insanlar azad bir şəkildə fikirləşmək iqtidarında deyillər və onların fikirləri hadisələrə təsir göstərə bilmir³²⁴.

Amma belə bir ifrat formada iqtisadi determinizm qəbul edilməz olur.

a) o, bütün suveren rasionallıqdan imtina etməni nəzərdə tutur. Belə çıxır ki, bizim fikirlər rasionallıq olmayıb, həmişə iqtisadi səbəblərlə müəyyənləşirlər. Biz əsaslandırılmış bir şəkildə həqiqi hesab etdiyimizi deyil, fikirləşməli olduğumuzu fikirləşirik. Amma belə bir nəzəriyyə özünü dayaqdan məhrum edir, belə çıxır ki, o, özü də, həmçinin, yalnız bəzi iqtisadi səbəblərin nəticəsidir. Belə

³²⁴ Burada müəlliflər Marksın və Engelsin yazışmasını ("tarixi materializm haqqında məktublar" adlanan yazışmanı) nəzərə almırlar, burada iqtisadi determinizm ideyası ideyaların (ümumiyyətlə, mədəni amilin) sosial-iqtisadi prosesin gedişinə əks (bəzən həlledici) təsiri barədə göstərişlə təshih olunur. Engels hətta güman edirdi ki, kommunizmdə ideyalar tarixi inkişafın gedişini müəyyənləşdirəcəkdir. Həmçinin, ona da diqqət yetirmək zəruridir ki, Marks Siyasi iqtisadın tənqidinə yazdığı *Ön sözdə üstqurum anlayışını metaforik kontekstdə ifadə edir. Bazis və üstqurum anlayışlarının birbaşa və özü də vülqar şərhi sovet fəlsəfəsinə Stalin tərəfindən daxil edilmişdir. Marksə görə, tarixin hərəkətverici qüvvəsi olaraq, istehsal üsulu, yəni məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətlərinin vəhdəti çıxış edir, bu barədə də müəlliflər sonradan yazırlar.*

olduğu halda, bu nəzəriyyəni həqiqi hesab etmək üçün əsas yoxdur, belə ki, bu günü müəyyənləşdirən maddi şərait Marksın fikirlərini müəyyənləşdirən maddi şəraitdən fərqlənir.

b) bu iqtisadi determinizm dialektik deyildir, ona görə ki, o, iki müxtəlif hadisə - iqtisadiyyat və təfəkkür arasında kəskin sərhəd qoyur və sonra təsdiq edir ki, bir hadisə səbəbiyyət baxımından başqasını şərtləndirir. İki müstəqil hadisənin belə bir kəskin dualizmi dialektikaya ziddir. Axı dialektik təfəkkürün çıxış nöqtələrindən biri ondadır ki, bir hadisə (iqtisadiyyat) təcrid olunmuş şəkildə dərk oluna bilməz, çünki iqtisadiyyat cəmiyyətin bir hissəsidir. Belə ki, iqtisadi determinizm iqtisadiyyatın və təfəkkürün qeyri-dialektik əksliyini nəzərdə tutur, Marks isə bu amillərin qarşılıqlı əlaqəsini müəyyənliklə göstərmişdir, onda belə bir iqtisadi determinizmi ona aşkarənə bir tərzdə şamil etmək əsassızdır.

c) Marksın əsərlərində elə müddəalar vardır ki, onlar onun iqtisadi determinist olmadığını təsdiq edir³²⁵, baxmayaraq ki, o, bəzən fikirlərini ikimənalı bir tərzdə də ifadə edirdi.

Beləliklə, biz deyə bilərik ki, bazisin üstqurumu səbəbiyyət baxımından, müəyyənləşdirməsi barədə mülahizə vülqar marksizmə aiddir. Deməli, Marksın tarixi materializminin belə bir şərhini təklif etmək əsaslandırılmış olardı: iqtisadiyyat və təfəkkür bir-birini qarşılıqlı olaraq müəyyənləşdirirlər, amma həlledici rol iqtisadiyyata məxsusdur.

Sxem b.k.s.537

Bundan başqa, biz iqtisadi və konseptual amillərə əlavə olaraq, sosial-siyasi amilləri də bu sxemə daxil edərək bu sxemi tamamlaya bilərik.

Sx. B.k.s.537

Bu, tarixin Markssayağı materialist konsepsiyasının sadə, amma qəbul edilə bilən şərhidir. Amma o, birmənalı deyildir³²⁶. Bütün

³²⁵ *Baxın: Alman ideologiyası.*

³²⁶ *Məsələn, Siyasi iqtisadın tənqidinə Ön söz ilə müqayisə edin: Bu məsələlərə əlaqədar olaraq, məsələn, A. Deborinin (1881-1963) və N.*

sadalanan amillər öz rolunu oynayı, amma «hər halda həlledici rol və ya prioritet iqtisadiyyata məxsusdur», deyə təsdiq edərkən biz əslində, nəyi nəzərdə tuturuq? Son müddəanı metodoloji qayda kimi şərh etmək olar: "iqtisadi izahı axtarın!", "sosial-tarixi bütövlüyün daxilində iqtisadi amillərə xüsusən istinad edin!" Belə bir şərh bir qədər qətidir, amma Marks nəşə bundan daha çox deməyə çalışmışdır. Biz digər şərhə təklif edə bilərik. "Üstqurum bazisə o mənada təsir göstərir ki, o, onun üçün zəruridir, amma onun dəyişikliklərinin istiqamətini diktə etmək iqtidarında deyildir". Burada təsdiq olunur ki, üstqurum - dövlət, ideologiya, təfəkkür bütövlük zəruri hissəsi olaraq dərk olunur, amma dəyişikliklər, inkişafın yeni istiqamətləri bazis tərəfindən doğulur. Və ya biz deyə bilərik ki, "üstqurum bazisə xidmət göstərməkdən kənar da mövcud ola bilər, amma o, öz-özünü inkişaf etdirə bilməz". Bu, əlbəttə ki, sadələşdirilmiş şərhdir. Belə bir şərh zamanı üstquruma - dövlətə, siyasi amillərə hadisələrə təsir göstərmək qabiliyyəti şamil edilir, amma yalnız öz tarixinə malik olmadan mövcud tendensiyanı dəstəkləyən özünəməxsus inert kütlə olaraq. Amma yeniləşdirmək, törətmək qabiliyyəti bu və ya digər mənada bazisə məxsusdur.

İqtisadiyyatın və təfəkkürün qarşılıqlı əlaqəsinin nəzərdən keçirilməsi zamanı qeyd etmək lazımdır ki, Marksa görə, iqtisadiyyat əməyə əsaslanır³²⁷. Əmək kortəbii proses deyildir, ictimai, insani prosesdir. O, spesifik insani fəaliyyətdir, insan onun vasitəsi ilə reallıqla qarşılıqlı təsir prosesində olur. Əməyin köməyi ilə biz şeyləri və dolayısı olaraq öz-özümüzü öyrənirik. Belə ki, əmək yeni məhsulları və yeni sosial şəraiti törədir və buna görə də, biz bu tarixi prosesin köməyi ilə özümüz və dünya haqqında daha çox şey öyrənirik. Beləliklə, Marks üçün əmək əsas epistemoloji anlayışdır. Məhz əmək fəaliyyətinin sayəsində biz dərk edən varlıq oluruq. Bu baxış klassik empiriklər tərəfindən irəli sürülən statik və fərd ətrafında mərkəzləşən idrak modelinə ziddir, həmin modelə uyğun olaraq, insan əsasən, optik obrazları passiv olaraq qavrayan sadə fotokameraya bənzəyir.

Əgər əməyin və idrakın qarşılıqlı əlaqəsinin bu epistemoloji şərhə doğrudursa, onda o, əvvəla, bazisin və üstqurumun kəskin bir

Buxarinin (1888-1938) mövqeyinə nəzər sal: in Kontroversen fiber dialektischen und mechanistischen Materialismus. Hrsg. von O. Negt. Frankfurt am Main, 1969.

³²⁷ *Marksda əmək tarixdən kənar (antropoloji) fəaliyyət kimi deyil, sistemlə müəyyənləşən və xüsusi ictimai formasiyaya qoşulan bir proses kimi nəzərdən keçirilir.*

şəkildə qarşı-qarşıya qoyulmasından, və ikincisi, belə bir ayrılıma əsaslanmış iqtisadi determinizmdən imtina üçün daha bir dəlil verir. Əmək və idrak bir dialektik prosesin tərəfləridir. Elə buna görə də, bu barədə danışmaq düzgün olmazdı ki, əmək səbəbiyyət baxımından idrakı müəyyənləşdirir.

İndi marksistlərin müdafiə edə biləcəkləri iki mövqenin aşkarana bir tərzdə müxtəlif olan siyasi nəticələrini göstərmək olar. Birinci - iqtisadi determinizmin ciddi müdafiə olunması, ikinci isə - bazisə müəyyən aktiv təsir qabiliyyətinin üstquruma şamil edilməsidir. Birinci mövqə siyasi passivliyə aparır. "Biz şəraitin yetişəcəyinə qədər gözləməliyik". İkinci mövqə siyasi aktivliyi nəzərdə tutur.

Bundan başqa, əgər düşünsək ki, üstqurum mahiyyət etibarı ilə, bazis, iqtisadi şərait tərəfindən müəyyənləşir, onda əleyhdarlarla diskussiyalara girmək faydasızdır. Axı onların nöqteyi-nəzəri onların maddi vəziyyəti ilə müəyyənleşmişdir ki, bunu da arqumentlər dəyişdirmək iqtidarında deyil. Yalnız maddi vəziyyətin dəyişməsi nöqteyi-nəzərin dəyişməsinə gətirib çıxara bilər. Beləliklə, kompaniya sahibi ilə mübahisə etməyin, amma onu müsadirə edin və onu real fiziki əməklə məşğul olmağa məcbur edin. Yalnız bundan sonra onunla danışmaq olar!

Bu, həmçinin, o deməkdir ki, siyasi razılaşmalara etibar etmək olmaz. Hər bir şeyi razılaşmalar deyil, iqtisadi qüvvə həll edir.

Bu, həm də o deməkdir ki, parlamentə ciddi olaraq münasibət göstərmək olmaz. Hakimiyyət "parlamentdən kənardadır", belə ki, o, iqtisadi gücə əsaslanır. Parlament - yalnız hakim iqtisadi münasibətlərin və şəraitin siyasi ifadəsidir.

Beləliklə, nə diskussiyalar, nə insanların subyektiv fikirləri, nə də parlament sistemi əhəmiyyətə malik deyildir. Bütün bu amillər əsasən, bazisin passiv inikasıdır. (Con Stüart Millin bu nöqteyi-nəzərin əleyhinə yönələn baxışlarına nəzər salın (Azadlıq haqqında). Biz ideyaların azad mübadiləsi yolu ilə daha həqiqi fikirlərə necə nail ola bilərik).

Başqa sözlə, radikal iqtisadi determinizm seçiminin xoş olmayan bəzi siyasi nəticələri göz qarşısındadır. Buna görə də, demək olar ki, zəkavi balansın axtarışı problemi yaranır. Baxmayaraq ki, radikal iqtisadi determinizm problematiktir, amma hər halda, aydındır ki, iqtisadi-maddi şəraitin bizim idrakın formalarına təsiri barədə təsəvvür həqiqətin müəyyən payını özündə ehtiva edir. (Amma bu zəkavi balansın nədən ibarət olması barədə suala cavab çətinidir və diskussion xarakterlidir).

İzafi dəyər və istismar

Marksın klassik liberalist iqtisadçıların (Smit, Rikardo) əleyhinə olan əsas arqumentlərin biri ondan ibarət idi ki, onlar abstrakt olaraq, atomistik olaraq düşünülür. Onlar əsasən, tarixdən kənar fərdin və tarixdən kənar qanunların anlayışlarıyla əməliyyat aparırlar. Bu iqtisadçılar iqtisadiyyatın cəmiyyətdə və tarixdə necə fəaliyyət göstərdiklərini qeyri-düzgün bir tərzdə başa düşürlər.

Bu arqumenti azad manerada belə təsəvvür etmək olar: Biz tələb və təklifə əsaslanan qiyməti müəyyənləşdirə bilərik, özü də, tələb, öz növbəsində, tələbatla müəyyənləşir. Bu halda, tələbat xüsusiyyət deməkdir. Lakin biz əmtəəyə, məsələn, ərzağa çox güclü ehtiyac hiss edə bilərik, bizim kasıblığımız ucbatından onu almaq imkanına malik olmayaraq (müasir dünyada həddindən artıq yayılmış situasiya). Bu halda, bizim tələbat tələb olaraq çıxış etmir.

Tələbatlar və xüsusən, alıcılıq qabiliyyəti tarixdən kənar deyildir. Biz o məsələ üzərində düşünməliyik ki, onlar necə və kimin tərəfindən formalaşır. Bunu nəzərdən qaçıрмаq vulqar iqtisadi nəzəriyyə ilə məşğul olmaq demək olardı. Marksist ədəbiyyatda ümumi məqam (baxın: Kapitalın ikinci nəşrinə Engelsin Ön sözü) vulqar iqtisadi nəzəriyyələrlə klassik iqtisadi elmin və ya siyasi iqtisadın böyük nəzəriyyəçilərinin fərqləndirilməsidir. Marks heç bir zaman gizlətməmişdir ki, Smitdən və Rikardodan çox şey öyrənmişdir. Marksist ədəbiyyatda həmçinin, klassik ingilis siyasi iqtisadından marksizmin üç mənbəyindən biri kimi danışmaq qəbul olunmuşdur. Onlar aşağıdakıları özündə ehtiva edirlər: 1) dialektika, inkar, bütövlük və i.a. anlayışlarla alman idealist fəlsəfəsi (Hegel); 2) burjuaziya, fəhlə sinfi, inqilab və i.a. anlayışlarla fransız sosializmi (Sen-Simon, Furye və başqaları) və 3) mübadilə dəyəri, istehlak dəyəri, kapital, istehsal, bölgü və i.a. anlayışlarla ingilis siyasi iqtisadi (Smit, Rikardo)³²⁸.

Marksın klassik siyasi iqtisada tövhəsi onda nədən ibarətdir? Marksın özü güman etmişdir ki, onun ən mühüm tövhələrindən biri əmək və iş qüvvəsi arasındakı fərqi göstərməsidir. İş qüvvəsi - dəyərə malik olan əmtəədir, yəni iş qüvvəsinin yenidən istehsalı üçün zəruri olan istehlak predmetlərin dəyərinə malik olan əmtəədir. İş qüvvəsinin istifadə olunması dəyərini yaradan əməkdir. Sonradan biz

³²⁸ *Əlbəttə ki, marksist təlimdə bu anlayışlar yeni şərh kəsb etmişlər. (Marksın və marksizmin əsas anlayışların qərb sosial fəlsəfənin nümayəndələri tərəfindən şərhinə nəzər salın: A Dictionary of Marxist Thought. Ed. By T. Bottomore. - Oxford, 1983 - B. K.)*

görəcəyik ki, bu ideyalar sosial və siyasi şəraiti necə ifadə edir və eyni zamanda, Marks tərəfindən kapitalizmin tənqidinə necə xidmət edir.

Bir tərəfdən, əmtəə onun ödədiyi tələbat olaraq, istehlak dəyəri kimi, və başqa tərəfdən isə mübadilə dəyəri kimi çıxış edir. Məhz mübadilə dəyəri bazarın köməyi ilə müəyyənləşir. Kapitalizmdə prinsipə, hər bir şey əmtəədir, o cümlədən də, iş qüvvəsi. Hər şeyi əhatə edən əmtəə bazarının daxilində biz yalnız şeyləri şeylərə deyil, həm də iş qüvvəsini əmək haqqına dəyişirik. Bəzən fəhlə iş qüvvəsindən başqa heç nəyə malik deyildir və onu almağı arzu edənə, yəni iş yerlərinə və istehsal vasitələrinə sahib olana satır. İşçi qüvvənin qiyməti fəhlinin əmək haqqıdır. O zaman ki, biz şeyləri şeylərə, məsələn bir kisə duzu iki keçə dərisinə dəyişirik, onda dəyər artır³²⁹. Ya hər biri verdiyi qədər alır, ya da biri başqasının hesabına daha çox alır, amma bütövlükdə dəyər artmır. Bəs belə bir halda dəyərin artımını necə izah etmək olar? Bir qrup mütəfəkkirlər əmək bölgüsünü və ya ixtisaslaşmanı, digərləri isə yeni torpaq sahələrindən və resurslardan istifadə olunmasını göstərirlər. Marks üçün çıxış nöqtəsi ondadır ki, dəyərin yaradılması əmək prosesində baş verir. Başqa sözlə, bazar iqtisadiyyatında iş qüvvəsi əmtəəsi unikalıdır. Bu əmtəənin istehlak olunması zamanı bütövlükdə sistemdə dəyərin artımı baş verir.

Fəhlələr tərəfindən yaradılmış dəyərlərlə sonra nə baş verir? İstehsal xərcləri ödənildikdən və fəhlə öz iş qüvvəsini yenidən istehsal etmək, o cümlədən də, ailənin saxlanması üçün zəruri olan əmək haqqını aldıqdan sonra müəyyən izafi dəyər qalır ki, bu da, onun əməyin ödənilməmiş hissəsinin ifadəsidir. Bu izafi dəyər iş qüvvəsini alan tərəfdən gəlir formasında mənimsənilir. Belə ki, izafi dəyər ödənilməmiş əmək olaraq o kəsə keçir ki, o, onu şəxsən, yaratmamışdır, deməli, Marksa uyğun olaraq, fəhlələr onların həyat səviyyəsindən asılı olmayaraq, həmişə kapitalistlər tərəfindən istismar olunurlar. Kapitalizm sistemi izafi dəyərin mənimsənilməsinə əsaslanmışdır. İstismar - mütləq və ya nisbi yoxsullaşmadan başqa bir şey deyildir.

³²⁹ *Amma ticarətin (onun məqsədi tələbatların ödənilməsidir) bütün mahiyyəti ondadır ki, şeylər müxtəlif istehlak dəyərlərinə malikdir və ticarətdə iştirak edən kəs ticarətdə iştirak etməyən kəsə nisbətən öz tələbatlarının daha çox ödənilməsinə nail olur. Məsələn, hər iki iştirakçı yalnız duza və ya ətə malik olmaqdan daha çox müəyyən miqdarda duza və ya ətə sahib olmağa daha çox maraqlıdırlar. Deməli, həm yalnız duza malik olan üçün, həm də ətə malik olan üçün məqsəd odur ki, onlar onlardan hər birinin malik olduğunun bir hissəsini bir-birinə qarşılıqlı olaraq satırlar.*

Bazarda iş qüvvəsini əldə edənlər bir-biri ilə rəqabət aparırlar. Müflis olma təhlükəsi onları iş qüvvəsinin digər alıcıları ilə müqayisədə öz rəqabət qabiliyyətini artırmaq üçün həddindən artıq istehlakdan və texnologiya kimi sferalara kapital qoymaqdan yayınmağa məcbur edir. Deməli, rəqabət sayəsində izafi dəyərin bir hissəsi "reinvestisiya" olunur (bir daha kapitala qoyulur) və beləliklə, kapitalist sisteminin ekspansiyası üçün əsası təmin edir.

Beləliklə, biz indi görürük ki, izafi dəyər kapitalist cəmiyyətinin Marks nəzəriyyəsinin əsas anlayışına necə çevrilmişdir və bu anlayış eyni zamanda, bu cəmiyyətdə baş verən obyektiv istismarı necə göstərir. İş qüvvəsi əmtəədir. İstehsal vasitələrinə sahib olan kəs bu əmtəəni əldə edir. Əmək prosesində bu əmtəə iş qüvvəsinin alıcısı tərəfindən gəlir formasında mənimsənilən izafi dəyər yaradır. Gəlir fəhlənin istismarının nəticəsidir. Rəqabət ucubandan gəlirin bir hissəsi kapitala qoyulmalıdır. Bütövlükdə bu proses özünü dəstəkləyir: iş qüvvəsinin yeni alqıları, artmış izafi dəyər, yeni kapital qoyuluşu və i.ə. Pul artır! Başqa cür deyilsə, o, kapitaldır. Genişlənən iqtisadi sistem yaranır ki, bu da, xüsusi sahibkar səviyyəsində "gəlirin rəşional mülahizələrini rəhbər tutur", amma bütün iqtisadiyyat səviyyəsində siyasi olaraq idarə olunmur. Bu sistem kapitalizm – özünü məhv edəndir. O, onun daxilində həll oluna bilməyən böhranlara aparıb çıxarır. Yeganə çıxış başqa sistemə daxil olmaqdır³³⁰.

Marksın iş qüvvəsi, dəyər, izafi dəyər və i.ə. anlayışları öz ardınca kapitalist iqtisadiyyatın hər şeyi əhatə edən və özündə obyektiv ziddiyyətləri daşıyan ictimai praktika kimi anlamını gətirir. Marks bundan çıxış edərək, anlayışları öz müasiri olan iqtisadçılara nisbətən daha adekvat bir şəkildə ifadə etməyə səy edir. (Amma belə bir sual yaranır: Marksın anlayışları məsələn, mikro səviyyədə tələb və təklif anlayışları kimi istifadəyə son dərəcə yararlıdırlarmı?) Cəmiyyət nə qədər ixtisaslaşdırılmış olursa (bu, xüsusən, təhsil və texnologiyaya ictimai və xüsusi investisiyalar sayəsində çoxsaylı ictimai və qarışıq sektorların meydana çıxmasında və muzzdlu qulluqçuların məhsuldarlığının artmasında ifadə olunur), konkret situasiyalarda istehsal olunan faktiki izafi dəyəri müəyyənləşdirmək daha da çətinləşir. Məsələn, biz məhsuldar və qeyri-məhsuldar adlanan əmək arasındakı, yəni kapitalist üçün gəlir yaradan və yaratmayan əmək arasındakı fərqdə problemlərlə qarşılaşırıq. Sonuncu, məsələn,

³³⁰ *Marksın dəyər nəzəriyyəsinin tənqidi analizi, bax, məsələn, W. Becker. Kritik der Marxschen Wertlehre. - Hambuig, 1972.*

cəmiyyət tərəfindən alimlərin və müəllimlərin və həmçinin, evdar qadınların əməyinin ödənilməsi zamanı yer alır.

Məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri

Marks bazisin üç aspektini fərqləndirir: məhsuldar qüvvələr, istehsal münasibətləri və təbii şərait.

Qısaca olaraq deysə, məhsuldar qüvvələr – iş qüvvəsidir (biliklərə və bacarıqlara malik olan işçi) və özünü insanın və təbiətin qarşılıqlı inkişafında göstərən istehsal vasitələridir (texnologiya və əmək alətləri).

İstehsal münasibətləri – təşkilati formalardır, ilk növbədə, istehsal vasitələri üzərində mülkiyyət münasibətləridir.³³¹

Təbii şərait – təbii olaraq verilən təbii resurslardır.

Biz artıq demişdik ki, Marks bazisi, iqtisadiyyatı tarixin həlledici hərəkətverici qüvvəsi kimi nəzərdən keçirmişdir. Bu fikri daha dəqiq ifadə edək: Həqiqi hərəkətverici qüvvə məhsuldar qüvvələrdir. Amma insanın və təbiətin məhsuldar qüvvələrlə vasitələndirilən qarşılıqlı təsiri müəyyən təşkilati formanın (mülkiyyət formasının) daxilində baş verir.

Müəyyən momentə qədər məhsuldar qüvvələr azad bir şəkildə, və ya ən azı, mövcud istehsal münasibətlərin çərçivələri daxilində onların müqaviməti olmadan inkişaf edirlər. Amma istehsal münasibətləri tez və ya gec məhsuldar qüvvələrin sonrakı artımını tormozlamağa başlayır. Nəticədə onlar arasında gərginlik yaranır: üstünlük təşkil edən mülkiyyət münasibətləri məhsuldar qüvvələrin sonrakı inkişafına mane olur. Məhsuldar qüvvələrdə yaranan dəyişikliklər yeni və onlara daha çox cavab verən istehsal münasibətlərini təkidlə tələb edir və inqilab baş verir. Yeni istehsal münasibətlərinin qararlaşmasından sonra məhsuldar qüvvələr o vaxta

³³¹ *İstehsal münasibətləri (mülkiyyət münasibətləri) bütövlükdə maddi xarakterli deyildir. Mülkiyyət münasibətləri qismən hüquqi münasibətlərdir. Əgər insanlar qeyri-aşkar bir şəkildə olmuş belə olsa da, mülkiyyət anlayışına malik deyildirlərsə, onda mülkiyyət fenomeni çətin ki, mümkündür. Belə ki, əgər insanlar nəzakət anlayışına malik deyildirlərsə, onda şlyapanı bir az yuxarı qaldırmaq öz tanışını salamlamaq mənasını vermir. Dəqiqliklə belədir ki, kiminsə velosipedini götürmək onu oğurlamaq demək deyildir, əgər insanlar başqa amillərlə yanaşı, mülkiyyət anlayışına malik deyillərsə. Biz anlamı üstqurumun bir komponenti kimi bazisdən ayıra bilmərik : müəyyən anlam və müəyyən motivasiya olmadan iqtisadiyyat yoxdur. Deməli, dialektik bütöv maddi bazis və passiv üstqurum arasında sərt bölgüyə nisbətən daha fundamentaldir.*

qədər inkişaf edir ki, bu istehsal münasibətləri onları bir daha məhdudlaşdırmağa başlayır. Yeni bir inqilab baş verir.

Başqa sözlə, məhsuldar qüvvələr inkişaf edir. Onlarla hakim istehsal münasibətləri arasında konfliktlər yaranır. Gərginlik yeni və daha yaxşı istehsal münasibətlərinin yaranması yolu ilə aradan qaldırılır.

Marksın sinif anlayışı istehsal münasibətləri anlayışı ilə bağlıdır. Sinif istehsal vasitələrinə (xammal və istehsal alətləri) münasibət vasitəsi ilə müəyyənləşir. İstehsal vasitələrinə sahib olanlar bu vasitələrə sahib olmayanlarla sinfi müxalifətdədirlər.

Bu, vacib müddədir, belə ki, bir çoxları düşüncülər ki, istehsal vasitələrinə malik olmayanların yüksək istehlak səviyyəsini göstərməklə Marksın sinif anlayışını təkzib edirlər. Amma Marksın sinif anlayışı istehlaka, subyektiv təcrübəyə və ya şəxsiyyətin hüquqlarına yönəmlidir. O, hər şeydən öncə istehsal vasitələri üzərində mülkiyyətə aiddir. Marksa görə, nə qədər ki, bəziləri istehsal vasitələrinə sahibdirlər, digərləri isə sahib deyillər, o vaxta qədər siniflərin müxalifəti və sinfi konfliktlər mövcud olacaqdır.

Yuxarıda deyilənlər o deməkdir ki, istehlak məhsullarının daha yaxşı bölgüsü və həyatın daha yüksək səviyyəsi sinfi fərqləri aradan qaldırmır. (Bu məqamda marksizm sosial-demokratiyadan ayrılır.) Hətta əgər bir çox fəhlələr avtomobillərə, evlərə və televizorlara sahibdirsə də, yəni yüksək istehlak səviyyəsinə malikdirsə də, onda onlar Marksa uyğun olaraq, onsuz da kapitalistlərə müxalifətdə olacaqlar - axı fəhlələr istehsal vasitələrinə sahib deyillər.

Əlbəttə ki, müxalifətin bir çox növləri mövcuddur ki, onlar istehsal vasitələri üzərində nəzarətlə bağlı deyildir. Onlar müxalifətin necə deyirlər, "yumşaq" növləridir. Sinfi müxalifət isə o mənada dəfəldilməz deyildir ki, yalnız inqilabın köməyi ilə mülkiyyət münasibətlərinin dəyişdirilməsi vasitəsi ilə dəf oluna bilər. Belə ki, istehsal vasitələrinə malik olanlar bir qayda olaraq, belə dəyişikliklərin əleyhinə çıxış edirlər, onda inqilablar daha çox zorakı xarakter daşıyacaqdır. Amma zorakılıq inqilabın zəruri xüsusiyyəti deyildir.

Cəmiyyətin inkişafının kapitalist fazasında iki sinif mövcuddur: kapitalist istehsal vasitələrinə malik olan kapitalistlər və bu vasitələrdən məhrum olan proletarlar.

Marksa görə, kapitalizm daxili böhranlardan əzab çəkəcəkdir ³³², proletariat isə yoxsullaşacaqdır. Aşağı orta sinif kapitalın azlığın əlində təmərküzləşməsi səbəbindən proletariatin sıralarına qarışacaq. İri kompaniyalar artıq məhsul istehsal edəcəklər. Situasiya getdikcə pisləşəcəkdir və bu hal proletariatin sənaye istehsalı üzərində nəzarəti öz əlinə alacağı vaxta qədər davam edəcəkdir. Bu halda, beynəlxalq iqtisadiyyat onun siyasi nəzarəti altında olacaqdır və insanın əsl tələbatlarının ödənilməsinə xidmət edəcəkdir. Beləliklə, fəhlə sinfinin tarixi missiyası inqilabın yerinə yetirilməsi və sinifsiz cəmiyyətin qurulmasıdır.

Marksın baxışlarının tənqidi

Əvvəlki bölmələrdə biz müəyyən şərh əməl edərək, Marksın bir sıra əsas ideyalarına toxunduq. İndi də onların tənqidinin bəzi aspektləri üzərində dayanacaq.

Şübhəsizdir ki, Marks o siyasi nəzəriyyəçilərdən biridir ki, onlar həm siyasətə, həm də nəzəri debatlara ən böyük təsiri göstərmişlər. Onun ideyalarının 0qiymətləndirilməsi müxtəlif "mənafe qruplarının" nöqtəyi-nəzərindən verilə bilər. Yalnız az sayda siyasi nəzəriyyəçilər vardır ki, onlar Marks qədər təhrif olunmuş və qeyri-düzgün bir şəkildə təqdim olunmuşlar. Amma çox az sayda siyasi nəzəriyyəçilər olmuşdur ki, onlara Marks qədər ehtiram göstərilmiş olsun.

Biz əminliklə deyə bilərik ki, Marks ən azı iki münasibətdə pioner idi. Əvvəla, o, insanın xüsusi-kapitalist münasibətlərinin nəticəsi olan deqradasiyasını (özgüləşməsi/yoxsullaşması) dərk etmişdi. İkincisi, o, kapitalizmin bazis strukturlarının analizi yolu ilə bu xəstəliyin müalicəsini tapmağa çalışmışdır. Başqa bir məsələ ondan ibarətdir ki, insani deqradasiyanın və iqtisadi qanunların Marks tərəfindən həyata keçirilən analizi səhvlərdən azaddır və xüsusən də, bu gün nə dərəcədə qəbul edilə bilər.

Marksın təlimi əleyhinə olan bəzi ümumi arqumentləri qısaca olaraq nəzərdən keçirək:

Birinci arqument

Marks təsdiq edir ki, bütün sosial nəzəriyyələr ideologiyanın (sinfi mənafe tərəfindən deformasiya edilmiş şüurun) ifadəsidir. Amma belə olduğu halda, Marksın özünün

³³² Kapitalizm Marksa uyğun olaraq, gəlir normasının azalması anadangəlmə tendensiyasına malikdir (Bax, məsələn, J. Elster. *Making Sense of Marx*. - Cambridge 1985. - Pp. 155-161.)

danışdıqları da həmçinin, nəzəriyyədir, onda onun mülahizəsi onun öz nəzəriyyəsini zəmindən məhrum edir.

Marks nəzəriyyəsinin özürferent ziddiyyətliliyini fiksasiya edən bu arqument müxtəlif ifadə formalarına malikdir ki, onlar da görünür, iqtisadi determinizmə aparıb çıxarır. Amma biz artıq qeyd etmişik³³³ ki, Marksı iqtisadi determinizmin radikal variantına şamil etmək düzgün olmazdı. *İkinci arqument:*

Marksın nəzəriyyəsi empirik deyildir.

Marksın nəzəriyyəsi həm empirik, həm də fəlsəfidir. Belə bir dəlil irəli sürə bilər ki, onun empirik "hissəsi" kifayət qədər empirik deyildir. Onlar şübhəsiz ki, ciddi deyildir, əgər Marks tərəfindən deyilənlərin hamısı həqiqət kimi qəbul edilməsə.

Amma bəzən oxşar etirazlar empirik düşərgədən də irəli sürülür³³⁴. Dialektika prinsipinə, boş cəfəngiyyət dırmış və biz gələcəyi qabaqcadan söyləyə bilmərik. (gələcəyi qabaqcadan görə bilməyin qeyri-mümkünlüyü barədə Hyumun və Popperin arqumentləri ilə müqayisə edin). Bizim tərəfimizdən empirizm, transsendental fəlsəfə və dialektika barədə yuxarıda deyilənlər bu arqumenti problematik edir.

Bütün dialektikaya münasibətdə mənfi mövqə tutmadan Marksa və marksizmə etiraz etmək olar ki, onlar ümumiyyətlə, özləri tərəfindən bölüşdürülən bu və ya digər mülahizənin nə zaman fəlsəfi mənada və nə zaman isə empirik elmi mənada olduğunu izah etmirlər. Bu, vacib haldır. Əgər Marks təsdiq edirsə ki, məsələn, "kapitalizmin böhranları getdikcə daha kəskin olacaqdır" mülahizəsi əslində baş verəndən asılı olmayaraq həmişə həqiqətdir, onda aydındır ki, bu mülahizə empirik ola bilməz, belə ki, empirik mülahizələr onunla səciyyələnirlər ki, həqiqətdən baş verənin işığında falsifikasiya və ya verifikasiya oluna bilər. Amma əgər bu mülahizə fəlsəfidirsə, onda o, ən azı müəyyən dərəcədə, «lehinə» və «əleyhinə» fəlsəfi arqumentasiyada alternativ müzakirəyə davam gətirməlidir. İstənilən halda, Marksın nəzəriyyəsi məlumatlılar üçün qüsursuz həqiqət deyildir. (Bu, nöqtəyi-nəzərlərin sinfi mənsubiyyət tərəfindən müəyyənləşməsi barədə tezi daha mürəkkəbdir. Amma biz artıq demişik ki, özünün ifrat formasında bu tezis əsaslandırılmış deyildir).

Bəzi alimlər marksizmin "elmi sosializm" kimi nəzərdən keçirilməsi zamanı əsəbləşir və ya hiddətlənirlər. İngilis dilli ölkələrdə elm sözü fəlsəfə deyil, empirik təbii elmlər mənasını verir. Amma marksizmdə bu söz alman (Hegelin) söz istifadəçiliyə uyğun olaraq

³³³ . Yuxarıdakı "Tarixi materializm" bölməsinə nəzər salın.

³³⁴ Vaxın: K. Поппер. Открытое общество и его враги. Перевод под общей редакцией В. Садовского. - М., 1992.

istifadə olunur, alman söz istifadəçiliyində fəlsəfə də həmçinin, elm (Wissenschaft) kimi nəzərdən keçirilir. *Üçüncü arqument:*

Marksın bəzi proqnozları düzgün olmadı.

Bunu da nəzərdən keçirək.

Marks proqnoz vermişdi ki, kapitalizmin inkişafı sinfi fərqlərin artımına gətirib çıxaracaqdır. Kapitalistlər azlığı və getdikcə artmaqda olan və fiziki məhvolma hədlərində olan proletar əksəriyyət yaranmalıdır.

Amma indiki vaxtda ABŞ-da və şimali-Qərbi Avropada fəhlələrin əksəriyyəti şəxsi istehlakın elə səviyyəsinə malikdirlər ki, bu, Marksın yoxsullaşma nəzəriyyəsinə uyğun gəlmir. Digər tərəfdən, bu gün bir çox insanlar vardır ki, onlar pis qidalanırlar, doyana qədər yemirlər və aclıq keçirirlər. (Lenin gələcək inkişaf perspektivlərinin qiymətləndirilməsi zamanı imperialist və kolonial ölkələr arasındakı fərqlərin nəzərə alınmasını xüsusən, güclü bir təzddə təkid edirdi).

Bundan başqa, Marksın sinif anlayışı istehlakla deyil, istehsal vasitələri üzərində mülkiyyətlə bağlıdır. Buna görə də, əgər Marksın yoxsullaşma nəzəriyyəsi qismən təkzib də oluna bilərsə, onda buradan belə bir nəticə çıxmır ki, bu anlayış mənasında "proletarizasiya", hətta şəxsi istehlakın yüksək səviyyədə olduğu ölkələrdə baş vermir. Tədqiqatlar göstərir ki, iri beynəlxalq korporasiyaların fəaliyyəti nəticəsində xırda sahibkarlar çox vaxt öz işlərini bağlayırlar. Həmçinin, "qulluqçuların", yəni istehsal vasitələrinə sahib olmayan şəxslərin sayının artması baş verir³³⁵. Amma siniflərin Marks tərifli mənasında başa düşülən "fəhlə sinfi" sinifsiz, zəkavi və humanist cəmiyyətə gətirə bilən ümumdünya inqilabını yerinə yetirməyə hansı dərəcədə səy edəcəkdir (və belə bir imkana malik olacaqdır)? Bu suallar ən yaxşı halda, yumşaq deyilsə, açıq qalır. *Dördüncü arqument:*

Bəzi alimlər təsdiq edirlər ki, Marksın nəzəriyyəsi düzgün deyildir, belə ki, inqilab çox inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində deyil, inkişaf etməmiş Rusiyada baş verdi.

³³⁵ *Əgər biz Marksın sinif anlayışını istehsal vasitələri üzərində mülkiyyət münasibəti ilə məhdudlaşdıraraq onu "saxlamaq" istəyiriksə, onda aşağıdakı növbəti sual yaranır: sinfin belə bir anlayışı kifayət qədər məzmunlu olacaqmı? Axı ona uyğun olaraq, həm Detroytda avtomobil zavodundakı fəhlə, həm də Keral hind ştatındakı xidmətçi "proletardır". Amma biz bu zaman onlar arasındakı son dərəcə mühüm fərqləri nəzərdən qaçırmırıqmı, onları isə yalnız ideoloji emal kimi amillərlə izah etmək olmaz. Bu fərqlər konkret maddi strukturlarda - məsələn, istehlakın müxtəlif səviyyələrdə və resurslara münasibətdə təcəssüm olunmuşdur.*

Bu etiraza Lenin cavab verdi, o, göstərdi ki, kapitalizmi beynəlxalq sistem kimi nəzərdən keçirmək lazımdır. Dünya miqyasında kapitalizm çox yetkindir, baxmayaraq ki, bu, Rusiyaya aid deyildi. İnqilab kapitalizmin ən zəif olduğu ölkədə, yəni Rusiyada baş verdi³³⁶

İndiki vaxtda sinif anlayışı və deməli, sinfi mübarizə anlayışı problematiktir.

Sınıf anlayışının istehsal vasitələri üzərində mülkiyyət münasibəti vasitəsi ilə müəyyənləşməsi ölçüsündə müasir kapitalizmdə də bir sıra problemlər yaranır.

Belə ki, bizneslə məşğul olan şəxslər onun sahibi olmaya da bilərlər. Prinsipcə, bizneslə məşğul olanlar ümumiyyətlə, hansısa şəxsi "mülkiyyət mənafeyinə" malik olmaya da bilərlər. Onlar mülkiyyətin miras qalması səbəbindən deyil, öz ixtisasları və hazırlığı ucubatından bir muzzdlu işçi olaraq onunla məşğul ola bilərlər. Onlar nisbətən təsbit edilmiş, yəni gəlirin səviyyəsinə heç də mütləq və avtomatik olaraq uyğun gəlməyən əmək haqqı ala bilərlər. Deməli, bu bərdə danışmaq problematiktir ki, istehsal vasitələrinə formal olaraq sahib olan kapitalistlər bu vasitələrdən necə istifadə etmək bərdə qərar qəbul edirlər. Ən azı, istehsal vasitələrinə formal sahibliyi və onların faktiki istifadəsini fərqləndirmək zəruridir. Buna onu da əlavə etmək olar ki, bu gün bu funksiyaların bir çox hallarda, iki qrup arasında bölüşdürülməsinə baxmayaraq, onların hər ikisi bu zaman kapitalizmin çərçivələri daxilində fəaliyyət göstəririlər.

Müasir kapitalizm heç də xalis bazar sistemi deyildir, belə ki, onun daxilində bir çox hallarda, monopolialar və dövləti müdaxilə mövcuddur. Hətta şübhələnmək də olar ki, sahibkarlar hansı dərəcədə "müflis olma prinsipinə" uyğun olaraq fəaliyyət göstəririlər. O zaman ki, xüsusi müəssisədə müflis olma təhlükəsi yaranır, onun administrasiyası çox vaxt siyasi xadimlərə müraciət edirək izah edir ki, iş yerləri ixtisar olunma təhlükəsi altındadır. Vergi güzəştləri, subsidiyalar və i.a. şəklnədə, müxtəlif hökumət proqramları şəklnədə iqtisadi dəstəyin göstərilməsi, beləliklə, biznesin həyati qabiliyyətlərinin saxlanılması üzrə oyunun bir hissəsinə çevrilir. Həmçinin, əlavə etmək olar ki, biznesmenlər arasında şəxsi əlaqələr sistemi görünür ki, iqtisadi münasibətlərin həmçinin, vacib amildir, onlar rəqabətə və monopolizasiyaya şamil edilmir.

³³⁶ *Vaxın: Письма к Вере Засулич. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Т. 19. - С. 250-251; Т. 35. - С. 136-137. Марксын və Ф. Энгельсин əsərlərinə iqtibaslar bu nəşr üzrə verilir.*

Bu, o deməkdir ki, istehsal vasitələrinə sahib olması heç də vacib olmayan və əmək haqqısı dəyişilən gəlirdən asılı olmayan menecer "kapitalist sistemin" qaydalarına əməl etməyə heç də həmişə məcbur deyildir. Deməli, onu təsdiq etmək problematiktir ki, sahibkarlar və idarə edənlər kapitalist prinsiplərinə uyğun olaraq fəaliyyət göstərməli olduqlarına görə, birgə kapitalistlər sinfini təşkil edirlər. Bu mülahizənin hansı mənada həqiqi və ya yalan olması barədə biz bir qərara gəlməmişdən öncə, o, dəqiqləşdirilməli və konkretləşdirilməlidir.

Əgər sinfi mənsubiyyət gəlinin kimin alması əsasında müəyyənləşirsə, onda biz digər problemlərlə qarşılaşırıq.

Fəhlə izafi dəyəri istehsal edir. Kapitalist gəlir əldə edir. Amma bəs ictimai sektorda əmək haqqı alanlar və kapitalistlərə işləməyənlər, yəni bilavasitə olaraq gəlir istehsal etməyənlər necə olsun? Qeyri-məhsuldar iş qüvvəsi adlanan bu qrup "dövləti təşkilatlanmanın" meydana çıxması sayəsində öz say tərkibinə görə xeyli və əhəmiyyətli dərəcədə artmışdır. Bu qrupa müdafiə, təhsil, elm, idarəetmə, səhiyyə və i.a. sferaların bütün növlərindən olan dövlət xidmətçiləri məxsusdurlar. Onlar hansı sinfə məxsusdurlar? Axı onlar arasında əmək haqqı səviyyəsində, təhsildə, dünyagörüşdə çox böyük fərqlər mövcuddur. Bu qruplar üçün ümumi olan odur ki, onun üzvləri bu və ya digər şəkildə sistemin funksional fəaliyyətinə yardım göstərirlər. Belə də demək olar ki, onlar gəlir yaradan fəhlələr üçün istehsalın daha yaxşı effektivliyini təmin edirlər.

Sonda biz soruşa bilərik ki, bütün gəlir fəhlələrin istismarına əsaslanmışdır və ya mümkündür ki, fəvqəlgəlinin bir hissəsi təbii resurslardan amansız istifadənin, yəni onların şiddətli bir tərzdə tükənməsinin və bərpa oluna bilməyən istismarının nəticəsidir? Belə bir "fəvqəlgəlir" fəhlələrə onların əmək haqqının artımı şəklində fayda gətirə bilər (Küveyt kimi neft hasil edən bir ölkədə əmək haqqının səviyyəsinə nəzər salın). Bu situasiyada fəhlələr və qulluqçular əmək haqqı alan şəxslər kimi və kapitalistlər gəlir alan şəxslər kimi eyni vəziyyətdə olurlar.

Yuxarıda biz Marksın təlimi ilə bağlı olan bəzi problemləri göstərdik. Problemin əsl izahı onun elmi tədqiqini nəzərdə tutur. Biz oxucuya yalnız onu xatırladaq ki, sinif və sinfi mübarizə tipli anlayışlar aydın və özlüyündə aşkar olan anlayışlar deyildir. Bu, o demək deyildir ki, "siniflər" və "sinfi mübarizə" mövcud deyildir, bu, həm o deməkdir ki, bu sözlərin altında nəyin nəzərdə tutulduğunu izah

etmək zəruridir, bu, həm də o deməkdir ki, hər bir ayrıca halda, bu əsas anlayışların məhsuldarlığı necə qiymətləndirilməlidir³³⁷.

Marks təbii amillərin əhəmiyyətini diqqətdən qaçırır.

Marks üçün birinci dərəcəli rolu məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri arasındakı qarşılıqlı əlaqə oynayır. O, görünür ki, təbii amillərə xüsusi əhəmiyyət vermir. Onlara xammal, iqlim, hava, su və i.a. aiddir. Onlar iqtisadiyyat üçün əlbəttə ki, zəruridirlər. Amma Marks bu amilləri əsasən, daimi, dəyişməz və deməli, insan tərəfindən zərəmə məruz qalmayan olaraq nəzərdən keçirmişdir. Marksın zamanında belə bir təsəvvür kifayət qədər bağlı olan idi və buna görə də, Marksın proqnozlarında bu sahədə mühüm dəyişiklikləri göstərə bilən heç nə yox idi. Marks belə bir proqnoz verirdi ki, biz deyə bilərik ki, kapitalizm başqa amillərlə yanaşı, həm də həddindən artıq istehsal ucbatından "partlayacaqdır". Kapitalizmin böhranı inqilaba gətirib çıxaracaqdır, ona görə ki, kapitalizm həddindən artıq istehsalın qarşısını almaq üçün həddindən artıq irrasionaldır. Burada Marksın mövqeyi özünü doğrultmadı. Kapitalizm bu günə kimi bir çox ölkələrdə istehlak cəmiyyətinin yaradılması yolu ilə belə bir böhrandan yaxa qurtara bilmişdir³³⁸.

Eyni zamanda, məlum olmuşdur ki, keçmiş şərq-Avropa sosialist ölkələri ekoloji problemləri zəkavi və effektiv yolla həll etmək qabiliyyətində olmamışlar. Kədarli nümunə Polşada və keçmiş Çexoslovakiyada ətraf mühitin çirklənməsidir. Beləliklə, ekoloji böhran kapitalizmin daxili problemi deyildir. Keçmiş sosialist dövlətlərində sərt idarəetmə sistemləri aydın bir tərzdə göstərdi ki, "təbii şərait" marksizm üçün, hətta onun dogma torpağında belə çətinlikləri doğurmuşdur.

³³⁷ *Sınıf anlayışı və onun siyasi faktlara münasibəti barədə daha ətraflı olaraq baxın: N. Poufantzps. Political Power and Social Classes. London, 1978. Baxın: Hətçinin, К.Маркс. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. – К.Маркс вя Ф. Енэлс. Т. 8. С. -115-217.*

³³⁸ *Bizim şahidi olduğumuz böhran Marks tərəfindən qabaqcadan söylənilən böhrana nisbətən daha ciddidir. Məsələ ondadır ki, ətraf mühitin və təbii resursların dağıdılması həyatın, o cümlədən də, gələcək nəsillər üçün saxlanılmalı olan həyatın əsaslarını sarsıdır. Müxtəlif iqtisadi, siyasi və etnik konfliktlərin əksinə olaraq, insan nəslinin saxlanılmasına yönələn uzunmüddətli ümumi maraq adamları birləşdirir. Amma heç bir qarantiya yoxdur ki, gələcək varlıqla tamamlanmayacaqdır.*

Engels – ailə marksist nöqteyi-nəzərdən

Fridrix Engels Marksla 1840-cı illərin başlanğıcında tanış olmuşdur. Onların hər ikisi alman idilər, amma öz həyatlarının böyük hissəsini İngiltərədə yaşamışdılar. Engels Marksla birgə “*Alman ideologiyası*” və “*Kommunist manifesti*” kimi mühüm əsərlər yazmışdır. Marksın ölümündən (1883) sonra o, “*Kapital*”ın (Das Kapital) ikinci və üçüncü cildlərini nəşr etdirmişdir. Engelsin özü də həmçinin, bir neçə mühüm əsər yazmışdır, o cümlədən, təbiətin fəlsəfəsi və ailə problemləri üzrə. O, marksizmin klassiki hesab edilir.

Engels özünün təbiət fəlsəfəsində göstərməyə çalışmışdır ki, Marksın təlimində olduğu kimi yalnız cəmiyyət və tarix deyil, təbiət də dialektik xarakterlidir. Onun təbiətin dialektikası haqqında təlimi mübahisəlidir, belə ki, bir çox alimlər təbii proseslərin dialektik xarakter barədə ideyanı spekulativ və qeyri-elmi ideya olaraq nəzərdən keçirirlər. Əsas etirazlar ondadır ki, təbiətin dialektikası barədə təlim cəmiyyət və təbiət (subyekt və obyekt) arasındakı fərqi silir və müasir eksperimental təbiətşünaslıqla uyuşmur. Amma Hegelin idealizmi nöqteyi-nəzərindən subyekt və obyekt arasındakı kəskin fərqi "aradan qaldıran" bu təlim fəlsəfi olaraq mənalandırılıla bilər.

“*Ailənin, xüsusi mülkiyyətin və dövlətin mənşəyi*” (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884) əsərində Engels müasir etnoqrafik ədəbiyyatdan, xüsusən, Lüis Morqanın (Lewis H. Morgan, 1818-1881) əsərlərindən istifadə edərək göstərməyə çalışmışdır ki, ailə və xüsusən də, qadınların vəziyyəti tarixi inkişafa məruz qalmışdır ki, bunu da öz növbəsində, istehsal üsullarının və mülkiyyət formalarının inkişafı müəyyənləşdirmişdir. Onun nöqteyi-nəzəri o mənada marksist nöqteyi-nəzərdir ki, o, ailənin inkişafını iqtisadiyyatın ibtidai cəmiyyətdən XIX əsrin son rubündə mövcud cəmiyyətə kimi inkişafı işığında təsvir edir. Ticarətin və pul dövriyyəsinin artımı ilə yanaşı ekstensiv natural təsərrüfata əsaslanmış qəbilə cəmiyyətindən industrial sinfi cəmiyyətə doğru sosial dönüş baş verir. Bu, yalnız dövlətin sinfi xarakterini və iqtisadi istismarın növünü dəyişdirmir, həm də ailə daxilindəki və müxtəlif nəsilər arasındakı münasibətləri dəyişdirir. Engelsin məqsədi onu sübut etmək idi ki, tarixi inkişaf "patriarxal ailəyə" və qadın cinsinin "ümumdünya-tarixi məğlubiyyətinə" aparıb çıxarır³³⁹, o mənada ki, qadınların

³³⁹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. - К. Маркс и Ф. Энгельс. Т. 21. - С. 23-178.

sıxışdırılması və istismarı güclənir. Onun zamanında orta sinfə aid olan monoqam ailədə ər pul qazanırdı, arvad isə ev təsərrüfatı ilə məşğul idi və ya ailənin sosial vəziyyətindən asılı olaraq ən azı evdə qalırdı. Bununla bağlı Engels vurğulayır ki, qadınlar iqtisadi olaraq, kişilərdən asılı olmağa başladılar və deməli, asılı insanlara çevrildilər. Keçmişdən kontrast olaraq, o, "ana hüququna" əsaslanmış daha erkən cəmiyyəti təsvir edir³⁴⁰. Gələcəkdən kontrast olaraq isə, o, kommunist cəmiyyətini təsvir edir ki, burada qadınlar kişilərdən nikah institutu vasitəsi ilə artıq maddi olaraq asılı olmayacaqlar. Uşaqların tərbiyəsi üçün iqtisadi məsuliyyəti ailə deyil, dövlət daşıyacaqdır. Nikah düşüldüyündə və nikahdan kənar doğulan uşaqlar arasındakı fərq itəcəkdir. Beləliklə, Engelsə görə, qadınlar azad olacaqlar, qadınlar və kişilər arasındakı münasibətlər isə həqiqi məhəbbətə əsaslanacaqdır.

Beləliklə, Engels qadın və kişi rolları arasındakı fərqlərin və qadınların sıxıntılara məruz qalmasının iqtisadi əsası haqqında debatlarla öz yardımını göstərmişdir. O, həmçinin, belə bir ideyanı dəstəkləmişdir ki, sosial təminatın hökumət proqramları son nəticədə ərin gəlirlərinə əsaslanmış ənənəvi nikah institutunu əvəz edəcəkdir (və sonda məhv edəcəkdir).

Qısa bir nəticə çıxaraq: Hüquqa istinad edən nəzəriyyəçilər (Con Styuart Mill, Harriet Teylor və başqaları) diqqətlərini əhəmiyyətli dərəcədə hüquqi bərabərlik üzərində cəmləşdirirdilər (ümumi seçki hüququ və i. a.), ekzistensialist mütəfəkkirlər isə (Simona de Bovuar, Simone de Beauvoir, 1908-1986 və başqaları) kişilərin və qadınların sosial identikliyinə tanınması uğrunda mübarizəyə diqqət yetirirdilər. Marksist nəzəriyyəçilər eyni zamanda, istismarın və diskriminasiyanın sinfi (sosial və iqtisadi) şəraitini vurğulayırdılar.

Şərin kökünü istehsal üsullarının tarixi inkişafında axtaran marksist perspektiv belə bir ideyaya aparıb çıxarır ki, qadınların vəziyyətinin dəyişdirilməsinə yalnız iqtisadi və sosial şəraitin dəyişdirilməsi ilə nail olmaq olar³⁴¹. Nə qanunların və normaların dəyişdirilməsinə yönələn siyasi əməllər, nə də "tanınma uğrunda

³⁴⁰ Engels burada ona müasir olan etnoqrafik tədqiqatlardan (Morqan) çıxış edir. "Ailə hüququ" ifadəsi 1861-ci ildə ailənin tarixi üzrə *Das Mutterrecht* kitabını nəşr edərkən, hüquq və din tarixi üzrə mütəxəssis İsveçrə tarixçisi İohann Yakob Baxofenə (*Johann Jakob Bachofen, 1815-1887*) məxsusdur.

³⁴¹ Qadın məsələsinə və qadın hərəkətinə dair Leninin nöqtəyi-nəzərləri ilə bağlı. Вахтин: *Справочный том к Полному собранию сочинений В. И. Ленина. Часть 1.* - М., 1974. - С. 153.

mübarizə" (Hegel mənasında) və sosial rolların dəyişdirilməsi arzu olunan nəticəni verməyəcəkdir.

İYİRMİ İKİNCİ FƏSİL
K-keqoru hər yanda düzəlt
KYERKEQOR –
MÖVCUD OLMA VƏ İRONİYA

Həyatı. Seren Kyerkeqor və ya Kirkeqor və ya Kirkeqard (Seren Kierkegaard, 1813-1855) Kopenhagendə, Napoleon müharibələrindən sonrakı depressiya zamanında anadan olmuşdur. Onun atası Qərbi Yutlandiyanın yoxsul rayonundan idi. Buna baxmayaraq, o, iqtisadi böhran şəraitində öz işlərini heç də pis aparmayaq, kifayət qədər zəngin paytaxt sahibkari oldu. Seren heç bir zaman maliyyə çətinlikləri hiss etməmişdi - özünün bütün qısa həyatını o, atasından qalma mirasın hesabına yaşamışdı. Lakin onun uşaqlıq illəri mənəvi böhranlarla müşahidə olunurdu. Atası hökmlü və melanxolik idi. Ailəni ölüm və bədbəxt hadisələr izləyirdi. Gönclik yaşında Seren mənəvi əzab keçirmişdi və həssas şəxsiyyət kimi böyümüşdü.

Zahirən o, kifayət qədər sadə həyat sürmüşdü. Onun məşğuliyyətləri teologiyayı və fəlsəfəni əhatə edirdi. Teologiya üzrə o, 1840-cı ildə diplom almışdı, fəlsəfə üzrə isə bir il sonra ironiya anlayışı haqqında əsəri müdafiə edərək maqistr dərəcəsinə almışdır. Bu halda, onun diqqəti daimi olaraq Sokratda idi (Ot Begrebet Ironi). O, gözəl, bir qədər ironik, bir qədər polemik izah üslubuna malik idi. Kierkeqor atmosferi Hegel fəlsəfənin spekulativ ruhuna sarınmış Berlinə iki dəfə səfər etmişdi.

Onun həyatının dramatik hadisələri üçün məsul onun özü idi. Bu, o cümlədən, onun öz nişanlısı Regina Olsen (Regine Olsen, 1823-1905) ilə münasibətlərinə də aid idi. Lakin demək olar ki, elə nişanlanmadan sonra o, onunla birgə həyatın qeyri-mümkünlüyü barədə nəticəyə gəlmişdi. Nişanı ləğv etməkdən ötrü o, özünü öz nişanlısına olan münasibətdə bağışlanılmaz bir tərzdə aparmışdı. Bunun ardınca gələn qalmaqal Kierkeqora güclü təsir göstərmişdi. Nümayiş olunan kəskinlik onun 1854-cü ildə çap olunmuş polemik əsərləri, xüsusən də, yepiskop Münsterin (Mynster, 1854-ci ildə vəfat etmişdir) ölümü ilə əlaqədar qeydləri üçün də səciyyəvidir. Münster onun atasının mənəvi ustadı idi, amma Kierkeqor xristianlığın Danimarkada onun fikrinə görə, necə korlanmasına reaksiya verməyi özünə borc hesab edirdi. Kierkeqor bu konflikt zamanı vəfat etdi.

Əsərləri. Kierkeqor əsərlərinə özünün ironiyanı və polemiklikliyi ilə ədəbi forma verən əməksevər müəllif idi. O, çox vaxt təxəllüslərə müraciət edərdi. Onun ən məşhur əsərləri arasında aşağıdakıları xatırlayaq: “Ya – ya da” (Enten-Eller), “Qorxu və

titrəmə” (*Frygt og Bæven*), “Anlayışçılıq-ha” (*Begrebet Angst*), “Fəlsəfi qırıntılar” (*Philosophiske Smuler*), “Tamamlayıcı qeyri-elmi sözərdi” (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*). Bütün bunlar 1843-1846-cı illərdə yazılmışdı. Bunların ardınca isə “Ölümə aparən xəstəlik” (*Sygdommen til Deden*, 1849) və “Nöqtəyi-nəzər” (*Ojeblikket*, 1855) gəlirdi. Onun əsərlərin toplusu 20 cilddən ibarətdir. Kierkeqorun Gündəlikləri isə onun ölümündən dördə bir əsr sonra işıq üzü gördü.

Bilavasitə və ekzistensial kommunikasiya

Kierkeqor həm bir şəxsiyyət kimi, həm də bir müəllif kimi ziddiyyətlərlə dolu idi.

Hər şeydən öncə, biz günah və əzab hissləri ətrafında mərkəzləmiş refleksiv yönümlü təfəkkürlə və utancaqlıqla individual azadlığa və avtonomiyaya tələbat arasında ziddiyyətləri nəzərdə tuturuq. Hər iki mövqeni Kierkeqor öz tərbiyəsindən və ətrafından əxz etmişdir. Onlar həm protestant pietizm tərəfindən, həm də doğrulmaqda olan burjuazianın inadkarlığı və onun öz hüquqlarını müdafiə etmək qabiliyyəti tərəfindən törənmişdir.

Bu ziddiyyətlər Kierkeqorun Hegelə və Romantizmə münasibətinə də təsir göstərir. Ona xas olan müəyyən romantik cizgilər onun haqqında bohemanın estetik edən nümayəndəsi kimi təsəvvürdə əks olunmuşdur. Amma onda gündəlik və konkret hadisələrin pozitiv aspektinin onun tərəfindən vurğulanması ilə bağlı olan antiromantik xüsusiyyətlər də vardı. Bəzən o, alman idealistlərinin terminologiyasını yada salan sözlərdən və ifadələrdən də istifadə edir (“subyektiv olan” və “obyektiv olan”, “fərdi” və “universal” və i.a.). Lakin o, öz tənqidi ironiyasını Hegelin və spekulativ fəlsəfənin əleyhinə istiqamətləndirir.

Pietizm və avtonomiya, idealizm və romantizm arasında bir-biri ilə çuğlaşan ziddiyyətlər Kierkeqoru yeni orijinal ekzistensial perspektivin işlənilməsinə doğru aparır³⁴². O, bizim insani mövcudluğumuzun açılıb göstərilməsinin və analizinin ehtirashlı tərəfdarı kimi çıxış edir. (müasir fəlsəfədə Kierkeqor ekzistensializmin banisi kimi nəzərdən keçirilir, baxın: fəsil 29). Amma insani mövcud olma nədir və ona aid olan nəyi Kierkeqor vacib hesab edir?

³⁴² *Kierkeqorun fəlsəfəsinə giriş olaraq, biz bu kitabı tövsiyə edirik: J. Shnks. Kierkegaards Univers. En ny guidetil geniet. Kubenhavn, 1983. Bizim təsvir bu kitabı uyğundur. (müqayisə edin, xüsusən, r. 15).*

Əlbəttə ki, bu suallara cavab vermək o qədər də sadə deyildir. Əvvəla, Kierkeqor çox vaxt Cones Klimakus (John/Johannes Climacus - VI əsrdə yaşamış mistikin adı, o, ruhun səmaya doğru yüksəlişində otuz pilləni təsvir etmişdir; yunanca, climax - pilləkən) və Konstantin Konstansi (arzu olunan və əl çatan daimiliyin obrazı) kimi təxəllüslərdən istifadə etmişdir. Bu, o deməkdir ki, Kierkeqor özü tərəfindən yazılanların arxasında durmur?

İkincisi, onun əsərləri ironik və ədəbi üslubla yazılmışdır. O, ənənəvi fəlsəfi prozaya nadir hallarda müraciət edir, o ənənəvi fəlsəfi prozaya ki, onun xüsusiyyəti bu və ya digər mülahizələri müzakirə üçün təqdim etməkdir. Deməli, Kierkeqorun həqiqətən də, nə demək istəyinə əmin olmaq çətinidir, hətta əgər o, təxəllüs altında yazılan əsərin sadəcə olaraq "naşiri" deyil, "qanuni" müəllifi hesab edilsə belə.

Üçüncüsü, kifayət qədər aydın deyildir ki, Kierkeqor bu və digər mövqeləri dəstəkləyirdimi və ya onlar onun yaradıcı həyatı boyu dəyişmişlər. O, yepiskop Münsterə və Danimarka din xadimlərinə sonrakı polemik hücumlar zamanı olduğuna nisbətən öz ilk əsərlərində konkret həyatı problemlərə daha pozitiv münasibət göstərmişdirmi? Kierkeqorun yaradıcılığının tədqiqatçıları üçün açıq qalan sualların bəziləri bunlardır³⁴³:

Buna görə də, Kierkeqorun fəlsəfəsinin bir çox müxtəlif şərhlərinin mövcudluğu təəccüblü deyildir. Hətta onun sözün adı mənasında fəlsəfə ilə məşğul olub-olmaması haqqında da məsələ qoyulur.

Bir çox şərhlərin verilə bilinməsinin mümkünlüyü Kierkeqorun planlarına müəyyən mənada daxil idi, məsələn, onun aşağıdakı sözlərinə nəzər salaq: "Təxəllüs altında yazılmış bu kitablarda mənim bircə sözüm də yoxdur. Mənim onlar barədə heç bir mövqeyim, heç bir fikrim yoxdur, yalnız şahid mövqeyindən, şahid fikrindən başqa. Mənim onların mənası barədə oxucu biliyindən başqa bir biliyim yoxdur. Mənim onlara heç bir aidiyyatım yoxdur"³⁴⁴.

³⁴³ J. Skks. *Kierkegaards Univers. En ny guide til geniet. Kebenhavn, 1983. - C. 121-122, burada Kierkeqorun özünün əsas hipotezlərini dəyişib-dəyişməməsi barədə şübhə ifadə olunur.*

³⁴⁴ *Sitat bu kitab üzərində: Kierkegaard. Ed. A. Naess. - Oslo, 1966. - P. 11. Qeyd edək ki, Kierkeqora görə, kommunikasiyanın üç növünü bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Bilavasitə kommunikasiya (və ya nəyisə dərk etmə) onun (və ya onun dərk) üzərində heç bir refleksiya olmadan həyata keçirilir və birinci növə aiddir. Refleksiv kommunikasiya (idrak) onunla səciyyəlidir ki, kommunikasiya/idrak aktında biz onun üzərində refleksiya edirik (onu dərk edirik). O, ikinci növə aiddir. İkiqat refleksiv kommunikasiya bizim o fakt üzərində refleksiyamızla səciyyəlidir ki, biz kommunikasiya (idrak aktı)*

Kierkeqor tərəfindən təxəllüslərdən və ədəbi bədii üsullardan istifadə olunması onun çatdırmağa çalışdığına həqiqi çətinliklərindən irəli gəlmişdir. O, nəyinsə haqqında olan, başqaları tərəfindən oxuna bilən və öyrənilə bilən müddəalar verməyə səy etmir. O, insan olaraq mövcud olmağın nə demək olduğunu ekzistensial dərk olunmasına yardım göstərməyə çalışır. Bu, aktiv qoşulmanı (özü üzərində refleksiya), özünü dərinədən (intensional olaraq) mənalandırma aktlarının həyata keçirilməsini tələb edir. Oxucu bir tərəfdən necə deyərlər, təhrik edilməli və şürikəndirilməlidir. Digər tərəfdən o, özü ilə məşğul olmaq üçün və özünükişaf üçün elə bir yolla azad edilməlidir ki, burada o, görmənin və mövcudluğun daha "özürəflektiv" və daha səmimi üsuluna qabildir.

Adi və ya elmi prozada biz "bilavasitə kommunikasiyaya" qane ola bilərik. O, məsələn, biz "orta Avropa vaxtı ilə indi on iki otuz olduğunu" və ya "fırtınanın cənub-şərqə doğru hərəkət etdiyini" dediyimiz zaman yer alır. Amma birbaşa kommunikasiyanın bu növü Kierkeqorun nəzərdə tutduğunu ifadə etmək üçün adekvat deyildir. Burada ifadənin başqa, daha poetik formaları zəruridir. Burada məqsəd yalnız onda deyildir ki, məlumatda nəyinsə barəsində mülahizələr verilsin, məqsəd burada ondan ibarətdir ki, bütövlükdə müəllif mövqeyinin və "ruhun durumunun" verilməsi üçün səy edilsin. Ruhun durumu onun işlərin vəziyyətini başa düşdüyü mövqedən verilməlidir. Buna görə də, o zaman ki, məsələn insani mövcudluğa toxunur, onda kommunikasiyanın həqiqi mövzusu şəxsiyyətin müxtəlif vəziyyətlərinə münasibətdir! Bu münasibətin nə olduğunu anlamağın mümkün olması üçün onun belə bir üsulla verilməsi ifadənin dünyada işlərin obyektiv vəziyyəti haqqında informasiya vermə ilə müqayisədə digər xüsusi formalarını tələb edir. Belə bir məlumatın verilməsini arzu edən kəs ədəbi istedadla malik olmalıdır və özünə və başqalarına reflektiv münasibət göstərməlidir. Elə buna görə də, Kierkeqor "ikiqat reflektiv kommunikasiya" barədə danışır.

Buna uyğun olaraq, belə bir kommunikasiya aktı zamanı veriləni mənimsəmək üçün resipiyentə şəxsi spesifik səy göstərmək zəruridir. Əgər resipiyent məlumatı elə bir qaydada başa düşür və mənimsəyir ki, bu, onun dünyaya olan münasibətini dəyişdirir, onda bu, hərtərəfli formativ prosesə - bütün həyatın boyu reallaşdırılan insan kimi yaşamaq formativ təyinatının bir hissəsinə çevrilir. O da, həmçinin, prinsipial olaraq vacibdir ki, oxucu (resipiyent) mətnə

üzərində refleksiya edirik. Başqa sözlə, belə bir kommunikasiya ikinci nizamdan olan refleksiyadır - ekzistensial refleksiyanın ali növüdür (özünüdərk).

(məlumata) öz şəxsi münasibətini seçməkdə azad olsun. Söhbət o mətnlərdən gedir ki, onlar oxucunu elmi arqumentlər kimi məcbur edə bilmirlər. Onların müəllifi oxucunu mətnin köməyi ilə məcbur etməyə səy etməməlidir, vacib olan odur ki, oxucunun özü şəxsi məsuliyyəti öz üzərinə götürərək mətnə öz məxsusi münasibətini seçə bilsin.

Bu, həm işə ehtiraslı girişməni və refleksiv distansiyani bərabər ölçüdə tələb edir. Onlar bir yerdə götürüldükdə əzabverici gərginlik törədirlər. Kierkeqor heç bir halda yalnız qeyri-reflektiv, burada və indi baş verən bilavasitə yaşantıları qəbul edən və tanıyan vülqar ekzistensialist deyildir. O, həmçinin də, dünyadan ayrı düşmüş nəzəri refleksiyanın da tərəfdarı deyildir. İroniya ilə sarınmış ehtiras və yaxınlaşma olmadan iştirak sözləri görünür ki, onun yaradıcılığını ən yaxşı bir təzddə səciyyələndirir. Amma oxşar sözlərdən istifadə edərək, biz Kierkeqora xəyanət etməyə başlayırıq! Axı biz onun fikirlərini sadə və bilavasitə mülahizələrin köməyi ilə təqdim edirik.

Beləliklə, propozisional mülahizələrin köməyi ilə biz artıq Kierkeqorun təyinatını və onun tərəfindən seçilən ifadə formalarını öyrənməyə və izah etməyə başlamışıq. Onun məqsədi - ekzistensial özünüdərkini (self-insight) ötürülməsi və dəqiqləşdirilməsidir, bunun üçün vasitə isə - ritorikadan və ironiyadan istifadə etmədir. Elə buna görə də, (özürefleksiya və ritorika çərçivələri daxilində) bizim Kierkeqoru başa düşməyimizlə bağlı məsələ yaranır. Bu, belədirmi, yoxsa biz yalnız belə deyirik? Bu vaxta qədər Kierkeqor "gizli biliklə" məşğul olan (Aristoteldən Haydeggerə kimi) və mühakimələrin köməyi ilə müzakirə predmeti ola bilməyeni "göstərməyə" səy edən (Sokrata və Vitgenşteynə uyğun olaraq) fəlsəfi ənənənin bir hissəsidir. Bu zaman biz Kierkeqorun "ikili refleksiyasından" və ironik distansiya saxlamasından istifadə etməyə səy etməliyik. Bəlkə də, Kierkeqordan ümumiyyətlə, yalnız sitat gətirmək daha yaxşı olardı ki, o, özü öz ideyalarını ona xas olan üsulla izah edə biləydi.

Həyat yolunun üç mərhələsi

Amma əgər biz Kierkeqorun şərhli problemlərindən qaçmaq üçün şərh vermədən yalnız sitat gətirəcəyiksə, onun tərəfindən həyat yolunun üç mərhələsi adlandırılan barədə üç müxtəlif şərhin, yəni estetik, etik və dini şərhlərin cizgilərini qeyd edək. Belə bir üsulla biz onun əsərlərinin oxunması zamanı meydana çıxan bəzi çətinlikləri aşkara çıxarmağa səy edək.

İbratamız şərh

Kierkeqorun fikrinə görə, onun müasirləri olan spekulativ filosoflar unudublar ki, onların özləri də mövcuddurlar. Lakin Kierkeqor yalnız bu filosofların əleyhinə deyildi. O, həmçinin, fərd tərəfindən öz məxsusi həyatı üçün ekzistensial məsuliyyətin qəbul edilməsinin vacib olduğunu vurğulayaraq, müəyyən həyat tərzini də tənqid edir. Onun bizə ünvanladığı ibratamız qeydin məğzi aşağıdakından ibarətdir: öz şüurlu seçiminin köməyi ilə o "unikal fərdiyyət" (hin enkelte) ol ki, öz mahiyyətin etibarını ilə osan. Söhbət dünyada şeylər arasında və ya xarici əməllər arasında seçim barədə getmir. Ekzistensial durumun seçimi nəzərdə tutulur. Söhbət həm öz-özünə refleksiv münasibətin dəstəklənməsi mənasında, həm də diqqəti öz daxilinə ehtirasla yönəltməsi ilə onun reallaşması mənasında artan ekzistensial şüura sahib olma barədə gedir.

Beləliklə, üç mərhələ sadəcə olaraq, inkişafda bizim hamımızın bu və ya digər dərəcədə avtomatik olaraq keçdiyimiz sosial-psixoloji yetkinləşmə mərhələlərinə oxşar üç etap deyildir. Üç mərhələ müxtəlif yönümlərdir və ya varlıq üsuludur. Bu üç müxtəlif yönüm bizi bütövlükdə və tamamilə formalaşdırır, bizim həyatımızda baş verən hər bir şeydə iz qoyur. Bizim həyatı yönümüzü ya estetikdir, ya etikdir, ya da dinidir. Deməli, biz onlar arasında supermarketdə üç növ pendirdən birini seçdiyimiz kimi seçim edə bilmərik. Axı bu üç yönümdən kənarında heç bir neytral mövqe mövcud deyildir. (Elə bu səbəbdən də, hətta elə indicə deyilənlər belə deyilə bilməzlər! Məhz bu səbəbdən də, Kierkeqor ironik distansiya qurmaqdan istifadə edərək və müxtəlif həyatı yönümlərdən nümunələri nümayiş etdirərək, ifadənin dolaylı formasını tətbiq edir və Cones Klimakusun və başqalarının qələminə üz tutur).

Estetik mərhələ onunla səciyyələnir ki, bütün hər bir şey uzaq və arzulara imkan verən perspektivdən yaşanır. Bu mərhələdə fərd həyata etik tələblərin yüksəkliyindən münasibət göstərmir, incəsənət əsərlərinin qavranılması zamanı olduğu kimi passiv müşahidəçi olaraq qalır. Biz həyatın faciəsini və komediyasını müşahidə edirik, amma real olaraq onlarda iştirak etmirik. Bu, gözəl və möhtəşəm olanı axtaran, amma bir tərəfdən burjuanın həyatı kimi, digər tərəfdən isə etik mərhələ kimi xarakterizə oluna bilən məsuliyyətlə və vəzifələrlə qarşılaşmaq istəməyən bohemanın refleksiya edən və hadisələrə cəlb edilməyən nümayəndəsinin mövqeyidir.

Beləliklə, "estet" imtiyazlı və həm də sıxılmış vəziyyətdə olur. İmtiyazlı - ona görə ki, o, qayğılardan və vəzifələrdən kənardadır,

sıxılmış - ona görə ki, həyatın bu üsulu boş və məyusluq möhürü ilə damğalanmış olur.

"Etik" öz həyatına "hə" deməyi qərara almışdır, o mənada ki, o, onun məsuliyyətini öz üzərinə götürmüşdür, özü barədə şəxsən, özü qərar qəbul etmişdir, baxmayaraq ki, bir çox amillər onun səlahiyyəti xaricindədir. Bizim hamımız spesifik şəraitdə doğulmuşuq və yaşayırıq və çox amillərdən yalnız bəzilərini mümkündür ki, dəyişdirmək iqtidarındayıq. O zaman ki, etik özünü ayırır, o, bunu o illüzor mənada etmir ki, sanki bir Tanrı olaraq öz səyi ilə bütün hər bir şeyi dəyişdirə bilər, həyata ehtirasla və ekzistensial intuziazmla münasibət göstərir, yəni onun əməlləri - onun öz əməlləridir və onun ölümü - onun öz ölümüdür. Söhbət əxlaqi iradənin (və ya Gesinnung) müəyyən növünə əsaslanan etik prinsiplər barədə gedir. Amma həmçinin, əxlaqi iradədən çıxış edən Kant etikasının əksinə olaraq, burada qəti imperativ və ya bizim tərəfimizdən istifadə olunan universal etik prinsiplər barədə deyil, öz yönümü barədə danışılır. Burada hər şeydən öncə diqqətin öz daxilinə yönəldilməsi (inwardness) əhəmiyyətlidir. Və əxlaqi iradəyə əsaslanmış və bu mənada konsekvensial etikaya əks (müqayisə edin utilitarizm) etikadan gözlənilmədiyi kimi bizim əməllərimizin nəticələri həlledici rol oynamır. Məhz bununla da, etik yaxşı vətəndaşdan fərqlənir. Zahirən onlar eyni cür görünə bilərlər. Amma yalnız zahirən, nə qədər ki, daxilən fərqlənirlər. Etiki etik həyati yönümlər və ekzistensial ehtiras fərqləndirir.

Estet sanki bir arı kimi bir çiçəkdən başqasına qonur. O, müxtəlif variantları və müxtəlif rolları azad bir şəkildə bir-bir seçib ayırır. Bu gün bir yerdə, sabah isə başqa bir yerdə qərar tutur. O, həmişə yeni həyati yaşantıların axtarışındadır. Etik onun tərəfindən seçilmiş yolla gedərək həyata məna verir. Həyat onun öz həyat layihəsinə ehtiraslı və intuziazmla dolu münasibətin sayəsində mənalı olur. Etikin həyatını xarici tələblər deyil, onun etik həyati yönümünün inteqral elementləri olan məsuliyyət və borc səciyyələndirir.

Estetik və etik həyati yönümlər öz aralarında fundamental olaraq fərqli olduqları üçün onlar arasındakı keçid arqumentasiya və ya təbii yetişmə prosesləri vasitəsi ilə baş vermir. (Bu, əgər elmin fəlsəfəsinin terminologiyasından istifadə edilsə, necə deyərlər, bir araya sıxmayan iki paradıqma haqqında məsələdir, baxın: fəsil 29). Kierkeqora görə, keçid arqumentlərin köməyi ilə və ya təbii yetişmə yolu ilə deyil, ekzistensial sıçrayış vasitəsi ilə baş verir.

Dini mərhələ onunla səciyyəli ki, ekzistensial intuziazm yalnız bir fərdlə məhdudlaşmır, canlı Tanrıya inamı da əhatə edir. Bu inam obyektiv biliyin predmeti deyildir. O, intellektual idrakın

nəticəsi də deyildir. Söhbət burada bizim həyata, öz-özümüzə və qalan hər bir şeyə münasibətimizin xüsusi unikal keyfiyyəti barədə gedir. Zahirən dini insan etikdən və ya yaxşı vətəndaşdan fərqlənməyə bilər. Amma yenə də yalnız zahirən. Daxilən onlar radikal olaraq fərqlidirlər. Bu, həmin o haldır ki, bu zaman hamı eyni Tanrıya inandığını deyir. Lakin onları Tanrıya müxtəlif münasibət - tarixi-konkret Tanrıya və onların öz mövcudluğuna yönələn ehtirasın qüvvəsi fərqləndirir.

Üç mərhələnin ibrətamiz şərhı adlandırılanın məğzi belədir.

Sintezedici şərh

İbrətamiz şərh üç mərhələ arasındakı münasibətin fasiləsiz xarakterini vurğulayır - onlar keyfiyyət sıçrayışları ilə bağlıdır. Deməli, ekzistensial seçimin prinsiplial olaraq vacib olduğu nəticəsi çıxır. Bütün üç mərhələ barədə danışmaq və onları müqayisə etmək faktiki olaraq mümkün deyildir (bizim bunu yuxarıda etdiyimiz kimi). Elə buna görə də, ifadənin poetik forması zəruridir. Vasitəli kommunikasiyanın və şəxsi söylərin köməyi ilə hər bir insan bu və ya digər mərhələni şəxsən seçməkdə azaddır. Bunu görə hər bir kəs sadələvh olmaqdan qalır və öz məxsusi həyatı üçün ekzistensial məsuliyyəti şəxsən, öz üzərinə götürməlidir. Burada yalnız o, nəzərdə tutulmur ki, biz öz həyatımız üçün zahirən cavab verməliyik, burada həm də o, nəzərdə tutulur ki, biz özümüzü yetkinləşdirməli və ehtiyac duyduqlarımızın yaradılmasına öz tövhəmizi verməliyik.

Amma həmçinin, demək olar ki, Kierkeqor burada keyfiyyət etibarını ilə müxtəlif səviyyələr barədə danışır. Belə ki, dini mərhələ həm idrak mənasında, həm də həyatın keyfiyyəti mənasında etik mərhələyə nisbətən yuxarıdadır, etik mərhələ isə öz növbəsində, estetik mərhələyə nisbətən yuxarıdadır. Elə buna görə də, söhbət burada bir səviyyəli müxtəlif həyatı yönümlər arasında seçim barədə getmir. Belə ki, estetik mərhələdən etik mərhələyə və sonra dini mərhələyə keçid zamanı nisbətən müsbət inkişaf barədə danışmaq olar. Bu, o demək deyildir ki, sıçrayışların mövcud olması inkar olunur və söhbət burada yetişmənin sadə prosesi və arqumentasiya ilə vasitələnen keçidlər barədə gedir. Həmçinin, estetik həyatı yönümün etik həyatı yönümdə və sonra onların ikisinin dini həyatı yönümdə qalığı olmadan aradan qaldırma baş vermir. Bu, Hegelin sintezi halında olduğu kimi olmuş olardı, bu zaman daha aşağı səviyyələr daha yüksək səviyyələrdə saxlanılır. Buna baxmayaraq, estetik mərhələdən etik mərhələ vasitəsi ilə dini mərhələyə doğru hərəkət zamanı elə olmalıdır ki, biz retrospektiv olaraq etiraf etmək

iqtidarında ola bilək ki, daha yüksək səviyyəyə nail olmuşuq. Bu kontekstdə daha yüksək səviyyə barədə danışıqlar nə mənə verə bilər? (Məsələn, biz görünür ki, deyə bilərdik ki, bu səviyyə uğurlu psixoanalitik müalicənin nəticəsinə oxşardır. O zaman ki, pasient sağalmışdır və normal vəziyyətdədir, o, görür ki, əvvəllər illüziya dünyasında yaşamışdır. Amma bu anlam onda ilk mərhələdə yarana bilməzdi, bu mərhələdə, o, yalnız qeyri-müəyyən diskomfort hiss edirdi).

Bu mənada üç mərhələni tərəqqi edən sintezin etapları kimi şərh etmək olar. Biz təsdiq edə bilərdik ki, Kierkeqor məhz bunu nəzərdə tutmuşdur. Amma bu şərh bizi ekzistensial yanaşmadan uzaqlaşdırır və idrakin müxtəlif həyati yönümlərin əsasında yatan refleksiv tiplər nəzəriyyəsinə aparıb çıxarır. Nəticədə biz Hegelə yaxın olmuş oluruq, bu isə, Kierkeqorun xoşuna gələ bilərdi.

İronik-refleksiv şərh

Yaxşı vətəndaş Tanrıya inana bilər və kilsəyə gedə bilər, məsuliyyətli ola bilər, borcuna sədaqətli ola bilər və bundan başqa, necə əylənməyi və gözəllikdən necə həzz almağı da bilər. Zahirən ünsiyyətli vətəndaşla estetik arasında və ya etiklə dindar arasında böyük fərqlər olmamalıdır. Fərq artıq biz dediyimiz kimi, onların daxilində və ya həyati yönümlərindədir.

Beləliklə, estetik vətəndaşdan onunla fərqlənir ki, birinci gözəlliyi sevir, ikinci isə yox, bu, onunla fərqlənir ki, estetik həyata ironik-refleksiv münasibətə malikdir. Belə olduğu halda, vətəndaş öz gündəlik işlərini spontan olaraq yerinə yetirir və etdiyinin nəticələrinə görə qayğılanır, estetik baş verən hər bir şeyə distansiyadan münasibət göstərir. Estetik bütün dünyəvi işlərə əsasən nəşə vacib olmayan bir şey kimi baxır. Elə buna görə də, hansı nəticələrin olacağı heç bir əhəmiyyətə malik deyildir. Belə anlaşılan estetik Nitschean mənada Avropa niqilizminin təbəssümüdür (baxın: fəsil 24). Heç bir dəyər başqalarından daha qiymətli deyildir. Onlar eynidəyərlidirlər və prinsipial olaraq heç bir əhəmiyyətə malik deyillər.

Burada biz seçim haqqında danışırıq, yəni o seçim haqqında ki, bütün dəyərlərin necə dəyərlər, eyni dərəcədə dəyərlili olduğu nəticəsinə gətirib çıxarır? Və ya biz idrak haqqında danışırıq, yəni o həqiqətin dərk olunması haqqında ki, bütün dəyərlər eyni dərəcədə əhəmiyyətlidir? Hansı cavabın vurğulanmasından asılı olmayaraq, estetik belə bir şərh zamanı heç də hər şeydən öncə həyatdan həzz alan, gözəlliyi və həzzi sevən kəs şəklində qarşıda durmur. O, daxilən özü ilə həyat arasında distansiya saxlayan, hər bir şeyin prinsipial olaraq

eynidəyərli (gleich-galtig) olması mənasında həyatı etik olaraq boş hesab edən insan kimi çıxış edir. Həyatın ona təklif etdiyi həzz çiçəklərini dərhal dərməkdən uzaq olan estetik refleksiyaya edən, həyatın obyektiv mənadan faktiki olaraq məhrum olması inamını qəhrəmanlıqla dəstəkləyən sinikə çevrilir. Estetik bu daxili məyusluğu onu məşğul və məsul vətəndaşdan radikal olaraq fərqləndirir.

Etik mərhələyə sıçrayışvari keçid nisbətən pis dəyərlərdə əks olaraq, daha yaxşı dəyərlərin seçimi məsələsi deyildir. O, fərdin öz həyatı layihəsi olaraq seçim etdiyi ilə səciyyələnilir. Söhbət burada ayrı-ayrı ixtisaslara və ya həyat formalarına oxşar konkret layihələrin seçimi barədə getmir. Biz burada daxili və ya ekzistensial seçim barədə danışırıq, o seçim barədə ki, onun nəticəsində bizim həyatı yönüm elə dəyişir ki, biz bizim həyatımızı bizim öz həyatımız kimi təsdiq edərək başqası oluruq. Burada suqkestiv terminlər kimi terminlərdən istifadə etmək zəruridir, belə ki, söhbətin burada nəyin barəsində getdiyini anlamaq üçün belə bir seçimlə bağlı olan şəxsi təcrübə zəruridir. Amma ehtimal ki, müstəqil həyat yaşayan əksər insanlar söhbətin burada nəyin barəsində getdiyini müəyyən dərəcədə başa düşürlər. Burada açar sözləri olaraq, "özünüdərk" və "öz məxsusi həyatını yaşama meyli" ola bilər. Və ya Kierkeqorun çox vaxt dediyi kimi, bu sözlər "ehtiras" və "öz daxilinə səmimi müraciət" də ola bilər.

Estetik ilə müqayisədə etik həyata daha çox entuziazmla münasibət göstərir. Bu mənada, o, estetik əzən ekzistensial məyusluğu dəf edə bilər. Amma yenə də onun vicdanlı vətəndaşdan xarici fərqi kifayət qədər əhəmiyyətsizdir. Fərq həmişə daxildə qalır.

Beləliklə, etik o "unikal fərdiyyətdir" (hin enkelte) ki, fasiləsiz olaraq yeni səylər göstərərək ehtiraslı və refleksiv həyatı yaşayır. Zahirən o, bütün digər vicdanlı insanlar kimi sosial birliyin üzvüdür. Zahirən etik eksentrik deyildir. Amma əgər məhdud burjuva müəyyən mənada fəaliyyətsiz daxili həyata aparıb çıxarırsa, onda etik ekzistensial mənada "unikal fərdiyyət" olaraq oyanmış daxili Məna malikidir.

Dini mərhələyə keçid – qeyri-müəyyənliyə sıçramadır. O, obyektiv bilik tərəfdən təminat olmadan, inandırıcı arqumentlər olmadan və bu sıçramanın tamamlanmasından sonra bizi nə gözlədiyi barədə təsəvvürün tam yoxluğu zamanı baş verir. Görünür ki, biz güman edə bilərik ki, bu sıçrama zamanı etik tam məyusluğa düşər olacaqdır: bütün hər bir şey yalnız sənin özündən asılıdır və bütün hər bir şey darmadağın ola bilər. Yalnız konkret-tarixi Tanrıya inamın köməyi ilə fərd xilas lövbərini Universalda tapır, Əbədini müvəqqəti içərisində üzə çıxarır.

Konkret-tarixi Tanrı – Məsihdir, o, doktrina deyildir, həyatdır. Ona inanmaq – nəyinsə haqqında nəyisə bilmək demək deyildir, ona görə ki, Məsih nəsə yox, kimsədir, necə deyərlər, eyni zamanda, həm Subyektdir, həm də Münasibətdir. İnamda insani münasibət sonsuz ehtiraslar formasında Tanrı münasibəti olur. Kierkeqor üçün "həqiqətdə olmaq" elə bu deməkdir, yəni konkret-tarixi Tanrı ilə daxilə yönəmlili və intensiv ilahi münasibətə malik olmaq deməkdir.

Kierkeqorun bir xristian kimi əsl təyinatı elə bundadır. Fəlsəfi və ədəbi aspektlər yalnız bu dini perspektivin çərçivələri daxilində məna kəsb edir.

İnamın və zəkanın, inamın və xarici əməllərin kəskin surətdə fərqləndirilməsi Kierkeqorun pietizminin məxsus olduğu protestant ənənənin çərçivələri daxilindədir. Amma o, özü əxlaqçı protestantizmin müdafiəçisi deyildi. Kierkeqor üçün əxlaqı olaraq müəyyən edici olan nə xeyirxah işlər (yaxşı nəticələr), nə də yaxşı prinsiplər (qəti imperativ və ya On Ehkam) deyildi. Onun üçün həlledici olan - yalnız öz həyatının müstəqil şüurlu seçimidir. Bu, pietizmdir, amma puritanizm deyildir. Bu, öz daxilinə səmimi müraciətdir, bazarda və nikahda yaxşı davranış deyildir.

Beləliklə, Kierkeqor "asket" deyildir və cəmiyyəti inkar etmir. Həm etik olaraq, həm də dini olaraq onun üçün həlledici amillər - fərdi həyatı yönüm və Tanrıya münasibətdir. Belə bir mövqe protestantizm forması olaraq, nə ilhamlı və emansipasiyaya məruz qalan xristianlıq (Grundtvig), nə də asketik və əxlaqçı xristianlıq deyildir. Bu, günah və qorxu hissləri ilə mübarizə aparan, amma özünə və konkret-tarixi Tanrıya ehtiraslı və ironik-refleksiv münasibətə malik olan ekzistensial ağrı xristianlığıdır.

Subyektivlik - həqiqətdir

Kierkeqor həqiqətin iki anlayışı ilə əməliyyat aparır. "Obyektiv həqiqət" anlayışı onu nəzərdə tutur ki, əgər mühakimələr işlərin faktiki vəziyyətinə uyğun gəlirlərsə, onlar həqiqidirlər. Bu anlayış həqiqətin korrespondensiyaedici adlanan nəzəriyyəsinin əsasında yatır: mülahizələr o zaman həqiqidirlər ki, onlar tərəfindən təsdiq olunan şeylərin real vəziyyətinə uyğun gəlir. O zaman ki, mən deyirəm: "lövhə yaşılıdır", onda bu mülahizə lövhənin həqiqətən də yaşıl olduğu halda həqiqidir. Beləliklə, bu nəzəriyyədə söhbət mühakimə və işlərin onun tərəfindən təsvir olunan vəziyyəti arasında uyğunluq (korrespondensiya) barədə gedir. Başqa sözlə, "obyektiv həqiqət" – əslində nəyin var olduğu barədə danışan "elmi" həqiqətdir.

Həqiqətin digər anlayışı bizim dünyaya münasibətlərimizin keyfiyyətinin xarakteristikası üçün tətbiq olunur. Söhbət burada "subyektiv həqiqət" barədə gedir. "Subyektiv həqiqət" – dərk olunana, inanc yerinə insani münasibətin ekzistensial keyfiyyətidir. O zaman ki, biz səmimiyyət və öz münasibətlərimizdə öz daxili dünyamıza müraciət edirik, onda biz həqiqətdə yaşayırıq (özümüzə adekvat olan vəziyyətdə mövcud oluruq). Söhbət burada işlərin xarici vəziyyəti ilə propozisional uyğunluq barədə getmir, bizim öz münasibətlərimizin, bizim öz mövcudluğumuzun intensivliyi barədə gedir. Bu mənada, biz məsələn, "həqiqi məhəbbət" barədə danışa bilərik. Həqiqətin bu anlayışından istifadə zamanı söhbət nəyinsə haqqında mülahizə barədə getmir, burada söhbət insanın öz-özünə münasibətinin keyfiyyəti barədə gedir.

O zaman ki, etik və dini mövzulara toxunulur, həyata və canlı Tanrıya necə münasibət göstərmək barədə məsələ qalxır. Həmin bu situasiyalarda diqqətin xüsusən "subyektiv" həqiqətə yönəldilməsi vacibdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, "subyektiv həqiqət" ifadəsi nəşə yalan olanı, yəni "obyektiv olaraq" həqiqi olmayanı nəzərdə tutmur. Bu ifadə nəzərdən keçirilən situasiyalarda insani münasibətlərin, subyektivliyin həlledici rolunun işarə olunması üçün istifadə olunur.

İnsani münasibətlər, subyektivlik iki səbəbdən həlledici rol oynayır. Əvvəla, etik və dini problemlərin müzakirəsi zamanı işlərin və ya arqumentlərin obyektiv vəziyyəti mövcud deyildir ki, onlardan onların həlli üçün istifadə oluna bilsin. İkincisi, belə bir müzakirə zamanı fokusda məhz ehtiraslı və daxili həyatı yönüm dayanır. Biz artıq ikinci səbəbi müzakirə etmişik.

İndi qısaca olaraq birincinin üzərində dayanacaq.

Elmi planda Kierkeqor "obyektiv" həqiqəti sonsuz yaxınlaşma baxımından nəzərdən keçirir. Bu planda işlərin bizim yaşıl rəngli lövhə nümunəsinə nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə daha hərtərəfli və mürəkkəb vəziyyətləri barədə danışılır. Söhbət burada o mürəkkəb nəzəriyyələr barədə gedir ki, onları biz heç bir zaman bütövlükdə təsdiq edə bilmərik, amma onları biz yalnız kəsilməz tədqiqatın gedişində yoxlayırıq. Bu mənada biz həqiqətə yaxınlaşmağa qabilik. Amma Kierkeqora görə, biz heç bir zaman qəti və mütləq mənada müəyyən biliyə belə bir elmi yanaşmanın köməyi ilə nail olmuruz. Elə buna görə də, elmi tədqiqatlara əsaslanmış biliklə şəxsi Tanrıya şəxsi inam arasında fərq həmişə mövcud olacaqdır. Kierkeqora görə, elmi arqumentlər onların yoxlanılma üsulundan asılı olmayaraq, heç bir zaman dini sferada həlledici əhəmiyyətə malik olmayacaqlar.

Amma Kierkeqor hər halda düşünür ki, xristian inamı yalnız "subyektiv" həqiqətin, yəni daxilə ünvanlaşmış və ehtiraslı inam münasibətləri həqiqətinin məsələsidir. Kierkeqor Məsihin həyatına və ölümünə bir "obyektiv" həqiqət kimi inanırdı. O, uydurma deyildir, inamla dərk olunan tarixi hadisədir.

Beləliklə, Kierkeqor müxtəlif alternativlərlə əməliyyat aparır. Biz obyektiv həqiqətə münasibətdə subyektiv həqiqi yönümə malik ola bilərik (ona səmimi olaraq inanan xristian Tanrısına münasibətdə malikdir). Biz obyektiv qeyri-həqiqətə münasibətdə subyektiv həqiqi yönümə malik ola bilərik (ona əsl inanan büt-pərəst öz idoluna münasibətdə malikdir). Biz obyektiv qeyri-həqiqətə münasibətdə subyektiv qeyri-həqiqi yönümə malik ola bilərik (büt-pərəstin öz idoluna münasibətdə ekzistensial olaraq yalan olan duası). Biz obyektiv həqiqətə münasibətdə subyektiv qeyri-həqiqi yönümə malik ola bilərik (xristianın xristian Tanrısına münasibətdə ekzistensial olaraq qeyri-səmimi duası).

Kierkeqorun əsas məqsədi onda deyildir ki, elmi və ya dini olmasından asılı olmayaraq "obyektiv" həqiqət barədə nəsə desin, onun məqsədi ondadır ki, "subyektiv" həqiqətin nə qədər vacib olduğunu açıb göstərsin.

Amma (əlbəttə ki,) bütün hər bir şey müqayisə olunmaz dərəcədə daha mürəkkəbdir, belə ki, Kierkeqor insan həyatını paradokslarla və ziddiyyətlərlə dolmuş şəkildə görür. Xristian inamı da heç də ən sonda paradoksa çevrilmir. Son nəticədə inam öz təfəkkürü üçün çətin problem olur. Elə buna görə də, o mövqeni, o fikri dəstəkləmək vacibdir ki, həyat sıçrayışlarla səciyyəələnir, onları heç bir arqument və heç bir yetkinləşmə prosesi dəf edə bilmir. Konkret-tarixi tanrıya ehtiraslı inam bütün paradoksların və sıçrayışların ən böyüyü və ən mühümüdür. (katolik mütəfəkkiri Paskalin analoji fikirləri ilə müqayisə edin: fəsil 10).

Demokratiya demaqogiya kimi

Çox vaxt belə hesab edirlər ki, Yeni dövrdə bütün təhsilli və düşünən insanlar demokratiyanın tərəfdarları olmuşlar. Demokratiya dünyaya gələn kimi, o andaca hamı (ən azı ağıllı və qərəzsiz olanlar) başa düşdü ki, o, yaxşıdır.

Amma bu, düzgün olmayan fikirdir. Müəyyən mənada, Kierkeqor demokratiyanın mübariz əleyhdarı idi. O, 1849-cu il konstitusiyasının qəbul olunmasına qədər Danimarkada mövcud olan maariflənmiş mütləq monarxiyanı vəsf edirdi. Demək olar ki, demokratiyanı Danimarkaya məhz bu konstitusiya gətirdi.

Vurğulamaq zəruridir ki, XIX əsrin birinci yarısında Danimarka mütləqiyyəti idarəetmənin maariflənmiş və mütədil forması idi. Və Kierkeqor üçün də ağılasıgmaz idi ki, hər bir kəs siyasi həyatda iştirak etməlidir. İdarə edənlər öz işlərini əsasən yaxşı görürdülər.

Çətin ki, o zamanlar Danimarkada hər bir fərd gündəlik siyasi işlərdə iştirak etməyə çalışırdı. Amma Kierkeqora görə, hər bir fərd hər şeydən öncə öz daxili həyatını aktiv olaraq nəcibləşdirməlidir. Siyasi höcətləşmələr insanı mühüm əsaslardan ayıra bilər. Və nəhayət, Kierkeqor qorxurdu ki, demokratiya praktikada demaqoqiya ola bilər, yəni elə bir cəmiyyət yarana bilər ki, burada fərdin şəxsi bütövlüyü (personal integrity) üçün "düzgün" fikirlərin bəyənilməsinə və konformizmə yönəli olan tendensiya tərəfindən təhlükə törənə bilər. Bu, özgələşmə dərəcəsinin və ekzistensial məyusluğun artmasına gətirib çıxarardı. Daim vurnuxan və narahat burjua daim boş-boşuna əlləşən və hətta daha çox boşboğaz olan həvəskar siyasətbaz ilə birgə cəmiyyətdə yayıldılar və həqiqi ekzistensial həyatı yönümləri bir tərəfə sıxışdırırdılar.

Beləliklə, doğulmaqda olan demokratik idarəetmə formasının Kierkeqor tərəfindən tənqidi özgələşmənin və ekzistensial məyusluğun onun tərəfindən ümumi tənqidi analizinin bir hissəsi idi. İnsan yalnız bazarda və iş yerində deyil, həmçinin, siyasətdə və ictimai həyatda da özünü əhəmiyyətsizlik və xırdalıq içərisində itirə bilər. Nəticədə, ən dərin həyatı münasibətlər kənara çəkilir. Həyat faktiki olaraq adıləşir.

Tarixi səbəblər ucbatından Kierkeqor empirik sosiologiyadan istifadə edə bilmədi, nə dəstək üçün, nə də tənqid üçün. Müasir demokratlar, mümkündür ki, Kierkeqorun demokratiya əleyhinə çıxışında mürtəcə mənəvi individualizmi görərdilər. Amma biz maariflənmiş demokratlar olaraq, onun arqumentləri ilə tanış olmalıyıq. Yalnız bundan sonra biz biləcəyik ki, o, nədə səhv etmişdir, əgər o, ümumiyyətlə səhv etmişdirsə. Hər halda kütləvi cəmiyyət adlananın tənqidi analizi heç bir halda köhnəlmiş mövzu deyildir. Bəlkə də, əksinə (baxın, fəsil 27,29).

İYİRMİ ÜÇÜNCÜ FƏSİL

DARVİN – İNSAN KONSEPSİYASI ƏTRAFINDA MÜBAHİSƏ

Həyatı. Çarlz Darvin (*Charles Darwin*, 1809-1882) təbabətin və təbiətsünaslığın inkişafına əhəmiyyətli tövhə vermiş məşhur britan ailəsindən çıxmışdır. Darvin öncə təbabəti, sonra teologiyanı və nəhayət, (bioloji) təbii elmləri öyrənmişdir. Gənc alim olaraq, o, 1831-ci ildə Biql (*Beagle*) tədqiqat gəmisiyə demək olar ki, beşillik səyahətə yola düşmüşdür. Bu səyahət zamanı onun həyat və onun formaları haqqında təsəvvürlərində əhəmiyyətli dəyişikliklər baş vermişdir. Səyahətə qədər o, bioloji növlərin dəyişməzliyi haqqında fikirləri dəstəkləyirdi. Amma bu səyahət zamanı onun tərəfindən toplanan cənubi Amerikaya və Sakit okeandakı adalara aid olan böyük miqdarda material onu əvvəlki nöqteyi-nəzərini dəyişdirməyə məcbur etdi. Məsələn, Qalappaqos arxipelaqının müxtəlif adalarında quşların qohum növləri arasında fərqlərin və cənubi Amerikada məməlilərin ölüb getmiş qohum növlərinin daşlaşmış qalıqları arasında fərqlərin öyrənilməsi nəticəsində, o, aşağıdakı nəticəyə gəlmişdir: Müxtəlif növlər və onların həyat mühiti arasındakı qarşılıqlı əlaqəni izah edən ən yaxşı hipotez növlərin əbədi və dəyişməz olmaması, mühitə uyğunlaşma yolu ilə təkamül etməsi barədə təsəvvürdür. Bu hipotezin əsasında boy atan nəzəriyyə darvinizm adlanır.

Materialın yığılması və bu hipotezin irəli sürülməsi dövründə Darvin gənc idi, amma ona onun işlənilib hazırlanması və əsaslandırılması üçün uzun müddət tələb olundu. Bu zaman ərzində o, Maltus tərəfindən irəli sürülən nəzəriyyə ilə - əhalinin yenidən istehsalı nəzəriyyəsi ilə tanış olmuşdur (Fəsil 16). Bu nəzəriyyəyə görə, əhalinin artımı həndəsi silsilə ilə, ərzaq istehsalının artımı isə yalnız riyazi silsilə ilə həyata keçir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, həmişə mövcud resursların yedizdirə biləcəyinə nisbətən daha çox miqdarda insan doğulacaq. Deməli, aşağı siniflər yoxsulluq içərisində yaşamağa məhkumdurlar. Darvin üçün Maltusun nəzəriyyəsi növlərin təkamülünün izahının əsası rolunu oynadı: ən yaxşı uyğunlaşanlar öz mövcudluğunu saxlayırlar.

1859-cu ildə Darvin gur debatlarla səbəb olan “Təbii seçmə yolu ilə növlərin mənşəyi və ya həyat uğrunda mübarizədə münasib irqlərin saxlanması” (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*) əsərini tamamladı. Darvinin özü mübahisələrdən kənarında

qalmağa üstünlük verdi. O, zəif səhhətə malik idi və özünün bütün qüvvəsindən bitki və heyvan növlərin öyrənilməsinin davam etdirilməsi üçün istifadə etdi. 1881-ci ildə onun tərəfindən torpaq qurdunun torpağın məhsuldarlığı üçün əhəmiyyətinə həsr olunmuş kitab buraxıldı.

Əsərləri. Darvinin artıq xatırlananlardan başqa əsərlərini qeyd edək: “İnsanın mənşəyi və cinsi seçim” (*The Descent of Man and Selection in Relation to Sex, 1871*) və “İnsanda və heyvanda emosiyaların ifadə olunması” (*The Expression of Emotions in Man and Animals, 1872*).

Tabii seçmə və insanın mənşəyi

Darvinə kimi təbii bioloji növlərin dəyişməzliyi barədə təsəvvür mövcud idi. Konkret növlər (at, inək, keçi və i.a.) öz xüsusi formalarına və funksiyalarına malikdirlər, onlar başqa növlərin deyil, məhz bu növlərin daxilində yenidən yaranırlar. Verilmiş nöqtəyi-nəzər Aristotel və Platon tərəfindən və həmçinin də, növlərin Tanrı tərəfindən yaradıldığını təsdiq edən kilsə təlimində də təqdim olunmuşdu.

İnsan - növlərdən biridir və belə bir keyfiyyətdə də dəyişməz və digər növlərlə müqayisədə unikal olaraq başa düşülürdü.

Darvinizm bu məsələyə başqa cür baxır. Bütün növlər inkişaf yolu ilə yaranmışlar, inkişafın gedişində onlar onları əhatə edən mühitə uyğunlaşmışlar. Deməli, növlər arasında qohumluq münasibətləri mövcuddur. Bu nöqtəyi-nəzərdən, əgər hətta növlər arasında mühüm fərqlər mövcud olsa belə, heç bir növ, o cümlədən də, insan unikal statusa malik deyildir.

Darvinizm təsdiq edir ki, üzvi həyat təkamül edir. Növlər mühitə adaptasiya vasitəsi ilə yaranır və formalaşırlar. Bundan çıxış edərək, biz növlərin müxtəlifliyini onların yaşama mühitlərinin fərqlərinin nəticəsi kimi izah edə bilərik.

Bu halda, belə hesab olunur ki, hər bir fərd eyni növdən olan başqa fərdlərin malik olduqları, genetik olaraq şərtlənmiş xassələrdən bir qədər fərqlənən uyğun xassələrə malikdir. Bundan başqa, qəbul olunur ki, bütün canlı orqanizmlər mühitin yedizdirə biləcəyinə nisbətən daha çox sayda nəsil yaratmaq tendensiyasını nümayiş etdirirlər. (Buna görə də, nəslin bir hissəsi öz mövcudluğunu saxlamır - əgər bütün kürülər yetkin balıqlara qədər böyüsəydilər, onda okeanlar balıqla qaynaşardı!). Nəticədə, öz mövcudluğunu qoruyub saxlama uğrunda mübarizə genişlənir, bu mübarizənin sonucunu isə təsadüfi deyildir. Zaman ötdükcə o fərdlər öz mövcudluğunu qoruyub

saxlayacaqdır ki, onlar verilmiş mühitə ən çox uyğunlaşan irsi xassələrə malikdirlər. İrsi xassələrin sayəsində daha yaxşı uyğunlaşan fərdlər bioloji "qaliblərə" çevrilirlər, onlar yaşayacaqlar və bu xassələri irsi olaraq gələcək nəsillərə ötürəcəklər.

Beləliklə, zaman ötdükcə təbii seçmə baş verir. O, münasib xassələrin genetik ötürülməsini nəzərdə tutur, onlar müəyyən fərdə həmin növün belə xassələrə malik olmayan fərdlərinə nisbətən mühitə daha yaxşı uyğunlaşmaq imkanını verir.

Böyük zaman kəsikləri ərzində unikal həyati şəraitdə (məsələn, təcrid olunmuş adada) yeni xüsusi növ yarana bilər. İlkən növ materikdə öz mövcudluğunu davam etdirə bilər, aralıq formalar isə yox ola bilərlər, yeni növ adada yaşamağa davam edir, onun tərəfindən irsi olaraq qəbul edilən xassələr burada vacib funksiya daşıyır.

Amma Darwin genetik irsiyyət qanunları barədə heç nə bilmirdi. O, xassələrin verilmə mexanizmi ilə tanış deyildi, bu mexanizm barədə ilk dəfə Mendel (Gregor Mendel, 1822-1884) özünün genetik nəzəriyyəsində söhbət açmışdır. Sonradan onun meydana çıxması ilə darvinizm yeni əsaslar və yeni formalar əldə etdi.

Beləliklə, darvinizmin çərçivələri daxilində onu izah etmək qalırdı ki, irsən qəbul edilən xassələrdə dəyişikliklər necə yaranır və onlar gələcək nəsillərə necə verilir. Birinci sual öz cavabını mutasiyalar nəzəriyyəsində, ikinci sual isə genetik nəzəriyyədə tapdı.

Bununla əlaqədar olaraq, bir vacib nəzəri an yaranır. Nə mutasiyalar sayəsində irsi xassələrdə dəyişikliklərin meydana çıxması, nə də həyati olaraq vacib genetik xassələrin ötürülməsinə imkan verən təbii seçmə arzuya və ya məqsədə uyğun olaraq baş vermir. Mutasiya "kortəbii" ("qabaqcadan nəzərdə tutulmamaq" mənasında) hadisədir və elmi nöqteyi-nəzərdən izah oluna bilər. (Hətta əgər onu qabaqcadan söyləmək olmazsa da, onda onu ən azı retrospektiv olaraq izah etmək olar. Başqa cür deyilsə, biz artıq baş verəni sonradan izah edə bilərik, baxmayaraq ki, hansı mutasiyanın və nə zaman baş verəcəyini qabaqcadan söyləmək iqtidarında deyilik). Təbii seçmə "seçim" deyildir, təbii prosesdir. Onu məqsədlərin və niyyətlərin əsasında deyil, funksional olaraq, yəni onun tərəfindən reallaşdırılan funksiyaların əsasında izah etmək olar³⁴⁵. Beləliklə, yalnız Bibliyanın hərfi şərhinə əsaslanmış teoloji izahlar deyil, həm də canlı təbiətin teleoloji izahı istisna olunur. Məqsədlərdən və nəticələrdən çıxış edən teleoloji izahlar Aristotelçi ənənədə mühüm rol oynayır, buna görə də

³⁴⁵ *Bax, məsələn, J. Elster. Ulysses and the Sirens. - Cambridge, 1979. - Pp. 1-35.*

darvinizm elmi izahın Aristotel konsepsiyasından Qaliley-Nyuton konsepsiyasına inqilabi keçidin aktiv iştirakçısı oldu.

Amma qeyd etmək lazımdır ki, nəzərdən keçirilən halda fizikaya yad olan, funksionalist adlandırılan izahdan istifadə etmək olar. Nümunə olaraq, aşağıdakı izah göstərilə bilər: "Ağ kəklik müdafiə rənginə malikdir, ona görə ki, bu rəng ona yırtıcılarla birgə mövcud olduğu ərazidə öz mövcudluğunu qoruyub saxlamaq üçün daha yaxşı şans verir". Bu halda, irsən qəbul edilən xassə (müdafiə rəngi) onun gətirib çıxardığı faydalı və ya "funksional" nəticələrlə izah olunur. Adı "səbəbiyyət" izahı zamanı nəticələr səbəblərlə izah olunur. Burada isə müvafiq nəticələr, yəni öz mövcudluğunu qoruyub saxlama üçün daha yaxşı şanslar səbəbi - xassənin (müdafiə rənginin) mövcudluğunu izah edir. Amma bu, əlbəttə ki, o demək deyildir ki, müvafiq müdafiə rəngi kəkliyin, necə deyərlər, "niyyətləri" nəticəsində meydana çıxır.

Belə ki, mutasiya genetik xassələrin "təsadüfi" və bəzən zərərli dəyişikliyi olduğundan, onda münasib xassələrin xüsusən insanda meydana çıxma imkanlarına münasibətdə şübhə yaranır. Onun həll olunması onunla çətinləşir ki, təkamül birbaşa eksperimentin predmeti deyildir. Bizim malik olduğlarımız – müxtəlif bioloji fenomenlərin sistematik müşahidə olunmasına əsaslanmış hipotetik-deduktiv tədqiqatın müxtəlif tipləridir. Lakin biz genetik xassələri və mexanizmləri eksperimental olaraq öyrənə bilərik. Bu zaman münasib xassələrin meydana çıxması ilə bağlı alınmış empirik göstəricilər riyazi modellərin köməyi ilə emal olunur. Bu əsasda, təkamülün nə qədər fasiləli və ya nə qədər xətti ola bilməsi haqda müxtəlif hipotezlər irəli sürülür³⁴⁶.

Darvinin insan konsepsiyası insan haqqında əvvəlki baxışlara ciddi çağırış oldu. Bu konsepsiyaya görə, insan təbii seçmənin gedisində yaranan bir çox növlərin yalnız biridir. Əlbəttə ki, darvinizm insanın malik olduğu və onu bütün başqa növlərdən fərqləndirən xassələri şübhə altında almır. Lakin o, o nöqteyi-nəzəri təklif edir ki, ona uyğun olaraq, bütün bu xassələr adaptasiya prosesinin nəticəsində yaranmışdır, bu prosesin əsas mexanizmləri isə bütün bioloji orqanizmlər üçün eynidir. Belə olduğu halda, insanın kainatdakı imtiyazlı mövqeyindən nə qalır? Heliosentrik sistem insanı kosmosun mərkəzindən onun periferiyasına gətirmişdi. Dəqiqliklə belə bir qaydada darvinizm insanı başqa canlı varlıqlara nisbətən imtiyazlı mövqedən məhrum edir və onun digər bioloji növlərlə qohumluq əlaqələrini üzə çıxarır.

³⁴⁶ Baxın: M. Ruse. *Taking Darwin Seriously*. - Oxford, 1986.

Qızısan polemikada başlıca məsələ insanın meymundan törənməsi barədə məsələ oldu. Darvinin özü təsdiq etmirdi ki, meymun insanın birbaşa əcdadıdır, o, güman edirdi ki, insan və meymun ümumi əcdada malikdirlər. Bundan başqa, üzvi həyatın ümumi mənşəyə malik olması barədə və həyatın qeyri-üzvi təbiətdən necə yaranması barədə məsələlər də diqqət mərkəzində oldu. Darvin onun zamanında mövcud olan məlumatlara dayanaraq, onlardan bu suallara hansısa cavabları çıxarmaqdan imtina etdi.

Beləliklə, darvinizmin əsas tezisi belədir. İnsan uzun zaman ərzində baş verən mutasiyalar və təbii seçmə nəticəsində meydana çıxmışdır. Prinsipcə, insan digər bioloji növlərin yarandığı yolla yaranmışdır. Bu elmi nəzəriyyə bizim insan konsepsiyamız üçün təhlükədirmi? Bibliyanın hərfi şərhindən çıxış edən ortodoksal xristian teologiyasının nöqtəyi-nəzərindən, darvinizm problematiktir. Əgər hesab etsək ki, Bibliyanı həm onun Yaratma barədə təsəvvürlərinə, həm də başqa məsələlərə münasibətdə daha azad bir şəkildə şərh etmək olar, onda onun belə bir şərhini təklif etmək olar ki, o, tanrını insanı təkamülün köməyi ilə yaradan kimi nəzərdən keçirir.

Tanrının insanı bilavasitə olaraq və ya uzunsürən təkamül yolu ilə yaratması məsələsi ilə yanaşı, belə bir sual da yaranır ki, bizim özümüz haqqında bir insani yaratıq kimi təsəvvür darvinizmə necə təsir göstərmişdir. Belə bir təsəvvür bizim üçün o deməkdir ki, biz lap çoxdan meymunabənzər məxluqlardan törəmişik? O, vacibdirmi və ya mənaya malik deyildir? Əgər teoloji perspektivi bir tərəfdə saxlasaq, onda belə almır ki, bəşəriyyət uzaq keçmişdə bu və ya digər üsulla yaranıbsa, onda o, bir gün də yox olacaqdır, özü də biz bilmirik ki, bu, hansı uzaq gələcəkdə və hansı səbəbdən baş verəcəkdir. Bundan başqa, bizim digər növlərlə uzaq qohumluğumuz faktı müsbət və ya mənfi mənaya malikdir?

İnsanların mənşəyi barədə məsələyə etina etmədən onların nə olması barədə mübahisə etmək olar. Biz binalar tikirik, çörək əldə edirik, yazırıq, konsertlərə baş çəkirik, müharibələri başlayırıq, sevirik və məyus oluruq, yaşayırıq və ölürük. Bütün bu şeyləri biz bilərəkdən edirik və onlar bizi insan kimi səciyyələndirir, biz meymunların uzaq qohumları olub-olmamağımızdan elə də asılı olmayaraq varıq. İnsan - insandır və onun nə olduğunu müəyyənləşdirmək, ona tərif vermək üçün meymunları deyil, insanları öyrənmək lazımdır. O zaman ki, orqanizm x-dan i-ə kimi təkamül edir, onda i məhz i-dir, x deyildir! (Bəziləri deyəcəklər ki, əgər biz bilmək istəyiriksə ki, insan - insan olaraq necə formalaşmışdır, onda Hegelə nisbətən Darvini oxumaq daha faydalı olardı!)

Bu ruhda da mübahisəni davam etdirmək olar. Amma insanın nə olduğu müəyyən mənada, onun özü haqqında nə düşündüyündən asılıdır. Elə buna görə də, bizim insan konsepsiyamız son dərəcə mühümdür. Məsələn, biz çox vaxt düşünürük ki, insanlar altruistlərdirlər və ya ən azı onlardan bəziləri altruist ola bilərlər. Altruizmin - başqalarına məhəbbətin əksliyi olaraq, eqoizm, yalnız öz-özünə məhəbbət çıxış edir). Amma təkamül nəzəriyyəsinə əsaslanaraq, altruizmin və eqoizmin bu əksliyini belə şərh etmək zəkavidir ki, təbii seçmənin gedişində sağ qalan bütün genlərin hamısı "eqoistlərdir"³⁴⁷. "Altruistik" genlər - "uduzan genlərdir"! Bu gün yaşayanların hamısı yalnız "eqoistik" genlərə malikdirlər!

Burada bizə "altruizm" və "eqoizm" ətrafında debatlara təkamül nəzəriyyəsinin işığında qoşulmaq üçün zərurət yoxdur. Bizə onu vurğulamaq kifayətdir ki, biz insani varlıq olaraq, yalnız özümüzü bilavasitə olaraq qavradığımız kimi insani varlıq deyilik. Elə nəzəriyyələr yarana bilər ki, onlar bizim öncə özümüz barədə düşündüyümüzdən mahiyyətə fərqləndiyimizi izah edə bilərlər. Genetik nöqtəyi-nəzərdən, biz mahiyyətə "eqoistik" məxluqlardıq! (Freydin verdiyi uyğun şərhə nəzər sal: "mahiyyətə" əməl x və ya yönüm i bizim onların barəsində düşündüklərimizdən tamamilə fərqlidir, hər bir şeyin əsasında boğulmuş seksual motivlər yatır. Bizim "mahiyyətə" nə olduğumuz barədə belə izahatlar bizə dərin təsir göstərə bilər. Axı biz əmin oluruq ki, işlər faktiki olaraq məhz belədir. Biz özümüzü görməyə öyrəndiyimiz kimi oluruq! - Freyd üçün əsas cəhət məhz bundan ibarətdir.)

Amma məsələ yalnız onda deyildir ki, biz necəyik, məsələ həm də ondadır ki, biz necə olmalıyıq. Əgər biz deyirik ki, insan yalnız mövcud olma uğrunda eqoistik mübarizənin gedişində yaranmışdır və insanlar arasındakı münasibətlər eqoistik prinsiplərə əsaslanmalıdır, onda biz mövcud olandan mövcud olmalı olana keçirik. Başqa sözlə, biz Hyumun və bir çox digər mütəfəkkirlərin bizi əleyhinə ehtiyatlandırdığı məntiqi sıçrayışı həyata keçiririk. Əgər biz bu sıçrayışı həyata keçiririk, onda biz darvinizmdən bir elmi nəzəriyyə kimi kənarda hərəkət edirik. Məhz bu, sosial-darvinizm adlandırılanın çərçivələri daxilində baş verir, burada təkamül nəzəriyyəsinə bir siyasi norma olaraq, iqtibas yolu ilə güclülərin hüquqları təsdiq edilir.

³⁴⁷ Baxın: R. Dawkins. *The Selfish Gene*. - Oxford, 1976.

Darvinizm və sosiobiologiya – epistemoloji mübahisə

Bizim insan konsepsiyası ilə bağlı debatlar elmin epistemoloji statusu haqqında mübahisələrlə əlaqədardır. Darvinizm sübut olunmuş elmi həqiqətdirmi və ya o, mümkün hipotezlərdən yalnız biridir? Bu mübahisələr kreasionizm adlandırılanın ətrafındakı diskussiyanın mərkəzinə çıxdı. Kreasionistlər təsdiq edirlər ki, Yaratmaya bu və ya digər dərəcədə hərfi mənada Bibliya nöqteyi-nəzəri də darvinizm kimi yaxşı nəzəriyyədir. Onlar xüsusən, ABŞ-da aktivdir, burada məktəbdə dini təlimlərin əsasları tədris olunmur. Bibliya təliminin məktəbdə öyrədilməsi üçün onun elmi statusunu tanımaq, etiraf etmək zəruridir. Bu diskussiyada iştirak etməyə hazırlaşmayaraq, onunla bağlı olan bəzi əsas epistemoloji məsələləri göstərək³⁴⁸.

Empirik elmlərdə mübahisəsiz nəticələr yoxdur. Prinsipcə, bütün hər bir şey deyək ki, yeni eksperimental texnikanın və yeni konseptual işləmələrin köməyi ilə alınmış yeni faktların işığında təzədən nəzərdən keçirilə bilər. Bundan başqa, tədqiqatların eyni sahəsində bir-biri ilə rəqabət aparan nəzəriyyələr mövcud ola bilər. O zaman ki, müasir darvinizmin qəti olaraq sübut olunmuş olmadığını təsdiq edirlər, onda görünür ki, elm haqqında sadələvh təsəvvürlərdən çıxış edirlər. Yəni güman olunur ki, elmi nəticələr şübhədən kənardadırlar, əks halda, onlar elmə aid deyillər. Daha pis o zaman olur ki, belə təsəvvürlər bütün digər mövqələrin, fikirlərin eyni dərəcədə yaxşı olmasının əsaslandırılması üçün istifadə olunur. Bu halda, aşağıdakı əqli nəticəyə müraciət edirlər. "Darvinizm qəti olaraq sübut olunmuş deyildir. Kreasionizm həmçinin, qəti olaraq sübut olunmamışdır. Deməli, onlar elmi münasibətdə eyni dərəcədə yaxşı mövqələrdir". Lakin hər bir şey belə sadə deyildir. Hətta əgər elmi nəzəriyyələr səhvlərə məruz qalırlarsa da, onlardan bəziləri başqalarına nisbətən daha inamla əsaslandırılmışdır. Bu mənada, müasir darvinizm təkamül tədqiqatlarından başlayan və DNK molekullarının müasir genetik tədqiqatlarında davam edən geniş elmi sahənin bir hissəsidir. Burada müxtəlif nəzəriyyələr və müxtəlif metodlar məhsuldar bir şəkildə qarşılıqlı təsir göstərirlər. Özü də onlar bir-birini qarşılıqlı olaraq dəstəkləyir və bir-birinə zidd deyillər. Məhz bu çoxplanlı və çoxsəviyyəli elmi layihənin (onun çərçivələri daxilində təkamül nəzəriyyəsi doqma kimi deyil, diskussion xarakterli və "təkamülçü" nəzəriyyə kimi şərh olunur) yekunlayıcı uğurları bizə təkamül nəzəriyyəsinin elmi nöqteyi-nəzərdən yaxşı əsaslandırılmış

³⁴⁸ Bax, məsələn, P. Kitcher. *Abusing Science*. - London, 1982.

kimi nəzərdən keçirmək hüququnu verir. Kreasionizm nəsə analogi bir hala istinad edə bilməz. "Tanrı növləri yaratmışdır" mülahizəsi məhsuldar tədqiqat imkanlarını açmır. Bu, darvinizmlə heç bir eyni səviyyədə durmayan cavab tipidir.

Açıq deyilsə, biz təsdiq edə bilərdik ki, təbii elmlər fəvqəltəbii səbəblərlə deyil, yalnız təbii səbəblərlə əməliyyat aparır. Elə buna görə də, Tanrını (və ya tanrıları) səbəb olaraq nəzərdən keçirən kəs elmi tədqiqatçı deyildir, amma mümkündür ki, naturfilosofdur. Biz burada təbiətşünaslıq və dini şərh arasında metodik fərqlərdən çıxış edirik. Mümkündür ki, kimsə bizə etiraz edərək deyəcəkdir ki, İlahi əməllər və iradə fəvqəltəbii deyillər, Bibliyada bəzələrində danışılan faktiki hadisələrdir. Amma bu halda, inandırıcılıq üçün həmçinin, sübut etmək zəruridir ki, Bibliyanın mülahizələri həqiqidir (və zəkavi hədlər daxilində birmənalıdır) və tanrı Bibliyanın bunu təsdiq etdiyi kimi mövcuddur. Əgər bizim opponetə sonuncunu inandırıcı bir şəkildə əsaslandırmaq nəsb olmuşdursa, onda bu, o demək olardı ki, öyrənilən elmi hadisələr (növlərin mənşəyinə oxşar) son nəticədə, əməllərlə və etik prinsiplərlə, yəni İlahi əməllərlə və İlahi iradə ilə izah olunur. Bu, təbii-elmi izahların normativ prinsiplərə aid edilməsinə və ictimai elmlər üçün səciyyəvi olan izahlara gətirib çıxarardı. Aydın ki, həm birinci metafizik yanaşmanın, həm də ikinci sosial-elmi-hüquqi yanaşmanın seçimi təbii elmlərin sərhədlərindən kənara çıxmaya gətirib çıxarır.

Müxtəlif dəyər sferalarının müasir cəmiyyət üçün səciyyəvi olan differensiasiyası nöqtəyi-nəzərdən, heç bir sferaya özünü aid etməyən kreasionizm belə çıxır ki, intellektual çaşqınlıqdan ibarətdir. Aralıq hallara baxmayaraq, çətin ki, bu gün din, elm, etika və incəsənət arasında kifayət qədər dəqiq müəyyənlanmış sərhədlər mövcuddur. Dini nəzəriyyələr elmi suallara cavab vermir. Etik və estetik nəzəriyyələr də belə cavabları vermək iqtidarında deyillər. Amma elm də bizim etik, estetik və dini suallarımıza qəti cavablar vermir. İndiki vaxtda insandan tələb olunur ki, o, öz düşüncələrində səviyyələrin və "dəyər sferalarının" bu müxtəlifliyini nəzərə alsın.

Beləliklə, söhbət "insan əslində necədir" barədə getdiyi zaman, cavab yalnız bir elmi fənnin sferasında tapıla bilməz, bunun fizika, təkamül nəzəriyyəsi, genetica, psixanaliz, neyropsixologiya, davranış psixologiyası, sosial antropologiya, iqtisadiyyat, sosiologiya və i.a. olmasından asılı olmayaraq. Bu fənlərdən hər biri onun konseptual və metodoloji müqəddimələrindən doğulan cavabını təklif edir. Biz müasir cəmiyyət üçün qaçılmaz olan bu "Babil qülləsinə" yalnız bizim özümüzü içərisində aşkar etdiyimiz mövqenin müqəddimələrini və sərhədlərini reflektiv aydınlaşdırma yolu ilə birgə sahib olmağa səy

edə bilərik! Həqiqət bir tezisdə və ya bir sintezdə deyildir, amma biz bir icma olaraq bizim tədqiqatları və tənqidi refleksiyanı inkişaf etdirərək yaxşı əsaslandırılmış idraka nail olmağa ümid edə bilərik.

Bəzilərini belə bir perspektiv ilhamlandırırsa bilər və azad edə bilər: dünya sonsuz olaraq müxtəlifdir və tədqiqatların bütün növlərinə müraciət edir! Digərləri təzyiqa məruz qalacaqlar və pərt olacaqlar: bizim qarşımızda dayanan vəzifələr həddindən artıq mürəkkəbdir, sadə və azliyyündə aşkar olan həllərə malik deyillər! (Mümkündür ki, müasirlik "bizim ona sahib olmaq qabiliyyətlərimizdən daha üstündür" və idrak ağacının meyvələrindən dadmamışdan öncə bizim malik olduğumuz, indi isə itirdiyimiz məsumluğa qayıtma həsrəti dəfədiməz ola bilər. Yeni irrasionalizm zənginin cingiltilləri yalnız Tehranı deyil, Los-Ancelesi və Londonu, Kievi və Moskvanı da ovsunlayır).

Təkamülçü yanaşmanın insani davranışın öyrənilmə yönündə yayılması qərarlaşmış akademik fənlər arasında maraqlı sərhəd zonasını törədir. (Uzun dövr ərzində təkamül nəzəriyyəsinin əsasında əsasən, heyvanların davranışı öyrənilmişdir.) Burada sosiobiologiya³⁴⁹ adlandırılan fənn nəzərdə tutulur. Onun bəzi tərəfdarları «insan təkamülünün məhsuludur» müqəddəm şərtlərindən çıxış edərək, insani davranışı da bu əsasda tədqiq etməyə çalışırlar.

Öncə xatırladaq ki, müxtəlif fənlər eyni hadisələri tədqiq edə bilirlər. Məsələn, sosiologiya, sosial antropologiya, sosial psixologiya, tarix və sosiobiologiya - insani davranışı tədqiq edirlər. Lakin buna əlavə olaraq, bu elmlərdən hər birinin çıxış etdiyi konseptual və metodoloji müqəddəm şərtləri izah etmək və alınmış nəticələr üçün bu müqəddimələrin rolunu göstərmək zəruridir. Deyilənlərin işığında bu elmlərdə alınmış nəticələrin formulə edilməsi zamanı "insan əslində..." kimi ifadə formalarına müraciət etmək lazım deyildir. Belə bir forma daha yararlıdır: "verilmiş xüsusi tədqiqat layihəsi çərçivələri daxilində bizim tərəfimizdən qəbul edilən (...), "aşağıdakı müqəddimələrdən çıxış edərək (...), biz aydınlaşdırdıq ki," qabaqcadan təsdiq etmək üçün tutarlı əsaslar mövcuddur..."

Əgər biz bir elmi istiqamətin anlayışından başqa elmi istiqamətin daxilində qeyri-tənqidi olaraq istifadə ediriksə, onda fənlərarası oxşar tədqiqatların daxilində asanlıqla "qarışmış terminologiya" yarana bilər. Elə buna görə də, belə fənlərarası sahələrdə, xüsusən də, əgər onlar nisbətən yenidirlərsə və onlarda alınmış nəticələr hələ ki, kifayət qədər yoxlanılmamışdırsa, vacibdir ki, bizim tərəfimizdən istifadə olunan anlayışları biz diqqətlə

³⁴⁹ Baxın: E. Wilson. *Sociobiology: The New Synthesis*. - Cambridge 1975.

dəqiqləşdirək, məsələn, eyni terminlərin köməyi ilə daxil edilən anlayışlar arasındakı fərqi göstərək: (Belə ki, "uduzan" (gen) sözü bioloji nöqteyi-nəzərdən o deməkdir ki, fərddən fərqli olaraq, onun nəslə bu genə malik deyildir. Eyni zamanda, sosial elmlərdə "uduzan" termini insanın sosial standartlar olaraq nəzərdən keçirilənlərə uyğunsuzluğunu göstərir. Sosial "uduzan" genetik aspektdə "uduzan" ola bilər və əksinə.)

Təkamül nəzəriyyəsinin həm insani davranışın, həm də ictimai hadisələrin izahı üçün istifadə olunduğu bu fənnlərarası sahədə təkamül və nəzəri-oyun nöqteyi-nəzərləri arasındakı metodoloji fərq marağa səbəb olur. Təkamül nöqteyi-nəzərindən, bütün adaptasiya bilavasitə və müsbət mənada başa düşülür. Oyunlar nəzəriyyəsi nöqteyi-nəzərindən isə, fəaliyyət göstərən şəxs "irəliyə doğru bir addım atmaq üçün geriye doğru iki addım atmağı" bacarmalıdır. Başqa sözlə, o, bilavasitə olaraq veriləndən özünü uzaqlaşdırmaq və hipotetik gələcəyi düşünmək qabiliyyətinə malikdir. Bu, o deməkdir ki, insanın davranışının nəzəri-oyun izahı zamanı rasionallıq və refleksiya qabiliyyəti anlayışlarından istifadə olunur ki, bunlar da elmi olaraq anlaşılan təkamül nəzəriyyəsində heç bir rol oynamır.

Bu qeyd nə bu, nə də digər nöqteyi-nəzərin tənqidi deyildir. O, yalnız o şəraiti illüstrasiya edir ki, elmi fənnlər "məntiqin müxtəlif növlərindən" istifadə edirlər. Elə buna görə də, bizim etdiyimiz üzərində bizim epistemoloji refleksiyada belə sərhəd problemlərini nəzərə almaq lazımdır. Heç də sonuncu növbədə olmayaraq, bu, təbii və humanitar elmlərin kəsişdikləri qarışıq sahələrin mənalandırılması zamanı vacibdir (nəzər salın: fəsil 27).

Sonda, qeyd edək ki, sosiobioloji debatlar cinslər arasında münasibətlərin problemləri üzrə müasir diskussiyada müəyyən rol oynadı. Kişilərin və qadınların davranışındakı fərqlər onların sosial olaraq verilmiş rollarının ifadəsidirmi və ya bu fərqlər təkamül baxımından şərtlənmişdir?

Genetika və mühit arasındakı əlaqələr barədə geniş diskussiyanın mövzularından yalnız biri budur. Məsələn, çox vaxt aşağıdakı problem formulə edilir: Bütövlükdə kişilər qadınlara nisbətən daha aqressiv və hökmranlığa meyillidirlərmi? Əgər belədirsə, onda bu, sosiallaşmanın və ya bioloji təkamül amillərinin nəticəsidir?

Bu sahədə maraqlı olan məsələ qadın və kişi reproduktiv strategiyaları haqqındadır. Kişilər və qadınlar genetik səbəblər ucbatından müxtəlif cütləşmə strategiyalarına və uyğun olaraq, seksual münasibətlərə müxtəlif yönümlərə malikdirlərmi? Kişilər çox, qadınlar isə az cinsi hüceyrələrə malikdirlər. Əgər biz bioloji orqanizmlər kimi gedişində ən çox həyat qabiliyyətli genlərə sahib

olanların, öz mövcudluğunu qoruyub saxlamanın ən yaxşı şanslarına malik olanların inkişafı yolu ilə yaranmışıqsa, onda qadınlar və kişilər üçün müxtəlif cütləşmə strategiyalarını nəzəri olaraq rekonstruksiya etmək olar. Biz gözləyə bilərik ki, kişilərin öz çoxsaylı spermatozoidlərinə göstərdikləri münasibətə nisbətən qadınlar bütövlükdə öz azsaylı yumurta hüceyrələrinə daha qayğılı münasibət göstərəcəklər. Bundan başqa, belə bir amili də nəzərə almaq lazımdır ki, uşaqlar qayğıya və təlimə uzun zaman ərzində ehtiyac duyurlar. Elə buna görə də, həm qadınlar üçün, həm də kişilər üçün optimal olan reproduktiv strategiya nəsil barədə qayğını nəzərdə tutur və çox vaxt əməkdaşlığın müxtəlif növlərini tələb edir. Lakin tərbiyənin ilk mərhələlərində qadınlar xüsusi məsuliyyət daşıyırlar, xüsusən də, onlar uşaqları yedizdirdikləri zaman.

Təkamül (darvinist) nöqtəyi-nəzərdən, biz deyə bilərdik ki, orqanizmləri törədən və yuxarıda göstərilən optimal reproduktiv strategiyanın reallaşması barədə qayğı göstərməyən genlər və bu orqanizmlərin özləri artıq bizimlə birgə mövcud deyillər. Onlar təbii seçmə tərəfindən çıxış edilmişlər. Biz bir orqanizm kimi və insan kimi bizim müxtəlif genlər arasındakı yarışın məhsullarıyıq, bu yarış öz mövcudluğunu qoruyub saxlama uğrunda mübarizədir. Bu yarış bizdən - kişilərdən və qadınlardan tələb edir ki, biz öz nəslimiz barədə qayğı göstərək və optimal cütləşmədə maraqlı olaq, amma optimal cütləşmə strategiyası kişilər və qadınlar üçün müxtəlifdir. Bundan çıxış edərək, biz gözləməliyik ki, qadınlar sabit əlaqələrə, kişilərə nisbətən bir qayda olaraq daha çox meyillidirlər. Biz hər iki cinsdən nəslin rifah halı barədə fundamental maraqlılığı gözləyə bilərik. Eyni zamanda, biz güman edə bilərdik ki, "optimal" kişi strategiyası sabit əlaqələrin çərçivələri daxilində nəsil yaratma qabiliyyətini, təhlükəsiz şəraitdə onun tərbiyəsini, başqa ailələrdə uşaqlara malik olmaq imkanı ilə birləşdirməlidir. Məsələn, varlı insanlar eyni zamanda, bir neçə arvadın varlığından (ənənəvi poliqamiya) və ya arvadların əvəz edilməsindən faydalana bilirlər, bu zaman, hər bir növbəti arvad əvvəlkinə nisbətən daha gənc olur (bu, boşanmalara icazə verən bizim müasir cəmiyyətdə kifayət qədər yayılmışdır).

Belə bir nəzəri rekonstruksiya uyğun olaraq, biz belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, qadınlar və kişilər cütləşmənin müxtəlif münasibətlərlərində genetik olaraq maraqlıdırlar və ya daha yaxşı deyilsə, məhz bizim genlər təbii seçmənin köməyi ilə "bizdən istifadə edirlər". Belə olduğu halda, aşağıdakı sual yaranır: həqiqətənmi biz özümüzi belə aparırıq? Ona cavab vermək üçün müxtəlif empirik tədqiqatları aparmaq zəruridir. Əlbəttə ki, mümkün nəticələri şərh

etmək çətin olacaqdır, belə ki, müasir cəmiyyətdə seksual davranışa genetik amillərdən başqa bir çox digər amillər (iqtisadi, mədəni və i. a.) də təsir göstərir.

Belə amillərdən biri - doğum sayı üzərində müasir nəzarət vasitələridir. Onların istifadəsi qadın davranışının genetik olaraq irsən qəbul edilən stereotiplərin dəyişilməsinə gətirmirmi? Axı indi seksual həyat və nəslin yenidən istehsalı bir-birindən əhəmiyyətli dərəcədə ayırıdır ki, bu da, qadınlara onlar üzərinə heç bir öhdəlik qoymayan seksual əlaqələrin əvvəlkinə nisbətən daha çox miqdarına malik olmaq imkanını verir. Amma necə tezliklə və nə dərəcədə əsaslandırılmış bir şəkildə gözləməliyik ki, mayalanma əleyhinə yeni vasitələr bioloji olaraq proqramlaşdırılmış yönümləri və davranış stereotiplərini dəyişdirəcəklər?

Digər tərəfdən, soruşmaq olar ki, müasir cəmiyyətdə qadınların təkamül nəzəriyyəsinin güman etdiyinə nisbətən az dərəcədə monoqam olduğunu təsdiq etmək üçün müəyyən empirik əsaslar yoxdurmu. Bu suala cavab olaraq, deyək ki, nəzəri-oyun nöqtəyi-nəzərindən, qadınlar üçün ən yaxşı reproduktiv strategiya sabit əlaqələrin və sevgi tarixçələrinin kombinasiyasıdır. Belə bir qaydada mühakimə yürütmək olar. Heç də bütün qadınlar uşaqlara ən yaxşı kişilərdən, yəni ən həyat qabiliyyətli genlərə sahib olan və eyni zamanda, uşaqların tərbiyə edilməsində maraqlı olan kişilərdən malik ola bilməzlər. Belə kişiləri (qız xəyallarının "şahzadələrini") əldə etmək çətinidir. Bir çox qadınlar daha pis genetik keyfiyyətlərə və ya öz uşaqları barədə qayğı göstərmək qabiliyyətinə də az dərəcədə malik olan kişilərlə yaşamağa məcburdurlar. Belə bir strateji situasiyada o qadın genləri qələbə çalırlar ki, onlar belə proqramlaşdırılmışlar ki, qadınlar daha çox ortabab kişilərlə sabit əlaqələrə malik olsunlar və daha yaxşı genetik cizgilərə malik olan kişilər tərəfdən "köməyə" müraciət etsinlər. Zərurət halında bu "kömək" "gizli" olmalıdır ki, qanuni ər nəsil barədə qayğı göstərməkdən imtina etməsin. Belə dəlillərdən çıxış edərək, biz gözləyə bilərdik ki, qadınları fiziki olaraq "kişi cizgiləri xüsusi olaraq vurğulanan" (macho) kişilər cəlb edirlər, eyni zamanda, onlar ideoloji olaraq "xeyrixah və zərif" kişilərin (və belə kişilərin əvəzləyicisi kimi rol oynaya bilən sosial təminat proqramlarının) tərəfdarıdırlar.

Belə debatların gərginliyi çox vaxt nəzərdə tutulan belə bir gümanla müəyyənləşir ki, sosial olaraq şərtlənmiş olanlar siyasi və psixoloji səylərin nəticəsində dəyişdirilə bilər, genetik olaraq şərtlənmiş olanlar isə yox. Müasir genetika nöqtəyi-nəzərindən, bu hipotezlə bağlı şübhə irəli sürmək olar, belə ki, insanın bir çox genetik aspektlərinə təsir göstərmək və onları dəyişdirmək də olar. (Digər

tərəfdən, sosial olaraq şərtlənmişləri məgər həmişə siyasi və psixoloji söylərin vasitəsi ilə dəyişdirmək olarmı?) Digər məsələ ondan ibarətdir ki, insanın genetik xassələrinə müdaxilə arzu ediləndirmi? Bu, elmi və texniki inkişafın bizim qarşımızda qoyduğu ən yeni etik problemlərdən biridir (baxın: fəsil 28).

Beləliklə, darvinizmin meydana çıxması ilə başlayan debatlar heç bir halda tamamlanmış deyildir, nə epistemoloji səviyyədə, nə etik səviyyədə, nə də bizim insan haqqında təsəvvürlərimiz səviyyəsində³⁵⁰.

³⁵⁰ *Bax, məsələn, M. Ruse. The Darwinian Paradigm. - London, 1989.*

İYİRMİ DÖRDÜNCÜ FƏSİL

NİTŞE

və

PRAQMATİZM

Həyatı. Fridrix Nitşe (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) alman pastoru ailəsində anadan olmuşdur. O, puritan mühitində böyümüş və erkən yaşlarında fəlsəfəyə, musiqiyə və ədəbiyyata maraq göstərmişdir. Gənc tələbə olaraq, Nitşe klassik filologiyanı öyrənmişdi və iyirmi dörd yaşında Bazel universitetində professor yerini tutmuşdu. 1879-cu ildə xəstəlik nəticəsində universiteti tərk etməyə məcbur olmuşdu.

Əsas fəlsəfi əsərləri onun tərəfindən 1878-1888-ci illərdə, mürəkkəb maddi və şəxsi şəraitdə yazılmışdır. 1889-cu ilin yanvarında Turində onun aqlının tutqunlaşması başladı.

Öz tədqiqatlarının gedişində Nitşe Şopenhauerin pessimistik fəlsəfəsi və Rixard Vaqnerin (Richard Wagner, 1813-1883) musiqisi ilə tanış olmuşdu. Şopenhauerdən o, iradə haqqında həyatın fundamental müəyyənliyi kimi təsəvvürü əxz etmişdi, Vaqnerdə yunan bədii idealının mücəssəməsini tapmışdı. 1888-ci ildə Georq Brandes (Georg Brandes, 1842-1927) Kopenhagen universitetində Nitşe fəlsəfəsi üzrə mühazirə oxumuşdu. Bu fəlsəfəyə maraq 1890-cı illərdə kəskin bir şəkildə artmışdı. Bu fəlsəfəyə başqaları ilə yanaşı, Arne Qarborq (Arne Garborg, 1851-1924), Avqust Strindberq (August Strindberg, 1849-1912) və Knut Hamsun (Knut Hamsun, 1859-1952) kimi skandinav mütəfəkkirlərinə və incəsənət nümayəndələrinə güclü təsir göstərmişdir. Qitədə Tomas Mann (Thomas Mann, 1875-1955), Kamyu, Sartr və Haydegger kimi mütəfəkkirlər Nitşeyə çox şeydə borcludurlar.

Nitşe özündən sonra bir neçə çap olunmamış əlyazmalar və qeydlər qoyub getmişdir. Onun bacısı Elizabet Förster-Nitşe (Elisabeth Forster-Nietzsche, 1846-1935) bu əsərləri redaktə etmiş və nəşr etmişdir. O, antisemit baxışları dəstəkləyirdi və sonradan nasist oldu. Nitşenin antisemitizm və millətçiliyi barədə əfsanənin mövcud olması məhz ona borcludur. Nitşeni nasizmin sələfi kimi təqdim etmə səyləri əsasən, onun tərəfindən edilmiş saxtalaşdırmalara əsaslanır.

Nitşe, Kierkeqora oxşar olaraq, güruha və özündənrazı burjuaya nifrətlə münasibət göstərir. Həm o, həm də bu, əmin idilər ki, tənəzzül dövrünü yaşayırlar. Onların hər ikisi müasirliyin üstünlük təşkil edən qüvvələrinə müxalifətdə idilər. Onların siyasi fikirlərinin tacı kimi "aristokratik radikalizm" (Brandes) çıxış edir. Həm Nitşe, həm də Kierkeqor müasir ekzistensial fəlsəfənin mərkəzi fiqurlarıdır.

Əsərləri. Nitsşenin ən vacib əsərləri bunlardır: "Facianin musiqinin ruhundan doğulması" (*Die Geburt tier Tragodie aus dem Geiste der Musik*, 1872), "İnsani, həddindən artıq insani" (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1878), "Səhər şəfqəti: əxlaqi gümanlar barədə fikirlər" (*Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881), "Şən elm" (*Die froliche Wissenschaft*, 1882), "Zərdüşt belə demiş" (*Also sprach Zarathustra*, 1886), "Xeyrin və şərin digər tərəfində" (*Jenseits von GutundBöse*, 1886) və "Əxlaqın genealogiyasına dair" (*Zur Genealogie der Moral*, 1887). "Esse Homo" və "Hakimiyyətə can atan iradə" (*Der Wille zur Macht*) əsərləri Nitsşenin ölümündən sonra nəşr olunmuşdur.

"Tanrı öldü" - Avropasayağı nihilizm

Ötən əsrin sonuncudan əvvəlki onilliyi optimizm və tərəqqi zamanı idi. Və həmin bu zaman Nitşe öz dəhşətli vəhyini çap etdirdi: "...yeni hadisələrin ən böyüyü o, oldu ki, "Tanrı öldü" və xristian tanrısına inam etibara layiq olmayan nəyə isə çevrildi və o, artıq Avropaya öz ilk kölgəsini salmağa başlayır"³⁵¹. Nitşe güman etmişdir ki, hələ bir neçə yüzilliklər lazım gələcəkdir ki, bu həyəcanlı vəhy Avropa təcrübəsinin bir hissəsi olsun. Bu zamana kimi bütün ənənəvi dəyərlər özlərinin icbari qüvvəsini itirərdilər və Avropasayağı niqilizm baş tutmuş fakt olardı.

Nitşe üçün niqilizm dəyərlərin və idealların müflis olmasının zəruri nəticəsidir. Dəyərlərin evalvasiyası, onların fiktiv təbiəti insanı elə bir boşluğa itələyir ki, burada o, hələ ki, heç bir zaman olmamışdır. Tarixin dönüş anı gəlib çatdı. İnsanlar ya heyvani vəhşiliyə üz tuturlar ya da, niqilizmi dəf edirlər. Amma niqilizm yalnız o zaman dəf oluna bilər ki, bu zaman o, öz ifrat nöqtəsinə gəlib çatır və sonra öz əksliyinə çevrilir. Nitsşenin güman etdiyi kimi, onun fikri yeri hələ ki, qeyri-məlum və uzaq keçmiş olan üçün təmizləyir. Elə buna görə də, onun baxışlarını hansısa fəlsəfi istiqamətə aid etmək çətindir. O, Paskal, Kierkeqor, Marks və Dostoevski (1821-1881) kimi mütəfəkkirlərlə eyni səviyyəyə məxsusdur. Onların hamısı bir-birindən radikal olaraq fərqləndirilə, amma bir mütəfəkkir olaraq, insan təbiətinin şərtlərin ümumdünya-tarixi dəyişikliyi uğrunda çıxış edirdilər və "öz dövrlərinin qurbanlıq quzusu"³⁵² idilər.

³⁵¹ *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.*

³⁵² *См. К. Ясперс. Ницше и христианство. - М., 1994.*

Nitşeyəqədərki filosoflar dünyanı və tarixi mənalı, rasionel və ədalətli olaraq nəzərdən keçirirdilər. Mövcud olma məqsədə, mənaya malik idi. O, kor və təsadüfi deyildi. Dünyada Tanrı tərəfindən qoyulan nizam hökm edirdi. Dünya kaos deyildi, nizama salınmış kosmos idi, burada insan məna ilə dolu məkana sahib idi.

İnsanın və mövcudluğun məhz bu konsepsiyanı Nitşe darmadağın edir. Onun üçün o, reallığın həqiqi təsviri deyildir: dünyanın fəlsəfi və dini mənzərəsi – bunlar reallığın yalnız insan tələbatlarının mənasında və nizamında ifadəsidir. Onlar yalnız kaosdan qaçmaq üçün həddindən artıq insani sözlərdir. İnsanlar dünyanın fasiləsiz "falsifikasiyası" olmadan yaşaya bilmirlər. Dünyanın beləcə kaos kimi anlaşılması Nitşean fəlsəfənin fundamental xüsusiyyətini göstərir. Dünya plana malik deyildir, o, taleyin əlində bir oyuncaqdır. Başqa sözlə, bizim təfəkkür həmişə ciddi məntiqi formaları və strukturları tələb edir. O, Apollonsayağıdır. Amma reallıq formalara malik deyildir və deməli, Dionissayağıdır. Elə buna görə də, bizim gerçəklik anlamımız formaqurucu təfəkkürün və həyatın impulsiv qüvvələrinin Apollonsayağı və Dionissayağı başlanğıcların fasiləsiz qarşılıqlı təsiri kimi çıxış edir³⁵³. Biz özümüz mövcudluğa forma veririk. Kaos təhlükəsi bizi məna yaratmağa məcbur edir. Biz sağ qalmaq üçün "mənanı" və "məqsədi" əlavə edirik. Fəlsəfi sistemlər – bunlar yalnız bizim mövcudluğumuzu müdafiə etmək üçün xidmət edən fiksiyalardır. Özü də insan xüsusi unutmaq qabiliyyətinə malikdir: bizim dünyaya əlavə etdiyimiz struktur bizə dünyanın öz strukturu kimi, Tanrı tərəfindən yaradılmış nizam kimi görünür. Sülh və təhlükəsizlik hissənin müqəddəm şərtləri belədir.

Nə qədər ki, Tanrı dəyərini və izahedici qüvvəsini itirmişdir, biz digər yol göstərən ulduzları axtarıq, onlar onu əvəz edə bilərdi: Kantın qəti imperativi, Hegelsayağı "zəka", tarixin məqsədi və i.a. Niqilizm təfəkkür üsulu və psixoloji vəziyyət olaraq, belə bir şübhənin birbaşa nəticəsi kimi yaranmışdır ki, əslində, heç bir xarici və ya daxili əxlaqi avtoritet mövcud deyildir. Dəyərsizləşmə (valuelessness) hissi o andaca yaranır ki, biz mövcud olmanın "məqsəd", "vəhdət", "nəticə" və "həqiqət" kimi anlayışların köməyi ilə şərh edilə bilməyəcəyini düşünürük. Biz özümüz bu kateqoriyaları dünyaya gətirmişik və onları aradan götürdüyümüz zaman dünya dəyərsiz olacaqdır.

³⁵³ *Bu fərqləndirmə "Faciənin doğuluşu"nda inkişaf etdirilmişdir (Fəlsəfədə Apollonsayağının və Dionissayağının qarşı-qarşıya qoyulması Şelling tərəfindən daxil edilmişdir. Şelling Tanrı Apollonun mahiyyətini nizamın və formanın müəssəməsi kimi, Tanrı Dionisin mahiyyətini isə impulsiv dağıdıcı yaradıcılıq coşğunluğunun ifadəsi kimi verməyə çalışmışdır. - V. K.).*

Görünür ki, Nitschenin mövqeyini Feyerbax və Marks mənasında "fəlsəfi özgüləşmə" forması kimi şərh etmək olar. Metafizik sistemlər insanın fəlsəfi özgüləşməsinin ifadəsidir. Belə bir tərzdə başa düşülən Nitsche insana onu qaytarmağa çalışır ki, o, onda "özgüləşmişdir": "Mən bizim real və xəyali şeylərə aid etdiyimiz bütün gözəlliyi və möhtəşəmliyi, mülkiyyət olaraq insanın yaratdıqlarını da bərpa edirəm"³⁵⁴.

Dünyanın dəyərə malik olmaması mülahizəsi o demək deyildir ki, dünya "az dəyərə" malikdir və ya demək olar ki, "dəyərə" malik deyildir. "Dünya dəyərə malikdir" və "ədədlər rəngə və ya çəkiyə malikdirlər" müddəaları eyni dərəcədə mənasızdır. Nitsche görünür, düşünür ki, dəyər relyasion təbiətə malikdir. O zaman ki, biz «İks dəyərə malikdir» deyirik, onda bu, ya bizim öz məxsusi qiymətimizin ifadəsidir ya da aşağıdakı növdən olan təsviri mülahizədir: "Rəqnar İksə dəyər verir". Nitsche İksin özlüyündə dəyərə malik olmasını tələb etməyi mənasız hesab edir³⁵⁵.

Beləliklə, niqilizm termini altında Nitsche dünya haqqında illüziyalardan tamamilə məhrum olan təsəvvürü başa düşür. "Tanrının ölümü" ideyası Nitschedə yeni dünya anlamını oyatdı, ona uyğun olaraq, dünya başlanğıclara, məqsədlərə malik deyildir. Xristian ənənələrində əxlaq və həqiqət Tanrıya köklənmişdir. Beləliklə, əgər tanrı ölüdürsə, onda etikanın və həqiqətin əsası yox olur. Heç nə "həqiqi" deyildir və "hər bir şeyə icazə verilir!" Bizim görəyimiz kimi, niqilizm Nitschenin qəti sözü deyildir: başlıca, onun personajı və fikirlərinin ifadəçisi olan Zərdüştdən həm Tanrını, həm də ekzistensial boşluğu dəf edir. Bunun şərti bizim "faydalı" həyatı yalandan imtina etmədir.

Metafizikanın və xristianlığın tənqidi

Nitschenin gözündə xristianlıq "xalq üçün platonizmdir", qərb metafizikasının vülqar nəşridir. Qərbin həyatı təkzib edən dünya anlamı həm xristianlıqda, həm də metafizikada aşkar edilir: hissi, dünyəvi olan ideyaların (və ya Tanrının) işığında, "səmavi", "əsl" və "həqiqi" dünyanın işığında şərh olunur. Dünyəvi olan "qeyri-real", "yalançı", "məvəqqəti" kimi dəyərsizləşdirilir. Nitschenin bütün təfəkkürü mövcud olmaya bu nöqtəyi-nəzəri 180 dərəcə çevirməyə yönəlmişdir. Elə buna görə də, o, öz məxsusi təfəkkürünü "çevrilmiş" platonizm kimi və ya bütün dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsi kimi şərh edir. Bunun da nəticəsi "Tanrının ölümüdür".

³⁵⁴ F. Nietzsche. *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*. - In *Werke in drei Banden*. Hrsg. Von K. Schlechta. - München, 1960. Bd. 3. - S. 680.

³⁵⁵ Baxın. ADanto. *Nietzsche as Philosopher*. - New York, 1965.

Tanrıya iqtibas edərək, Nitşe hansısa dini qüvvəni nəzərdə tutmur, hər şeydən öncə, dəyərlərin insandan müstəqil olan obyektivliyini nəzərdə tutur; yəni onu nəzərdə tutur ki, dəyərlər ən yüksək nemət kimi Tanrıda əsasa malikdirlər. Nitşe üçün "Tanrının ölümü" dəyərlərin transsendental xarakterinin bütün formalarının ləğv edilməsi və dəyərlərin insani yaradıcılıq kimi yenidən kəşf olunması deməkdir. Din, etika və fəlsəfə insani özgüləşmənin simptomlarıdır. Anlamanın bu formalarının darmadağın edilməsi bizə insanı onun demək olar ki, iki min il səcdə etdiyinin və dua etdiyinin yaradıcısı kimi şərh etmək imkanını verir.

Ənənəvi təfəkkürdə həqiqi varlıq, "substansiya" kimi başa düşülən şey əslində mövcud deyildir. Yalnız görünən dünyanın təşəkkülü və dəyişikliyi vardır. Məkandan və zamandan kənarında heç bir substansiya və ya heç bir həqiqi reallıq mövcud deyildir, yalnız zəka ilə dərk oluna bilən heç bir dünya və heç bir əbədi ideya yoxdur. Yalnız hisslərlə qavranılan dünya mövcuddur ki, o da özünü məkanda və zamanda aşkar edir. Metafizika, əksinə olaraq, bizim dünyəvi reallığımızı yoxluq kimi (Parmenid) və ya "qeyri-real" varlıq kimi (Platon) rədd edir. Zərdüştün sözləri ilə deyilsə:

"Mən sizə And verirəm, mənim qardaşlarım, Yerə sadıq qalın və sizə Yerin üzərindən kənarında ümidlər barədə danışanlara inanmayın! Onlar zəhər verənlərdir, onlar bunu bilsələr də, bilməsələr də.

Onlar - ölməkdə olanlar və özləri artıq zəhərlənmiş olanlar həyata nifrət edirlər, onlardan artıq torpaq da yorulmuşdur: qoy onlar yox olsunlar!"³⁵⁶

Bizim dünya əbədi və ya substansial olan heç nəyi tanımır: o, hərəkətdir, zamandır, təşəkküldür və başqa heç nədir (nichts ausserdem). Beləliklə, Nitşe Heraklitlə əsasən razılaşır: varlıq (das Sein) – boş fiksiyadır, bütün hər bir şey dəyişikliklər axınındadır, "həqiqi" adlandırılan dünya yalandır.

Deməli, Nitşe əsas qərb metafizik tezisini tərsinə çevirir. Metafizika öz yarandığı andan dualist olmuşdur. O, daimi və ümumiyyətlə, əhəmiyyətə malik olan heç nəyin olmadığı dəyişkən, hisslərlə qavranılan dünya ilə statik, transsendental dünya arasında ziddiyyətlə əməliyyat aparır. Transsendental dünyada demək olar ki, həqiqi olan təşəkkül axınında deyildir, təşəkkülə məruz qalan isə mövcud deyildir. Nitşe təşəkkül və həqiqi varlıq ("substansiya") arasındakı bu ziddiyyəti ləğv etmək istəyir. Metafizika Nitşenin onu başa düşdüyü mənada bizim qarşımızda duran dünyanı dəyərsizləşdirmişdir və onu real dünya olmağa iddia edən uydurulmuş

³⁵⁶ Так говорил Заратустра. Перевод Ю. Антоновского. - С. 8.

fiksiya ilə əvəzləmişdir. Fəlsəfə hissələrə etibar etmir (Platon, nəzər salın), belə ki, onlar bizə ötəri, keçici olanı göstərirlər. O, təfəkkürün başlıca düşməni hissələrdə və hissi olanda görünür. Nə qədər ki, əbədi və məhv edilə bilməyən hissələrlə qavranılan dünyada aşkar edilə bilmir, fəlsəfə ən əla keyfiyyətlərlə bəzədilən transsendental dünyaya müraciət edir. Metafizikanın metodu aşağıdakıdan ibarətdir: O, mövcud olanı "görüntüyə" (Schein) və "varlığa" (Sein), "mahıyyətə" və "təzahür formasına", "Ding an sich"a və "Ding far mich"a, "əslə" və "əsl olmayana", "ruha" və "bədənə" və i.a. bölür. Varlıq ranqlar üzrə bölüşdürülür və strukturlaşdırılır. Mövcud olanın ranqı adətən, "fəzilət ideyası", "absolyut" və ya "Tanrı" adlandırılan ən yüksək varlıqdan məsafəsinə görə müəyyənləşir (məsələn, Platonda və Foma Akvinalıda). Başqa sözlə, mövcud olan mütləq ölçünün köməyi ilə differensiasiya olunan kimi başa düşülür. Lakin "Tanrı öldü"nin tanınması, etiraf edilməsi mövcud olanın belə bir anlamını dəf etmək imkanını verir. Beləliklə, Nitşe bütün dualistik nəzəriyyələrdən imtina edir.

"Tanrı" və xristianlıqla birgə Nitşe əxlaqçı ontologiyayı və ontolojişdirilmiş əxlaqı da rədd edir. Yəni o, inkar edir ki, əbədi olan eyni zamanda, Fəzilətdir və insanın əxlaqı təyinatı ideyalara doğru yönəldilməli və hissindən ("həyati tələbatlardan") yuxarıya yüksəldilməlidir.

Dualizm, Nitşeyə görə, bəşəriyyət üçün ən böyük təhlükədir, ona görə ki, o, elə bir dönüşə gətirib çıxarmışdır ki, bu dönüş onu həyatdan qoparıb ayırır. Nitşenin "Tanrı" əleyhinə, yəni dualistik təlim əleyhinə mübarizəsi mövcud olmaya münasibətdə elə bir nəzər nöqtəsinə gətirib çıxarır ki, bu, etinasızlıqla, sadələvh həyatla və səriştəsizliklə səciyyəlidir. "Bütün dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsini" və bəşəriyyətin ən böyük yanılmasının sonunu (Ende des langsten Irrtums) da o, məhz bu nöqtəyi-nəzərlə əlaqələndirir.

Amma Nitşe metafizikanı belə bir qaydada tərsinə çevirdiyi zaman, o, məgər təkzib etdiyinin özündən istifadə etməirmi? Məgər o, əleyhinə vuruşduğu elə həmin fərqi tətbiq etməirmi? Məgər o, dünyəvi olanın həqiqi, metafizik olanın isə yalnız ötəri, keçici olduğunu güman etməirmi? Yoxsa o, ənənə ilə əlaqəni radikal olaraq kəsən yeni təfəkkür üsulunu kəşf edir?

Əxlaqi fəlsəfə

Nitşean əxlaqi fəlsəfə hər şeydən öncə etik fenomenlərin psixoloji izahının böyük səyidir. Bu halda, Nitşe o barədə az danışır ki, "dağıdılmış əxlaqı" nə əvəz etməlidir və o, necə əsaslandırılıla bilər.

Nitşe təkid edirdi ki, hadisələr özlüyündə əxlaqi və ya qeyri-əxlaqi deyildir. Bu halda onun mövqeyi Hyumun mövqeyini xatırladır: hadisələrin yalnız əxlaqi şərtləri mövcuddur. Nitşe onunla qürur keçirir ki, heç bir "əxlaqi faktın" mövcud olmadığını ilk dəfə o, başa düşmüşdür. Bizim əxlaqi kodeks dünyanı təsvir etmək üçün nəzərdə tutulmamışdır. Əxlaq dəli köynəyidir - cəmiyyətin saxlanılmasının və dağıdıcı qüvvələrdən müdafiənin faydalı vasitəsidir. Əxlaq qorxudan və ümiddən istifadə edir (daha güclü vasitələrin sırasına cənnətin və cəhənnəmin ixtirası aiddir). Son nəticədə, məcbur etmə mexanizmləri vicdan şəklində bizim daxilimizə müraciət edir.

Amma əxlaqın tarixi göstərir ki, xeyir və şər anlayışları lap başlanğıcdan ikimənəli idi. Məhz bu iki əxlaqi üsulun inkişaf etdirilməsi Nitschenin vəzifələrindən birinə çevrilir. "*Xeyrin və şərin digər tərəfində*" əsərində Nitşe yazır ki, o, əxlaqın iki əsas tipini aşkar etmişdir: "ağaların əxlaqi" və "kölələrin əxlaqi". Əxlaqın bu hər iki tipi kifayət qədər inkişaf etmiş bütün sivilizasiyalarda bir-birinə qarışmış və onların elementləri eyni insanda da tapıla bilər. Onlar arasındakı fərq radikal formada aşağıdakıdan ibarətdir:

Ağaların əxlaqında "yaxşı" "nəcabətlinin", "görməlinin", "alicənabın", "pis" isə - "nifrətə layiq olanın" ekvivalentidir. Kölələrin əxlaqında normativ zəiflərə, "ruhən yoxsullara" xidmət edən amillərin ətrafında mərkəzləşir. Mərhəmət, barışma və şəfqət ləyaqət səviyyəsinə yüksəldilir, güclü və müstəqil fərd isə təhlükəli və deməli, "zalım" kimi nəzərdən keçirilir. Kölələrin əxlaqi normaları nöqtəyindən, ağaların əxlaqında fəzilət hesab olunanlar zülmkar və əxlaqsız kimi şərh olunur. Ağaların əxlaqi gücə və öz hüquqlarının təkidlə müdafiə olunmasına əsaslanır. Əksinə, kölələrin əxlaqi zəifliyə və barışmaya, dözməyə əsaslanır. Amma Nitşeyə görə, ağalar daha güclü olsalar da, kölələr onlardan müqayisə olunmaz dərəcədə ağıllıdırlar. Kölələr ağalara açıq tərzdə etiraz etməyə, söz qaytarmağa cəsarət etmirlər, amma onlar güruhun əxlaqi qiymətləndirmə üslubunu mütləqləşdirərək ağaları ram etməyə səy edirlər.

"Kölələrin əxlaqda üsyanı ondan başlanır ki, ressentiment özü yaradıcı olur və dəyərləri törədir. . ." ³⁵⁷

Kölələrin aqressivliyi beləliklə, açıq bir tərzdə deyil, gizli bir formada ifadə olunur. Xristianlıqda Nitşe ağaların əxlaqının məhvi edilməsinin ən güclü qüvvəsini görür. Xristianlar zəiflik, təvəzökarlıq, həlimlik, mülayimlik, yumşaqlıq kimi keyfiyyətləri ona görə

³⁵⁷ К генеалогии морали. - С. 424. (ressentiment termininin mənası haqqında, baxın: - S. 784-786. Bu termin ilk yanaşmada gücsüzlük hissi zəminində özünü psixoloji olaraq zəhərləmə deməkdir.

tərifləyərək göylərə qaldırmırlar ki, onları sevirlər, onlar bunu gücün əleyhinə gizli narazılıq və nifrət ucbatından, ağalara xas olan özünəhərmətə və keçirdiyi həyata görə qürur hissinə paxıllıq ucbatından edirlər. Közlərin əxlaqı "mənəvi terror" sayəsində hər bir kəs tərəfindən tanınan, etiraf olunan ümumi perspektivə çevrilir: ağalar onu özlərinə münasibətdə də qəbul edirlər. Bu "dəyərlərin yenidən qiymətləndirilməsi" əsl aristokratlarda özlərinə münasibətdə nifrət hissini yaranmasına gətirib çıxarır. Onlar özlərinin ən güclü arzularına və ehtiraslarına nifrət etməyə başlayırlar.

Amma bu yalnız sözdədir ki, başqa adamlar əziyyət çəkməyə məcbur ediləndə zəiflər bunu qəbul edə bilmirlər. Əslində isə, Nitşe deyir ki, insana özgə əzablardan həzz almaq xasdır. Varvarlıq bəşəriyyətdə heç bir zaman nifrətə səbəb olmamışdır:

"Əzabları görmək - xoşdur, əzab vermək - daha xoşdur: sərt, amma qədim, qüdrətli qayda, insani - həddindən artıq insani olan qayda durur. . . Sərtlik, qəddarlıq olmadan heç bir bayram yoxdur - insanın qədim və indiyə qədər davam edən tarixi belə öyrədir və hətta cəzada da bayramsayağı çox şey var!"³⁵⁸

Bu, o demək deyildir ki, Nitşe qəddarlığın və sərtliyin tərəfdarıdır. O, yalnız göstərməyə çalışır ki, bizim arzularımız nə qədər mürəkkəb ola bilərlər. (Bizim düşmənlərə əbədi cəhənnəm əzabları arzulanmamızda görün nə qədər gizli sevinc vardır!)

Beləliklə, zəiflər güclüləri öz əxlaqi kodekslərinə inandırdılar. Nəticədə, diqqətəlayiq, çox maraqlı psixoloji fenomen yaranır: güclü öz təcavüzünü daha zahirə istiqamətləndirmək iqtidarında olmadığı zaman öz ehtirasları yeni istiqamətə yönəlir. Onlar ödənilmənin yeni, gizli üsullarını axtarmalıdır: "Xaricdən boşaldılmamış bütün instinktlər daxilə yönəlir - bunu da mən insanın özünə qapanması adlandırırım"³⁵⁹. Nəticədə, bizim ruh adlandırdığımız yaranır:

"Bütün daxili dünya öncə, sanki iki dəri arasında sıxılmış kimi son dərəcə nazik olur, sonra dərinliyə, yanlara və hündürlüyə doğru genişlənir və bu, o ölçüyə qədər baş verir ki, hansı ölçüdə insanın xaricdən boşalması məhdudlaşmışdır. Dövləti qədim azadlıq instinktlərindən qoruyan o qorxunc, dəhşətli istehkamlar - bu bastionlara hər şeydən öncə cəza aiddir - ona gətirib çıxardı ki, azad dolaşan insanın bütün sadalanan instinktləri insanın öz əleyhinə yönəldi"³⁶⁰.

³⁵⁸ *Opada*. - S. 446-447.

³⁵⁹ *Elə opada*. - S. 461.

³⁶⁰ *Elə opada*. - S. 461.

Nitşe bununla təsdiq edirmi ki, biz öz ehtiraslarımıza və impulsularımıza qarşısızalmı, şiddətli olmaq, xeyrin və şərin digər tərəfində (jenseits von Gut und Bose) qalmaq ixtiyarını verməliyik? Biz əxlaq sahəsində hər şeyin mümkünlüyü (laissez-faire Haltung) yönümünə izn verməliyikmi? Nitşe üçün istənilən o cümlədən də, xeyrin və şərin sərhədləri xaricində qalan əxlaq "təbiət" üzərində müəyyən zorakılığa aparıb çıxarır. Və bu, zəruridir. Həyatı dəyərli edən heç nə əxlaq olmadan yaranmır. Nə təsviri sənət əsərləri, nə poeziya yaradıcılığı, nə də böyük fəlsəfə müəyyən məcbur etmə olmadan, asketik həyatı yönüm olmadan mümkün deyildir. Ehtirasları və arzuları nizama gətirmək (onları "qurutmaq", "mədəniləşdirmək") zəruridir. Söhbət burada sublimasiya barədə gedir. Güclü və qəddar ehtiraslı insan (Sezare Boycaya oxşar, Cesare Boigia, 1475/6-1507) amansızdır, görünür, ona görə ki, öz istəklərini sublimasiya etməyi öyrənməmişdir. Amma hər halda, o, heç nəyi sublimasiya etməyi bacarmayan və deməli, Nitşenin fikrinə görə, heç nəyi yaratmağı bacarmayan "xristian xədiminə" nisbətən daha üstündür. Özünə sahib olduğu zaman güclü insan özünü müsbət mənada reallaşdırmağa qabildir. Nitşe "təbiətə doğru qayıtmağı istəmədi", ehtirasların primitiv ifadəsinə dönməyi arzulamırdı.

Deyənlər bizi insanın Nitşean idealının – fəvqəlinanın (Übermensch) xarakteristikasına doğru gətirir.

***Fəvqəlinan,
hakimiyətə can atan iradə
və əbədi təkrar***

Nitşe onun fəvqəlinan nəzəriyyəsinə necə başa düşmək barədə bizə o qədər də çox göstəriş qoyub getməmişdir. Fəvqəlinanın prototipi olaraq, Sezare Boyca, Sezar (Caesar, 100-44 b.e.ə.) və Napoleon (Hitler və "ari irqin" nümayəndələri barədə nə deyək) nəzərdən keçirilmişlər.

O zaman ki, Nitşe Sezare Boycanı xədimdən üstün tutur, bu, heç də mütləq olaraq o demək deyildir ki, birinci onun idealıdır. Sezarın özü də Nitşean tələblərə cavab vermir. O, Nitşeni "Roma Sezarı" kimi təmin edir, amma tələb olunur ki, onda "xristian ruh" olmuş olsun³⁶¹. Bəs Napoleona münasibətdə? Napoleon – " qeyri-

³⁶¹ Aus dem Nachlau der Achtzigerjahre. - S. 422.

insanın və fəvqəlinanın sintezidir"³⁶². Nitşe "arilərə", antisemitlərə və ya almanlara xüsusi bir üstünlük vermir"³⁶³.

Görünür, Nitşenin gözündə, məhz Höte "fəvqəlinan" idealına ən yaxındır. Höte təbiətən güclü ehtiraşlara sahib idi, amma özünü dəf etməyi bacarmışdır.

"O, bu bütövlükdən başqa nəyi arzu edirdi; o, zəkanın, hissiyyatın, hissələrin, iradənin ədavəti ilə mübarizə aparırdı (Hötenin antipodu olan Kant öz dəhşətli şxolastikasında bu ədavəti öyrədirdi)"³⁶⁴. Höte zəifliyin səbəbindən deyil, gücün səbəbindən tolerant idi. O, alman deyildi, avropalı idi. Höte həyata "hə" deyən insan idi. Belə bir azad ruh sevincli və etibarlı fatalizmlə Kainat içərisində ömür sürür, inanır ki, yalnız vahid olan yararlı deyildir, bütövlükdə isə, hər bir şey öz günahını yuyur və təsdiq olunur; o, daha inkar etmir. . . . Amma belə bir inam – bütün mümkün inamlardan ən yüksəyidir: mən onu Dionisin adından xaç suyuna çəkərdim"³⁶⁵.

Nitşean magnum opus *Zərdüştbələ demiş* gələcəyin Nitşe tərəfindən işlənilib hazırlanmış unikal görünüşünün təsviri kimi düşünölmüşdür. Tarixi Zərdüştbə (Zoroastr, Zarathustra və ya Zoroaster) güman etmişdir ki, dünya xeyir və şər qüvvələrinin mübarizə meydanıdır. Belə ki, Zərdüştbə ilk dəfə olaraq belə bir səhv etmişdir, Nitşe deyir ki, onda o, həmçinin, onu ilk dəfə olaraq da dərk etməlidir"³⁶⁶. Nəticədə Zərdüştbə dəyərlərə yeni nöqtəyi-nəzərin ifadəçisi olur:

"Bir xalqın fəzilət adlandırdığı bir çox şeylər başqa bir xalqa adamın ələ salınması və biabır edilməsi üçün əsas verir. Mən çox şey tapmışam ki, burada şər adlandırıldığı halda, orada hörmətə, izzətə mindirilir, bərbəzək içində göz qamaşdırır. . .

İnsan öncə şeylərə dəyər verdi ki, özünü saxlasın, - o, öncə şeylərin mənasını, insani mənasını yaratdı! . .

³⁶² *К генеалогии морали. - С. 437.*

³⁶³ *Baxın: Vaqnerin Bayreytdən olan dostları ilə bağlı Nitşe nə yazır: " burada bu yaramazların heç birində, hətta antisemitində belə nöqsan yoxdur. - Yazıq Vaqner! O, hara gəlmiş düşüb! - Əgər o, donuzların yanına düşsəydi! Osa, almanların yanına düşmüşdür!" (Esse Homo. Perevod Ö. Antonovskoyqo. - S. 737). Nitşenin irqi məsələyə dair nöqtəyi-nəzərinin və " Nitşe barədə əfsanə" adlandırılanın (yəni Nitşe barədə nasist kimi əfsanənin) yaxşı təsviri ilə bağlı, baxın: W. Kaufmann. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1968. - Pp. 3-21, Pp. 284-307.*

³⁶⁴ *Сумерки идолов, или как философствуют молотом. Перевод Н. Полилова. - С. 623.*

³⁶⁵ *Elə orada. -S. 623.*

³⁶⁶ *Esse Homo. - С. 763-764.*

Bu vaxta qədər min məqsəd mövcud idi, çünki min xalq mövcud idi. Minlərlə baş üçün hələ ki, yalnız zəncir çatışmır, vahid məqsəd çatışmır. Bəşəriyyətin hələ ki, məqsədi yoxdur"³⁶⁷.

Zərdüşt (Nitşe) qarşısına öz mücəssəməsini "fövqəlinşanda" tapan yeganə məqsədin aşkara çıxarılması və inkişaf etdirilməsi vəzifəsini qoyur. "Fövqəlinşan – Yerin mənasıdır"³⁶⁸. İnsan isə odur ki, o, dəf olmalıdır. İnsan - Nitşe deyir ki, heyvan və fövqəlinşan arasında uçurum üzərindəki bir kanatdır. İnsan keçiddir və məhv olmalıdır. Bizim dəyərimiz onda deyildir ki, biz varıq, bizim dəyərimiz ondadır ki, biz ola bilərik. Amma "fövqəlinşana" doğru bir mərhələ olmadıqan ötrü, biz insani olan hər bir şeydən, bizdə olan və həddindən artıq insani olan hər bir şeydən xilas olmalıyıq.

Mümkündür ki, burada bizim nədən xilas olmalı olduğumuz barədə ideya təqdim olunmuşdur. Lakin bizə müsbət xarakteristika və bizim imkanlarımızın izahı çatışmır (əgər biz Hötedən nümunə olaraq istifadə etməyi arzu etmiriksə). Görünür ki, Nitşe bu çatışmazlığı hiss edirdi.

"Fövqəlinşan hələ ki, heç zaman olmamışdır! Mən hər ikisini insanın ən böyüyünü də, ən keçiyini də çılpaq görmüşəm.

Üstəlik onlar bir-birinə həddindən artıq çox oxşayırlar. Həqiqətdə, hətta onlardan ən böyüyündə belə mən həddindən artıq insani olanı tapmışam"³⁶⁹.

Zərdüşt həmçinin, hər bir şeyin əbədi qayıdışı ideyasını da bəyan etmişdir. Sadələşdirilmiş şəkildə deyərsə, bu ideyaya uyğun olaraq, bütün hər bir şey sonsuz dövrən içərisində özünü təkrar edir. Biz bu ideya ilə bəzi Sokrataqədərki filosoflarda, stoiklərdə və hind filosoflarında rastlaşmışıq. Belə ki, yalnız Sokrat və Platon deyil, həm də nə vaxtsa yaşayan hər bir insan eyni dostları və düşmənləri ilə, eyni əməlləri və eyni taleyi ilə yenidən və yenidən meydana çıxacaqdır.

Bu ideya ekzotik görünə bilər, amma Nitşe güman etmişdir ki, o, hipotetik xarakter daşıyan özünəməxsus "fikri eksperimentdir". O, belə bir təsəvvürə əsaslanır ki, bütün hər bir şey sarsılmaz təbii qanunlara uyğun olaraq baş verir və səbəbiyyət zəncirinin bir dəfə reallaşan eyni başlanğıc həlqəsi özünü yenidən təkrar edir. Bu ideyanın digər müqəddəm şərtləri daha problematiktir. Biz qəbul etməliyik ki, təbiətdə bütün proseslər sonlu sayda amillərdən asılıdır. Əgər belədirsə, onda mümkün kombinasiyaların məhdud miqdarı mövcud olmalıdır və onların hamısının reallaşmış olduqları zaman

³⁶⁷ Так говорил Заратустра. - С. 42-43.

³⁶⁸ Elə orada. - S. 8.

³⁶⁹ Elə orada. - S. 66.

öncə artıq baş verən kombinasiya təkrar olunmalıdır. Oxşar nəticənin müqəddiməsi kainatın sonluluğunun qəbul edilməsi olmalıdır³⁷⁰.

Tam mümkündür ki, Nitşe əbədi qayıdış haqqında təlimin hər bir şeydən çox praktik mənası ilə maraqlanmışdı. Bu təlim məsələn, tarixin bütövlükdə məqsədə malik olması barədə təsəvvürlə bir araya sığmır. O, tarixin xətti məqsədyönlü təsəvvüründən (xristian və ya marksist) ayrılmanı nəzərdə tutur. Mümkündür ki, bu təlim inciklik hissindən və intiqam barədə fikirlərdən azad olan stoistik dünya anlamı üçün açıqdır. O, bizi sonsuz Sizif əməyinin personajı olaraq, dünyanın bizə tapşırığınının dərk edilməsi ilə barışıdır.

"*Amor fati* insanın böyüklüyü üçün mənim düsturumdur: nə irəlində, nə arxada, nə əsrlər boyu əbədi olan heç nəyi istəməmək. Zərurəti yalnız daşımaq deyil, həm də onu gizlətməmək - hər bir, istənilən idealizm zərurət qarşısında yalandır, - sevmək gərəkdir. . ."
"371

Ən azı bu təlim bizi gələcəkdə bizə xoşbəxtlik və səadət vəd edən ənənəvi metafizik baxışlardan azad edir. O, həmçinin, görünür, nəzərdə tutur ki, əbədi və sonsuz olan yalnız bu həyatdadır: bu həyat - sənin əbədi həyatındır!

Daha problematik olanı odur ki, bu təlim "fövqəlinсан" nəzəriyyəsinə zidd kimi görünür. Məgər bu fatalistik prinsip adamları avtomatlara çevirmirmi? Və ümumiyyətlə, "sonlu insanı" dəf etmək və "fövqəlinсан" yaratmaq meyli mənalandırılmışdırmı, əgər onların hamısı yalnız əbədi dövrandə təkrar edən fiqurlarıdırlarsa?

Nitşean təfəkkürdə çox şey "hakimiyyətə can atan iradə" anlayışı ətrafında mərkəzləşmişdir, amma o, Nitşenin tənqid etdiyi anlayışlar kimi son dərəcə dərin təhlil obyektinə nadir hallarda çevrilir.

Görünür ki, Nitşe güman etmişdir ki, insan hər şeydən öncə, "həzzə" və ya "faydalı" olana çalışmır. O, nədənsə azadlığa çalışmır, daha çox özünü reallaşdırmaq, öz "həyati təyinat"ını tapmaq azadlığına çalışır. Sonuncu, hakimiyyətə can atan iradə formasında baş verir. Amma burada hakimiyyət başqaları üzərində hakimiyyət demək deyildir, daha çox öz üzərində hakimiyyət deməkdir.

³⁷⁰ *Əlbəttə ki, bu problematik rekonstruksiyadır. Mümkündür ki, Nitşe düşünürdü ki, eyni şəxsiyyət deyil, eyni tiptən olan fərd yenidən doğulur. Həmçinin, mümkündür ki, Nitşe niqilizmin forması olaraq, "əbədi qayıdış" doktrinasını nəzərdən keçirmişdir: "Bu, niqilizmin ən ifrat formasıdır: "heç nə" ("mənasız") - əbədidir!". Ф. Ницше. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Перевод Г. Рачинского. - М., 1994. - С. 62.*

³⁷¹ *Ecce Homo. - С. 721.*

Hakimiyyətə can atan iradə həmçinin, idraka can atan iradə şəklində, yəni xaosun təşkil olunması, ətrafin dəyişdirilməsi və onun üzərində hökmranlıq instinkti şəklində ifadə olunur.

Bəzən bu anlayış ontoloji məna kəsb edir. Hakimiyyətə can atan iradə mövcud olanın formativ gücünə çevrilir. Lakin onun hansısa gələcəyə can atan iradə olduğu dərəcədə, bu təsəvvür eyni obyektlərin əbədi qayıdışı barədə təsəvvürə zidd görünür. Bu təsəvvürlərin uzlaşması barədə məsələ Nitschenin yaradıcılığının tədqiqatlarında mübahisəlidir.

Epistemologiya

Bu fəslə tamamlamadan öncə Nitschenin həqiqət anlayışını qısaca olaraq nəzərdən keçirək:

Bütün metafizik sistemlər (və elmlər) hakimiyyətə can atan iradənin ifadəsilir. Eyni zamanda, onlar "fiksiyalardır", yəni bizim reallığa aid etdiyimiz konseptual konstruksiyalardır, bizim tələbatlara uyğunlaşdırılan yalandır. Onlar "müəyyən həyatı növün saxlanılmasına yönələn fizioloji tələblərdən" çıxış edirlər³⁷². Belə çıxır ki, bütün hər bir şey yalnız "perspektivdir" və "fiksiyadır". Perspektivlər qiymətlər üzərində qurulur. Əxlaqi qiymət – müəyyən fizioloji vəziyyətin şərh, simptomudur.

Burada Nitşe idrakın və mənafeinin qarşılıqlı əlaqəsini üzə çıxarır³⁷³. Lakin o, onu yalnız naturalistik-bioloji baxımdan nəzərdən keçirir. Belə bir problem də yaranır. Biz Nitschenin nəzəriyyələrinə necə münasibət göstərməliyik? Onlar da həmçinin, fiksiyalardır mı? Yoxsa onlar "perspektivizmdən" qaçmaq və bizə dünya haqqında mütləq həqiqət barədə məlumat vermək iqtidarındadır? Görünür ki, Nitşe sonuncunu qızğınlıqla inkar edir - o, həqiqətə nə qədər də dərindən şübhə edir. Məgər həqiqətə inam metafizik inam deyilmi?

"Bizim elmə olan inamımız hələ ki, metafizik inama istinad edir, . . . Hətta indi bu günün özünün allahsız və antimetafizik olduğunu dərk edən bizlər, odumuzu hələ ki, o ocaqdan götürürük ki, onu minillik inam, həmçinin, Platonun inamı olan xristian inamı yandırmışdı, bu inamda Tanrı həqiqətdir, həqiqət Tanrıdır. . . Bəs əgər məhz bu, getdikcə daha çox şübhə doğurursa, əgər heç nə artıq

³⁷² По ту сторону добра и зла. Перевод К. Свасьяна. Т. 2. - С. 243.

³⁷³ Həyatı tələbatların "koqnitiv mənafehlərlə" bağlı olduğunu hesab edən nöqtəyi-nəzərlə müqayisə edin. – Baxın: fəsil 30.

tanrıdan deyilsə, onda necə olsun, məgər bunlar yanılma, kor olma, yalandırımı?"³⁷⁴.

Bizim İlahiyə inamdan imtina etdiyimiz an Nitşe təsdiq edir ki, yeni problem – həqiqətin dəyəri barədə məsələ yaranır: "Həqiqətin dəyəri bir dəfə eksperimental olaraq şübhə altına alınmalıdır"³⁷⁵. Amma əgər bizim ölçümüz həqiqətin özü deyilsə, bəs nə olmalıdır?

Bu vaxta qədər Nitşe, görünür ki, həqiqətin iki anlayışı ilə əməliyyat aparır. Ənənəvi olaraq, həqiqəti biz mülahizə ilə işlərin vəziyyəti arasında uyğunluq kimi başa düşürük (Platondan bizim günlərə kimi gələn bu uyğunluq faktiki olaraq, mübahisəli məsələdir). Belə bir anlam həqiqətin uyğunluq nəzəriyyəsi adlandırılan nəzəriyyənin (həqiqətin korrespondensiya nəzəriyyəsi) əsasında yatır. İndi özlüyündə aydın kimi görünür ki, Nitşe həqiqətin bu anlayışını təkzib etməlidir. Və ona bunu etdirən səbəb kifayət qədər sambalıdır: heç bir neytral fakt mövcud deyildir ki, bizim nəzəriyyələrimiz onlara uyğun gələ bilsin. Fakt adlandırılanların hamısı həmişə "nəzəri olaraq yüklənmişlər. "Xalis faktlar və ya "neytral təsvirlər" barədə söhbət yalnız çoxsaylı şərhərdən biridir və gizli qalanıdır (baxın: fəsil 2). Elə buna görə də, hakimiyyətə can atan iradə və əbədi qayıdış nəzəriyyələri də həmçinin, "fiksiyalar" olmalıdır. Amma onda onları başqa fiksiyalardan nə fərqləndirir? Nitşe hansı mənada belə hesab edir ki, bu nəzəriyyələr "həqiqidirlər" (əgər heç bir uyğunluq xatırlanmasa)? Cavab aşağıdakından ibarətdir: bəzi şərhələr "həyata xidmət edir", həyat üçün "faydalıdır", yəni "həyatı təsdiq edəndir". Məhz bu mənada Nitşe öz məxsusi nəzəriyyələrini "həqiqi" olaraq nəzərdən keçirir. Onlar o mənada "həqiqi" deyillər ki, dünya haqqında həqiqəti (Nitşe üçün heç bir belə həqiqət mövcud deyildir) ifadə edirlər, onlar o mənada "həqiqidirlər" ki, həyata xidmət edirlər. Bu nöqtəyi-nəzəri həqiqətin pragmatik konsepsiyası adlandırmaq olar. Həqiqətin məlum Nitşean tərifini məhz belə başa düşmək lazımdır. Həmin tərif belədir: həqiqət yanılmanın elə növüdür ki, müəyyən üzvi növ onsuz yaşaya bilməzdi. Son nəticədə həlledici olan həyat üçün dəyərlilidir"³⁷⁶.

Amma həqiqətin pragmatik konsepsiyası da bütün problemləri həll etmir. Nitşe bunu necə bilir? Burada idrakın hansı növü barədə söhbət gedir? Bunun ardınca Nitşe deyir ki, dünya öz-özünə xaosdur, amma məgər o, bunu təsdiq edərək, həqiqət anlayışından uyğunluq kimi istifadə etməzmi, yəni öz tənqid etdiyindən faydalanmırmı? Əgər

³⁷⁴ *Веселая наука*. - С. 664-665.

³⁷⁵ *К генеалогии морали*. - С. 517.

³⁷⁶ *Aus dem Nachlcho der Achtzigerjahre*. - S. 844.

o, təsdiq edirsə ki, bunu bilir, onda o, eyni zamanda, həqiqətin uyğunluq kimi bütün obyektiv nəzəriyyələrindən imtina edə bilməz. Əgər dünya əslində xaotik, mənasız və məqsədsizdirsə, "dünya özlüyündə xaotik, mənasız və məqsədsizdir" mülahizəsi yalnız o halda həqiqidir. Və yalnız bu halda bu mülahizə işlərin həqiqi vəziyyətinə uyğun gələ bilər.

Ardıcıl olmaq üçün Nitsşe öz fəlsəfəsini başqa mümkün perspektivlər arasında müəyyən bir perspektiv kimi nəzərdən keçirməlidir. Biz gördük ki, Nitsşe bu perspektivi onun həyat üçün faydalılığı səbəbindən müdafiə edir. Amma həyat üçün və kimin üçün nə faydalıdır? Nitsşe üçün faydalı ola bilən yəqin ki, Platon üçün belə olmayacaqdır. Belə halda, biz bir şeyin "həyatı tədiq edən", digər şeyin isə "həyatı inkar edən" olduğunu təsdiq etdiyimiz zaman meyar olaraq nə çıxış edir? Nitsşe deməli deyildimi ki, obyektiv meyar – yalnız "fiksiya" və ya gizli perspektivdir?

Mümkündür ki, biz həddindən artıq uzağa getdik. Nitsşe özünü və öz fəlsəfəsini də eksperiment kimi nəzərdən keçirmişdir. O, özünü "eksperimentdə olan" (tentative) olaraq şərh edir. Nitsşe bizim ən dərin köklənmiş təsəvvürlərimizi çarpaz alova məruz qoyur. Nitsşe dəyərlərə şübhə edir, o dəyərlərə ki, biz çox vaxt onları doqmatik olaraq və problemsiz olaraq, özlüyündə aşkar olan olaraq qəbul edirik. O, bizim özlüyündə aydın kimi şərh etdiyimiz hər şeyi darmadağın edir. Nitsşe həqiqət üzərində eksperiment aparır. Əgər biz son nəticədə aydınlaşdırırıq ki, bu eksperiment bu və ya digər mənada bizim şübhələndiyimizi, yəni mütləq həqiqət ideyasını nəzərdə tutur, onda bu, eksperimentin əhəmiyyətini (!) azaltmır. Daha çox əksinə: Nitsşean eksperiment bizim üçün ibrətamiz oldu!

Bir çox şeylərdə Nitsşe bizə Sokratı xatırladır. Həm o, həm də bu, özünəməxsus intellektual mozaikanı rolunu oynayır, o rol ki, o, məhz bizi ondan müdafiə olunmağa məcbur etməsi ilə yaxşıdır.

Amerikan pragmatizmi (Pirs)

Praqmatizm – xüsusən, XX yüzilliyin başlanğıcında ABŞ-da nüfuzlu (Uilyam Ceyms, William James, 1842-1910, Çarlz Sanders Pirs, Charles Sanders Peirce, 1839-1914, Con Dyui, John Dewey, 1859-1952) olan fəlsəfi məktəb idi. Praqmatizmin həm zərif, həm də primitiv formaları bir çox müasir tərəfdarlarına malikdir ³⁷⁷.

³⁷⁷ *Həqiqətin iki nəzəriyyəsini - bir tərəfdən, Habermas tərəfindən irəli sürülən nəzəriyyəni və digər tərəfdən isə, "həqiqət odur ki, bizim sinf/bizim*

Praqmatizm yalnız fəlsəfə (siyasi fəlsəfəni də daxil edərək) üçün deyil, həm də məsələ, pedaqogika üçün də vacibdir (Dyuinin bu sahədə işləmələrinə nəzər salın).

Həqiqət anlayışı praqmatizmdə mərkəzi yer tutur. Kobud deyilsə, praqmatizm bəyan edir ki, əgər fikirlər faydalı və deməli, funksionaldırsa, onda onlar həqiqətdir. Biz ona görə bu praqmatizmə "kobud" deyirik ki, bu, belə bir məna verə bilər ki, məsələ, bizim tərəfimizdən həqiqət adlandırılan - mənim şəxsi mənafehim üçün faydalı olandır. Belə halda, həqiqət anlayışı müxtəlif siyasi və praktik maraqlar sferasına yerləşdirilir. Daha az "kobud" versiyalar o zaman yararlıdır ki, "funksiyalar" və "faydalılıq" "işdə özünü artıq göstərən", gündəlik həyatda, elmi tədqiqatlarda və müzakirələrdə yoxlanılanla əlaqələndirir.

Həqiqətin praqmatik konsepsiyasının "daha kobud" şərhinin əleyhinə irəli sürülən etiraz (Rassel və başqaları) aşağıdakıdan ibarətdir. Bir çox hallarda bir mülahizənin işlərin eyni vəziyyətində başqasına nisbətən daha faydalı olduğunu bilmək çətindir. Məsələn, biz necə bilə bilərik ki, bunlardan hansı daha faydalıdır: təsdiq etmək ki, Kolumb (Columbus, 1451-1506) Atlantik okeanını 1491-ci ildə keçmişdir və ya o, bunu 1492-ci ildə etmişdir. Bir mülahizə başqasına nisbətən kimin üçün və ya nəyin üçün daha faydalı ola bilər? Bunun ardınca tənqidi arqumentasiya belə bir qaydada genişləndirilir. Nəyinsə faydalı olduğunu bilmək üçün, biz düşünməliyik ki, nəse faydalıdırsa, həqiqətdir. Amma bu, yenə də o deməkdir ki, nəyinsə faydalı olduğunu düşünmək faydalı düşünmədir. Nəticədə biz eyni məsələyə yenidən və yenidən qayıdırıq ki, bu da, bizi sonsuzluğa doğru reqressə aparıb çıxarır.

Həqiqətin praqmatik konsepsiyasının kobud versiyasını biz həmçinin, bəzi vulqar ideologiyalarda da aşkar edirik. Onların arasında leninizmin və ya canlı aləm səviyyəsindəmi və ya bazar səviyyəsindəmi və i.a. "ən yaxşı uyğunlaşanların öz mövcudluğunu qoruyub saxlaması" anlayışı ilə əməliyyat aparın təlimin primitiv şərhləri də vardır. Bu versiyanın əksinə olaraq, Pirs başqa amillərlə yanaşı, əvvəla, təsdiq etdi ki, həqiqət anlayışı əməllərin o üsulu əsasında başa düşülməlidir ki, həqiqəti biz onun köməyi ilə tapırıq (əsaslandırırıq). İkincisi, həqiqətin bu əsaslandırılması (validation) səlahiyyəti çatan bütün insanların vaxtla məhdudlaşmayan açıq və azad tədqiqat şəraitində gələ biləcəkləri razılaşmasına əsaslanmalıdır.

mənafehlərə xidmət edir" müddəsinə uyğun olan nöqtəyi-nəzəri müqayisə edin: Habermasın həqiqət nəzəriyyəsi ilə bağlı olaraq, məsələ, bax: G. Skirbekk. "Pragmatism and Pragmatics" - In Rationality and Modernity. - Oslo 1993.

Həqiqəti razılaşma əldə olunmasının empirik faktı deyil, zamandankənar elmi ictimaiyyətin səlahiyyəti çatan tədqiqatçılarının gəldikləri razılaşma təmin edir. Həqiqətin bu anlayışı həm mürəkkəb, həm də vacibdir (Habermasda "həqiqət nəzəriyyəsinə" nəzər salın, fəsil 30). Bununla əlaqədar olaraq, ona diqqət yetirmək kifayətdir ki, o, pragmatizmi elmin müasir fəlsəfəsinin mərkəzi problemləri ilə və təbii hüquq haqqında müasir debatlarla və insanın əsas hüquqlarının rəasional əsaslandırması ilə birləşdirir (baxın: fəsil 29).

İYİRMİ BEŞİNCİ FƏSİL

SOSİALİZM

və

FAŞİZM

Kommünizm

Lenin: partiya və dövlət

Lenin və ya Vladimir Ulyanov (1870-1924) Rusiyada kommunist inqilabına rəhbərlik etmişdir. Onun nəzəri fəaliyyətini ona müasir olan şərait müəyyənləşdirmişdir. Leninin qarşısında yalnız inqilaba rəhbərlik etmək vəzifəsi deyil, həm də marksizmin o hissələrini şərh etmək və inkişaf etdirmək vəzifəsi dururdu ki, bunlar kapitalizmdən sinifsiz kommunist cəmiyyətə keçidə müəyyən münasibətə malik idilər. Marksın özü bu keçidin xarakteristikasında kifayət qədər ehtiyatlı idi.

Lenin izah etməli idi ki, nə üçün inqilab Qərbin inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində deyil, sənaye cəhətdən geridə qalmış Rusiyada baş verdi? O, vurğulayır ki, kapitalizm beynəlxalq hadisədir. O zaman ki, məsələn beynəlxalq kapitalla gedib çıxır, onda inkişaf etmiş kapitalist ölkələri və xammal istehsal edən koloniyalar bir medalın iki tərəfi olurlar. Leninə görə, kapitalizm beynəlxalq miqyasda öz inkişafının ən yüksək mərhələsinə nail olmuşdur. Elə buna görə də, inqilab Almaniya və ya İngiltərə kimi inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində deyil, onun ən zəif həlqəsində, Rusiyada başladı.

Leninin imperializm nəzəriyyəsi Marksın tarixi inkişafın mərhələləri nəzəriyyəsinin müəyyən dərəcədə yenidən nəzərdən keçirilməsidir³⁷⁸, xatırladaq ki, Marksın nəzəriyyəsinə uyğun olaraq, inqilab ən inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində baş verəcəkdir.

İnqilabın kapitalizmin ən yüksək səviyyədə inkişaf etdiyi ölkələrdə başlayacağı barədə tezis irəli sürülməsi zamanı marksistlər belə güman edirdilər ki, kommunist cəmiyyəti yalnız o zaman mümkün olacaqdır ki, bu zaman kommunistlər tam yetkin kapitalizmin istehsal sferasının idarə olunmasını öz üzərlərinə götürəcəklər. Öncə kapitalizmə yetişmək imkanını verən burjuva inqilabı baş verməlidir. Yalnız sonra kommunist inqilabının zamanı gələcəkdir və o, mülkiyyətin daha rəasional formalarını gətirəcəkdir.

³⁷⁸ Marksın nəzəriyyəsinin yenidən nəzərdən keçirilməsi zamanı Lenin Marksın bəzi mülahizələrinə istinad edirdi.

Beləliklə, müəyyən zaman fasiləsi ilə ayrılan iki inqilab baş verməlidir.

Amma Rusiyada burjua inqilabı 1917-ci ilin fevralında, kommunist inqilabı isə həmin ilin oktyabrında baş verdi. Onları çox kiçik zaman intervalı bir-birindən ayırırdı. Elə buna görə də, Rusiya kapitalizmi burjua cəmiyyətinin verdiyi bütün imkanlardan istifadə etməyi bacarmadı.

Lenin baş verəni "iki inqilabın birləşdirilməsi" nəzəriyyəsinin köməyi ilə izah etmişdir. Dynya miqyasında kapitalizm yetkin idi. Elə buna görə də, Rusiyada burjua inqilabından kommunist inqilabına dərhal keçmək olar.

Amma bu, onu nəzərdə tutur ki, Rusiyada inqilabın ardınca beynəlxalq inqilab gələ bilər ki, onun da sayəsində Rusiya kommunistləri industrializasiya metodlarını daha inkişaf etmiş kapitalist istehsalı ölkələrdəki öz yoldaşlarından öyrənərdilər.

Müəyyən mənada, bu, o deməkdir ki, Rusiya kommunistlərinin siyasi iradəsi Rusiyanın industrializasiyasının hərəkətverici qüvvəsi olmalıdır. Belə bir güman öz ardınca iqtisadi determinizmdən ayrılmanı gətirir. Axı bu halda demək olar ki, "üstqurum", siyasi rəhbərlik "bazisi", Rusiya sənayesini yaratmış olardı.

Zaman keçdi, amma beynəlxalq inqilab baş vermədi. Rusiyalılar özləri hər bir şeyi əhəmiyyətli dərəcədə öyrənməli idilər və siyasi rəhbərlik barədə hərəkətverici qüvvə kimi nəzəriyyə daha vacib oldu.

Buna görə də, Leninin ən böyük nəaliyyəti güclü partiyanın yaradılması oldu. Məhz bu zaman Lenin və bolşeviklər həm parlamentli sosialist partiyasını yaratmaq istəyən sosial-demokratlardan (məsələn, Eduard Bernşteyn, Eduard Bernstein, 1850-1932) , həm də Leninin ciddi partiya intizamının əleyhinə çıxış edən liberal marksistlərdən (məsələn, Roza Lüksemburq, Rosa Luxemburg, 1871-1919) ayrıldılar.

Lenin əmin idi ki, intizamlı inqilabçılardan ibarət olan güclü elitar partiya zəhmətkeş sinifləri kommunist cəmiyyətinə aparmaq üçün zəruridir.

Belə bir partiya olmadan fəhlələrin tələbləri sosial-demokratik fəhlə həmkarlar ittifaqlarının siyasəti çərçivələri xaricinə çıxmazdı.

Partiyanın daxilində demokratik mərkəziyyət prinsipi fəaliyyət göstərməlidir: müxtəlif problemləri müzakirə etmək zəruridir, amma qərarın qəbul edilməsindən sonra hər bir partiya üzvü qərarla razılaşmağa və onu aktiv olaraq həyata keçirməyə borcudur.

Leninin nə məqsədləri, nə də siyasi vasitələri sosial-demokratik dəyərlərlə heç bir ümumiliyə malik deyildi. Sosial-demokratlar rifah

halının eqlitar cəmiyyətinə çalışdılar və kapitalist cəmiyyətini tədricən islahatlara məruz qoyaraq, leqal siyasi vasitələrin köməyi ilə onlar buna nail olmaq istəyirdilər. Lenin isə bütün istehsal vasitələri üzərində mülkiyyəti tezliklə ictimailəşdirməyə çalışırdı. Bu məqsədə nail olmaq üçün, o, elitar partiyaya istinad edən inqilabçı olmalı idi. Son idealda Lenin liberal marksistlərdən ayrılmırdı. Amma sonuncular o cümlədən, Roza Lüksemburq belə hesab edirdilər ki, kommunist idealının reallaşması həm partiyada, həm də bütövlükdə cəmiyyətdə fəaliyyətin adı demokratik metodların köməyi ilə mümkündür. Partiyada və cəmiyyətdə dəmir intizam zəruri deyildir və üstəlik, təhlükəlidir, ona görə ki, mərkəzləşdirilmiş demokratiyanı sonradan bərpa etmək çətin olacaqdır.

Nə qədər ki, inqilabı həqiqətən də həyata keçirmək Leninə nəsib olmuşdur, onda demək olar ki, tarix onun düzliyünü sübut etmişdir. Amma hakimiyyəti ələ keçirərək, Rusiya kommunistləri kifayət qədər geniş demokratik hüquqları və demokratik iş metodlarını təmin etmək iqtidarında olmadılar. Bu mənada, Roza Lüksemburqun narahatlığı özünü doğrultdu.

Səbəb nədədir? Marksizmdə və ya leninizmdə elə bir müddəə mövcuddurmu ki, o, bu demokratizasiyanı çətin edir? Yoxsa hansısa bir xalis sosioloji mexanizm mövcuddur ki, onun sayəsində hakimiyyətə malik olan insanlar ondan ayrılmaq istəmirlər? Ola bilər ki, səbəb ondadır ki, Rusiya heç bir zaman liberal burjua dəyərlərinə sadıq olmamışdı? Burada yalnız kapitalist istehsal üsulunun hərtərəfli inkişafı üçün deyil, həm də burjua cəmiyyətinin parlamentli demokratiyaya və insan hüquqlarına (məsələn, söz azadlığı və vicdan azadlığı) oxşar siyasi idealların kök salması üçün şərait olmamışdı.

Klassik marksizm təsdiq edirdi ki, kommunizmin daxil olması ilə dövlət ölüb gedəcəkdir, yəni gözəl bir an sinfi cəmiyyət və sinfi əsarət ləğv ediləcəkdir. Dövlət aşağı sinfləri öz hökmranlığı altında saxlamaq üçün hakim sinif tərəfindən istifadə olunan təzyiq forması kimi şərh edilirdi. Öz aralarında düşmənçilik edən sinflərin yox olması ilə də dövlətin mövcudluğu üçün əsaslar da yox olacaqlar.

Lenin onunla tamamilə razılaşır ki, dövlət hakim sinfin əlində təzyiq formasıdır. Polis, ordu, hüquqi sistem - bütün bunlar sinfi dövlətin alətləridir.

Amma hakimiyyəti ələ keçirərək, Lenin və bolşeviklər belə bir suala cavab verməli idilər ki, dövlət nə zaman və necə "ölüb gedəcəkdir". Leninin qarşısında həmçinin, belə bir suala da cavab vermək dururdu ki, dövlət aparatı inqilabdan sonra da öz mövcudluğunu davam etdirəcəkmə? Leninin cavabının məğzi onda idi ki, qeyri-müəyyən müddətli keçid dövründə dövlət əksinqilabi

qüvvələrə təzyiq göstərmə aləti kimi proletariat üçün zəruri olacaqdır. Bu dövrdə kapitalist sinfinin dövləti proletariat diktaturası ilə əvəz olmalıdır, proletariat diktaturası isə kapitalizmdə olduğu kimi, sadəcə olaraq, yeni zorakı dövlət deyildir, əksinə, irəliyə doğru irəliləyişdir. Kapitalizmdə - burjuaziyanın diktaturasında - əksəriyyət, proletarlar, azlıq tərəfindən, kapitalistlər tərəfindən zülmə məruz qalır. Proletariat diktaturası zamanı isə inqilabi əksəriyyət əksinqilabi azlıqa təzyiq göstərir.

Beynəlxalq inqilab baş vermədi, Sovet İttifaqı isə düşmən kapitalist dövlətləri ilə mühasirə olundu. Elə buna görə də, İosif Stalin (1878-1953) zahirən dünyanın digər hissəsindən təcrid olunmuş bir ölkədə milli kommunizmi qurmağa məcbur oldu və onun xarici kapital tərəfindən əhəmiyyətli texniki kömək və dəstək olmadan həyata keçirdiyi industrializasiyası böyük qurbanları tələb etmişdir.

Buna görə də, Stalin bir sıra nəzəri müddəaları yenidən nəzərdən keçirmişdir. Lenin inkişaf etmiş kapitalist ölkələrində qalibiyyətli inqilabın tezliklə baş verəcəyindən çıxış edirdi və əcnəbi həmkarlarının Rusiya kommunistlərinə dəstəyinə ümid edirdi. Elə buna görə də, o, belə hesab edirdi ki, biz Rusiyada iki inqilabı bir-birinə birləşdirə bilərdik. Amma ümumdünya inqilabı baş vermədi və Stalin ayrıca götürülmüş ölkədə sosializmin qurulması nəzəriyyəsini işləyib hazırlamağa başladı. Son nəticədə radikal olaraq milliyyətçi Rusiya kommunizmi yarandı.

Bundan başqa, Stalin Lenindən Sovet İttifaqında dövlətin nə üçün "ölüb getməməsini" izah etmə problemini əxz etdi. Onun cavabı sadə idi: Dövlət aparatı güclü olaraq qalmalıdır, belə ki, Sovet İttifaqında kommunizmə kapitalist ətrafı tərəfdən təhlükə vardır.

Bu cavab inandırıcı ola bilərdi, əgər Stalin eyni zamanda, Sovet İttifaqının daxilində müxalifətçi qüvvələri etməsəydi. Amma gizli polisə (NKVD, QPU) istinad etmək və repressiyaları, deportasiyaları və təmizləmə siyasətini həyata keçirmək zəruri idimi? Daxili müxalifətin mövcud olduğu kapitalist ölkələrində xarici düşmənlərin əleyhinə belə bir daxili iblisənə tədbirlərə müraciət etmədən dayanmaq nəsbil olmuşdu (Böyük Britaniyada ikinci dünya müharibəsi zamanı situasiya ilə müqayisə edin).

Nəhayət, Stalin dövrü bürokratiyanın və şəxsiyyətə güclü pərəstişin artımı ilə səciyyələndirilirdi. Ən azı tarixi materializmin tarixin müəyyən edicisi amillərinin ayrı-ayrı şəxsiyyətlər deyil, obyektiv iqtisadi qüvvələr və qanunauyğunluqlar olduğunu təsdiq edən adı versiyalarına zidd idi. Amma Lenin də həmçinin, radikal iqtisadi determinizmin əleyhinə və partiya intizamının industrializasiyanın hərəkətverici qüvvəsi olması lehinə çıxış etmişdi.

"Partiyanın yüksəldilməsi" və "şəxsiyyətə pərəstiş" bir-biri ilə gözəl bir şəkildə uzlaşdırdılar.

Sosial-demokratiya *Sosial rifah halı və parlamentarizm*

Sosial-demokratiya kifayət qədər müxtəlif ideoloji mənşəyə malik olan siyasi baxışları və yönümləri dəstəkləyir. Deməli, o, ideoloji olaraq eynicinsli deyildir, daha çox isə ictimai bərabərliyə və sosial müdafiəyə üstünlük verən müəyyən siyasi praktikanı ifadə edir. Bu praktika nümayəndəli demokratiyaya və əsas siyasi vasitələr kimi idarəetmənin ictimai formalarına əsaslanır.

Sosial-demokratik siyasi hərəkət insanın xüsusi-kapitalist münasibətlər zamanı artan istismarı ilə bağlı olaraq meydana çıxan hiddəti Marksla və marksistlərlə birləşdirir. Lakin sosial-demokratlar onların nail olmaq istədikləri məqsədər və istifadə olunan vasitələr barədə söhbət getdiyi zaman, onlar marksistlərdən fərqlənirlər. Sosial-demokratlar inqilabı deyil, reformaları dəstəkləyirlər. Onlar parlamentli sistemlərlə hüququn hökmranlığı prinsipi ilə razılaşırlar. Siyasi və iqtisadi islahatların və parlamentdə əksəriyyətin ələ alınması vasitəsi ilə sosial rifah cəmiyyətini (social welfare society) qurmaq olar. O, tamamilə sinifsiz olmayacaqdır, amma layiqli cəmiyyət olacaqdır, burada heç bir kəs ehtiyac hiss etmir, iqtisadiyyat isə müəyyən dövlət nəzarəti altındadır. İqtisadi fəaliyyətin bütün növlərinin milliləşdirilməsinə zərurət yoxdur. Nə qədər çox milliləşdirilməli olması məsələsi - praktik məsələdir. Sosial-demokratlar "qarışıq" iqtisadiyyatı dəstəkləyirlər, dövlət burada bazarın fəaliyyətinin sərhədlərini müəyyənləşdirir və onun bir sıra bazis sektorlarına sahib ola bilər, baxmayaraq ki, işgüzar aktivliyin həlledici hissəsi xüsusi olmalıdır.

Qısa deyilsə, sosial-demokratlar siyasi pragmatizmlə səciyyələnirlər. Mövcud olan situasiyanın yaxşılaşdırılması üçün onlar müəyyən əməlləri burada və indi etməyə üstünlük verirlər. Onlar Marksın elmi sosializminə skeptik olaraq yanaşırlar. Bu skeptisizm bir çox hallarda nəzəri olaraq əsaslandırılmışdır. Gerçəklik nəzəri konstruksiyalar vasitəsi ilə adekvat olaraq əhatə olunmaqdan ötrü həddindən artıq mürəkkəb və dəyişkəndir. İdarəetmə, bürokratiya və administrasiya, elitər təhsil və texnologiya problemləri problemlərin o sırasına aiddir ki, onlar donmuş və qəti ideologiyanın köməyi ilə adekvat olaraq həll oluna bilməzlər.

İdeoloji olaraq qeyri-eynicinsli və pragmatik hərəkət olan sosial-demokratiya müxtəlif zamanlarda və müxtəlif ölkələrdə kifayət

qədər müxtəlif formalar kəsb etmişdir. İngiltərədə o, 1884-cü ildə əsası qoyulmuş Fabian cəmiyyət (Sidney Veb, Sydney Webb, 1859-1947) vasitəsi ilə sosial liberalizmdən yaranmışdır. Britan leyborist partiyası və bütövlükdə britan fəhlə hərəkatı tarixin marksist materialist konsepsiyasına böyük əhəmiyyət vermədilər. Praqmatizm üstün gəldi.

Almaniyada sosial-demokratiya marksizmə əhəmiyyətli dərəcədə şüurlu müxalifət kimi yaranmışdı. Marksın sinfi mübarizənin və inqilabın qaçılmazlığı haqqında nəzəriyyəsi də, Leninin partiya və dövlət haqqında nəzəriyyəsi də bir kənara atılmışdı. Məsələn, Bernşteyn Marksın mütləq yoxsullaşma nəzəriyyəni inkar etmişdi. O, mövcud olan sistemin daxilində konkret nəticələrə nail olmaq üçün parlament vasitəsi ilə təcridi islahatların aparılması siyasətini dəstəkləmişdi. Bernşteyn güman edirdi ki, real tərəqqi sinfi mübarizə və inqilab yolu ilə deyil, oyunun demokratik və parlamentli qaydalarına əməl etmək yolu ilə əldə olunacaqdır. Sosial-demokratiya nisbətən güclü mövqeləri Şimali-Qərbi Avropada, xüsusən də, Skandinaviyada əldə etmişdir.

Klassik xüsusi kapitalizm şəraitində sosial-demokratlar əlbəttə ki, kapitalistlərə aşkar müxalifətdə idilər. Amma müasir kapitalizm şəraitində isə vəziyyət dəyişmişdir. Müasir kapitalizm kapitalist fəaliyyəti üçün şəraitin yaradılmasında (yollar, aeroportlar, telekommunikasiyalar, yaxşı və ucuz iş qüvvəsini hazırlayan məktəblər, xəstəxanalar, sosial yardım və i.a.) dövlətin iştirakına daha pozitiv münasibət göstərir. Bundan başqa, (həmkarlar ittifaqlarının təzyiqi altında fəaliyyət göstərən) müasir kapitalizm zərurət olduqca fəhlələrin maddi rifah halının artmasına yardım göstərir. Bütövlükdə, fəhlələr daha məmnun və daha ixtisaslı olurlar, onlar daha keyfiyyətli və daha çox əmtəə istehsal edirlər və daha yüksək istehlak səviyyəsini özlərinə yaraşdıra bilirlər.

Nəticədə bir çox hallarda, sosial-demokratiya ilə müasir kapitalizm arasında sıx əməkdaşlıq formalaşır. Sinfi mübarizə görünür ki, tarixin səhnəsindən silinir. Həm həmkarlar ittifaqları, həm də kapitalistlər istehsalın fasiləsiz artmasında ümumi marağa malikdirlər. İstehlak predmetlərinin bölgüsü və həmçinin, dövləti müdaxilənin həcmi və xarakteri görünür ki, yeganə ağırlıq momentlər olaraq qalır.

Demək olar ki, sosial-demokratlar ənənəvi xüsusi kapitalizmin əleyhinə mübarizə apardıqları zaman meydana çıxan problemləri nisbətən asanlıqla görmək olurdu. Sosial-demokratların fəaliyyətində olan praqmatizm onların güclü tərəfi idi. Amma müasir kapitalizmin problemləri heç də həmişə son dərəcə sadə deyildir. Onları başa düşmək üçün çox vaxt analiz zəruri olur. Bu mənada belə bir

praqmatizm maneə ola bilər. Digər tərəfdən, təsdiq olunur ki, müasir cəmiyyətin mürəkkəbliyi ənənəvi siyasi nəzəriyyələri onun dərk olunması üçün yarıtmaz, qeyri-uyğun edir. Bu isə, o şəraiti yenidən qaytarır ki, bu zaman praqmatik yanaşma ən populyar və ən realistik olur. Bu halda, bir çox məsələlər təbii ki, mübahisəli olurlar. Gerçəkliyin ən adekvat və praktik olaraq ən effektiv tədqiqini kim təmin edir? Gerçəklik əslində nədir? Biz nəyə və hansı qaydada nail olmaq istəyirik? Bu və oxşar suallar fasiləsiz olaraq yenidən mənalandırılır, onlara təklif olunan cavablar isə nəzəri analizlə praktik fəaliyyətin qarşılıqlı təsirinin gedişində yoxlanılır (sosial-demokratik praqmatik-yoxlayan yanaşmanın totalitarizmin Popper tərəfindən tənqidi analizi ilə və onun "tədrici sosial mühəndislik" nəzəriyyəsi ilə əlaqəsinə nəzər salın, fəsil 29).

Sosializm – iqtisadi və siyasi hakimiyyət

Sosial-demokrat Bernşteynlə və marksist Lenin arasında sol sosialistlərin üçüncü alternativini təmsil edən kiçik bir qrupu vardı və Roza Lüksemburq da bu qrupa məxsus idi. Amma əsrin başlanğıcında bu qrupun ideyaları artıq tanınmamağa, etiraf olunmamağa başladı. Sonradan onlar Frankfurt məktəbi tərəfindən (Habermas) inkişaf etdirildi və 1960-cə illərdə tələbə etiraz hərəkatı içərisində yayıldı.

Bu, istiqamət antiavtoritar marksizm adlandırılıla bilər³⁷⁹. Sol sosialistlər Marksın nəzəriyyəsi ilə, ən azı Marksın analiz metodu ilə əhəmiyyətli dərəcədə razılaşırlar, amma onun bir sıra müddəalarına münasibətdə azad və ehtiyatlı mövqe tuturdular. Bundan başqa, bu istiqamət sovet bürokratiyasına və əsarətinə kəskin müxalifətdə idi.

Sol sosialistlər sosial-demokratlara nisbətən daha güclü vurğulayırdılar ki, yalnız parlamentarizm demokratiyanın qarantı ola bilməz. Demokratiya istehsalda özünü idarə etməni nəzərdə tutur. Hakimiyyət əhəmiyyətli dərəcədə əmək şuralarının əlində olmalıdır. Demokratiya həmçinin, vətəndaş cəmiyyəti səviyyəsində də demokratik institutları nəzərdə tutur. ("Sovet" sözü "sovet" ("məsləhət") sözündən törəyir).

Amma belə bir demərkəzləşdirilmiş demokratiya ideoloji bağlardan azad etmə deməkdir. Demərkəzləşdirilmiş demokratiya

³⁷⁹ Вахш: Г. Маркузе. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. Перевод А. Юдина при участии Ю. Данько. - М., 1994; Эрос в цивилизация. Перевод А. Юдина. - М., 1995

uğrunda, bürokratiyanın və texnokratiyanın əleyhinə mübarizə ilə birgə ideoloji emal olunmanın da əleyhinə mübarizə mövcuddur. Bununla bağlı olaraq, ideologiyanın tənqidi analizi də vacibləşir.

Əgər biz sol sosialistlər barəsində ümumiyyətlə, eynicinsli hərəkət kimi danışa bilərixsə, onda onlar üçün problem ondan ibarətdir ki, onlar hansı üsulla kütləvi dəstək əldə edə bilərlər və hakimiyyətə gələ bilərlər. (Əgər inandırıcı arqumentlər və tədqiqatlar nəticə vermirsə, onda kütlələri idarə edən elitar partiya haqqında danışan Leninə və ya parlament yolu ilə kütləvi dəstək əldə edən sosial-demokratlara qulaq asmaq lazımdır).

Anarxizm və sindikalizm

Yunan mənşəli *an-archos* ifadəsi "heç bir idarəetmə" deməkdir. Anarxizm hökumətlərin bütün formalarını ləğv etməyə və cəmiyyəti azad şəxsiyyətlər və qruplar arasında spontan olaraq yaranan sosial və iqtisadi tələbatlar əsasında təzədən təşkil etməyə səy edən siyasi hərəkət idi³⁸⁰.

Daha konkret deyilsə, anarxistlər güman edirlər ki, cəmiyyətin yenidən təşkili kommunalar şəbəkəsinin vasitəsi ilə yerinə yetiriləcəkdir.

Üzvləri arasında yaxın münasibətlərin mövcud olduğu komuna icmada işlərin vəziyyətini asanlıqla nəzərdən keçirmək və hər bir fərdin digər fərdlərlə gündəlik ünsiyyətini təmin etmək üçün kifayət qədər kiçikdir. Canlı demokratiyanı mümkün edən elə budur. Bu kommunalar özlərini idarə etməlidirlər, xarici gücün tərəfindən idarəetmə obyektinə olmamalıdırlar. Anarxizmin terminologiyasından istifadə edərək, həyatın bu təşkilini dövlət olmadan cəmiyyət adlandırmaq olar. Kommunalar arasında zəruri əməkdaşlıq nə bazarın qanunları ilə, nə də mərkəzi bürokratik aparatla istiqamətləndirilməməlidir. Amma hər bir qrupun spesifik tələbatlarından yaranaraq, onlar arasındakı kooperasiya, müstəqillik və qarşılıqlı kömək əsasında inkişaf etməlidir. Anarxiya başqa sözlə, ümumiyyətlə təşkil olunmamış cəmiyyət kimi deyil, təşkil olunmanın bilavasitə olduğu, yəni ümumi maraqlardan, ümumi mənafehlərdən və onların qarşılıqlı etirafından "üzvi olaraq" meydana çıxan cəmiyyət kimi başa düşülürdü. Anarxistlərin nöqtəyi-nəzərindən, ictimai həyatın təşkil olunmasının yalnız belə bir forması çoxsaylı arzular, tələbatlar və baxışlar barədə qayğı göstərə bilən plyuralist sosial mühtlə yanaşı,

³⁸⁰ *Bax: məsələn, Maks Ştirnerin (Max Stirner, 1806-1856) və Mixail Bakuninin (1814-1876) baxışları.*

hər bir fərd üçün ən böyük mümkün azadlığı təmin edir. Bundan başqa, o, həmçinin, ən yüksək mümkün effektivliyi də təmin edir, belə ki, idarə edənə idarə olunan arasında iyerarxik təşkilatlarda baş verən daxili ziddiyyətlərdən çətinliyə düşməmişdir. Bu utopiya ilə ənənəvi marksizmin sinifsiz cəmiyyət barədə arzusu arasındakı yaxınlıq göz qarşısındadır.

Marksizmdə bu məqsədin reallaşması inqilabın edilməsindən sonrakı gələcəyə saxlanılmışdır. Ənənəvi marksistlərə görə, dövləti hakimiyyəti öncə ələ keçirmək lazımdır, bunun üçün isə kütlələri öz ardınca aparan və proletariət diktaturasını quran mərkəzləşdirilmiş elitar partiyə zəruridir. Anarxistlər arqumentasiyanın belə bir xəttinin əleyhinə etiraz edirlər. Onlar deyirlər ki, belə metodların istifadə edilərkən siniflər arasında eyni münasibətlər qalır. Bu metodlardan istifadə edərək, inqilabi hərəkət hətta döyüşü başlamadan belə məğlubiyətə məruz qalır.

Sinfin anarxist anlayışı ənənəvi marksist anlayışdan fərqlənir. Anarxistlərə görə, istehsal vasitələrinə sahib olanlarla yalnız işləmək qabiliyyətinə malik olanlar arasındakı fərq nisbətən daha fundamental olan fərq hökmdarlar və idarə olunanlar arasındadır, sahibkarlar və fəhlələr arasındadır. Anarxistlər məhz bu fərqlərin əleyhinə mübarizə aparırlar. Beləliklə, anarxistlər düşüncülər ki, partiyalı dövlətin diktaturasının "keçid dövrü" sinfi cəmiyyətdən fərqli olan hansısa yeni cəmiyyətə gətirib çıxaracaqdır, burada bütün iqtisadi və siyasi həyatı bürokratik sistem idarə edir. Əgər ictimai şəraitdə əsl dəyişikliklərə ümid edəcəyiksə, onda o, kütlələrin özünütəşkilinə və özfəaliyyətinə əsaslanmalıdır. Beləliklə, anarxistlər insanlara daha çox etibar edirlər.

Amma eyni zamanda, bir çox anarxistlər güman edirdilər ki, insanlar əsasən, mövhumata meyillidirlər və yalançı tələbatlara malikdirlər və onlar elə buna görə də, bürokratik və avtoritar tədbirləri asanlıqla qəbul edirlər. Birinci nəslin bəzi anarxistləri belə hesab edirdilər ki, bu zəhərin əleyhinə ən yaxşı vasitə spontan kütləvi hərəkətin bir hissəsi olan şüurlu avanqardın təşkil olunması yolu ilə tapıla bilər. Bu hissə hərəkəti idarə və manipulyasiya etməməlidir, onu ilhamlandırmaqlı və özünü aydın bir şəkildə başa düşməyə nail olmaqda ona kömək etməlidir.

Özlüyündə aydındır ki, "burjua" dəyərlərinin üstünlük təşkil etdiyi əhali arasında belə bir avanqard azlıqdan ibarət ola bilərdi. Elə buna görə də, anarxizmdə inqilabi dəyişikliklərin təhsil və geniş xalq kütlələrinin siyasi şüuru kimi müqəddimələrin əhəmiyyətinin daha çox vurğulanırılmasına doğru tendensiya müşahidə olunur. Anarxistlər inqilabi avanqarda az, sosial hərəkətin təşkilatlarına isə çox etibar

etməyə başladılar. "Düzgün prinsiplərə" istinad edən kütləvi hərəkət uzunmüddətli mübarizənin gedişində yalnız şeyləri deyil, insanların özlərini də dəyişdirə bilirdi.

Anarxizmə görə, inqilabi hərəkətin başlıca məqsədi məzlum siniflərin yalan şüuruna və yalan dəyərlərinə əsaslanmış sinfi hökmranlığın məhv edilməsindən ibarətdir. Deməli, radikal olaraq yeni kommunalardan və yeni münasibətlərdən ibarət olan yeni sosial şəbəkəni yaradacaq xalq hərəkəti zəruridir. Kapitalist cəmiyyəti mərkəziyyətlə və prinsipsiz konformizmlə, avtonomiyanın itirilməsi ilə və bürokratik məcbur etmə ilə səciyyələnir. Bunun əksinə olaraq, əsl inqilabi hərəkət demərkəzləşməyə və çoxcəhətliliyə, spontanlığa və daxili intizama əsaslanmalıdır. Anarxistlərin fikrinə görə, vasitələrin və məqsədlərin zəruri vəhdətinə yalnız beləliklə nail olmaq olar.

İnqilabi sindikalizm belə bir vəhdətin reallaşması səyi kimi anlaşıla bilər.

Sindikat (syndicat) – həmkarlar ittifaqını işarə etmək üçün nəzərdə tutulan fransız sözüdür. Sindikalizm Fransada XX əsrin başlanğıcında yaranmışdır³⁸¹. Bu zaman bir çox fəhlə qrupları həmkarlar ittifaqının mövcud təşkilindən narazı idilər və yeni fəaliyyət formalarına müraciət etdilər.

O cümlədən, tənqid sosialist partiyalarının da əleyhinə yönəlmişdi. Sindikalistlərin nöqtəyi-nəzərindən, bu partiyalar ənənəvi konservativ və liberal partiyalardan əsasən fərqlənmirdilər, amma fəhlələrin dəstəyi üçün onlarla rəqabət aparırdılar. Sosialist partiyalarının siyasəti kütlələrin siyasi arenada hiss etdikləri gücsüzlük duyğusunu aradan qaldırmırdı. Kütlələr burada siyasi iştirakçılar kimi deyil, tamaşaçılar kimi çıxış edirdilər. Bundan başqa, sindikalistlər təsdiq edirdilər ki, sosialist partiyaları fəhlələrin dəstəyini o ideyaların əsasında axtarırdılar ki, onlar fəhlələrin qarşılaşdığı gündəlik reallıqlara çox vaxt heç bir aidiyyətə malik deyildilər. Bu, fəhlə sinfinin içərisində vəhdətə nisbətən daha çox fikir ayrılığı doğurdu. Belə bir siyasi fonda sindikalistlər birbaşa iqtisadi aksiyalardan istifadə etdilər, onlar düşünürdülər ki, bu aksiyalar fəhlələrin ümumi gündəlik mənafeələrini nəzərə alırdı. Sindikalizm, bir təlim olaraq sinfi mübarizə nəzəriyyəsi idi. Sindikalizm bir hərəkət olaraq isə, güman etmişdir ki, sənaye fəhlələrinin gündəlik mübarizəsindən cüccür, o, fabriklər və zavod əsasları üzərində möhkəm durur və fəhlələrin özlərini idarə etmək hüququnu təkzib edən bütün siyasi qüvvələrin və hakimiyyətin əleyhinə vuruşur.

³⁸¹ Вах: тәсәләп, Ж. Сорель. Размышления о насилии. - М., 1907.

Sindikalistlər fəaliyyətin fəvqalədə dərəcədə mübariz formalarından istifadə edirdilər, bu formalar burjua hakimiyyətin onlar tərəfindən inkar olunmasını ifadə edidi. Nəticədə, onlar "siyasi oyunun" bütün qaydalarından, yəni bütün leqal siyasi praktikadan əl götürdülər.

Sindikalistlər bütün fabrik fəhlələrini sinfi mübarizənin əsas təşkilati vahidləri olaraq nəzərdən keçirirdilər. (Onların fikrincə, fəhlə hərəkatının həmkarlar ittifaqları şəklində təşkil forması istehsalın yeni formalarına uyğun gəlmir və fəhlə sinfinin vahidliyinə təhlükə yaradır. Ayrıca fabrik səviyyəsində fəhlə birliyinin məqsədi onun rəhbəri ilə razılaşmaya nail olmaqdan ibarət deyildir. Danışıqlar, razılaşmalar, müqavilələr - bütün bunlar, sindikalistlər tərəfindən kapitalizmin müəyyənləşdirdiyi çərçivələr daxilində sövdələşmənin və kompromisin elementləri kimi şərh edilirdi. Əgər sinfi mübarizə bu çərçivələri darmadağın etməlidirsə, onda fəhlələr bunun üçün öz inqilabi vasitələrindən istifadə etməlidirlər. Zahirən bu, mövcud hakimiyyət strukturlarının əleyhinə kompromissiz sinfi mübarizə demək idi. Daxilən isə bu, fabrik səviyyəsində lokal özünü idarə etmə əsasında fəhlə təşkilatların yaradılmasına gətirib çıxardı. Sonradan gündəlik mənafezlə uzunmüddətli məqsədlər arasında vəhdəti təmin etmək üçün, fəhlə hərəkatı özünü regional və sahələrarası əsasda təşkilatlandırılmalı, öz üzvlərinə təhsil verməli, proletar təşkilatların köməyi ilə bütün cəmiyyət miqyasında hakimiyyətin qəti olaraq ələ keçirilməsi planını işləyib hazırlamalı və əsaslandırılmalıdır. Sindikalistlər deyirdilər ki, özünü bizim etdiyimiz kimi təşkilatlandıraraq, biz köhnə cəmiyyətin daxilində yeni cəmiyyətin strukturunu formalaşdırırıq. İlk anarxistlər çox vaxt reformaları və inqilabi qarşı-qarşıya qoyurdular. Sindikalistlər isə belə bir alternativdə yalançı problemi gördülər, çünki, inqilab üçün obyektiv və subyektiv əsas məhz islahatların vasitəsi ilə (yəni sistemdən kənarda deyil, onun strukturu daxilində) qoyulur.

Sindikalizmin tənəzzülü - bu gün biz sindikalist hərəkat barədə ümumiyyətlə çətin ki danışa bilərik - görünür ki, əhəmiyyətli dərəcədə, fəhlə sinfinin mənafezləri uğrunda inqilabi yönümlü mübarizə ilə kapitalist cəmiyyəti daxilində islahatları barışdırmanın çətinlikləri ilə şərtlənmişdi. Həm onlar, həm də bunlar kütləvi dəstək tələb edirdi, amma sülh şəraitində fəhlələrin əksəriyyəti özlərində inqilaba yönümlü kifayət qədər maraq aşkar etmirdilər. Bu, bütün anarxist hərəkata həlledici təsir göstərdi. Əgər anarxistlər adamların gündəlik həyatı problemlərinə müraciət etmək iqtidarında deyildilərsə, onda xalqın anarxist inqilab üçün zəruri olan dərəcədə hazırlığına nail olmaq mümkün deyildir. Doğrudur, bəzi müasir anarxistlərin təsdiq

etdikləri kimi, kapitalist ümumi rifah cəmiyyətinin dövlət tərəfindən təşkil olunan inkişafı tipik anarxist problemləri daha da iqtidarlı etdi. Bu, kapitalist cəmiyyəti daxilində anarxist hərəkətin dirçəldilməsi üçün əvvəlcə haçansa olduğundan daha çox şərait yaradır. Amma hələ ki, biz bu tezisnin praktik təsdiqini az görürük.

Faşizm - millətçilik və nizam

Faşizm³⁸² termini sözün dar mənasında alman nasizmindən fərqli olaraq Benito Mussolininin (Benito Mussolini, 1883-1945) diktatorası zamanında mövcud olan italyan faşizmini işarə etmək üçün istifadə olunur. Geniş mənada italyan faşizmi, alman nasizmi və idarəetmənin və ideologiyanın onlara qohum olan digər formaları faşizm adlandırılır.

İtalyan faşizmi və alman nasizmi birinci və ikinci dünya müharibələri arasındakı illərdə doğulmuşdur. Onların yaranmasına bir çox səbəblər təsir göstərmişdir³⁸³, onların arasında, məsələn, Versal sülh müqaviləsinin şərtləri və müharibələr arası zamanın iqtisadi böhranları da vardır.

Bu gün, əgər keçmiş nəzər salınsa anlamaq çətindir ki, niyə bir çox adam faşist rejimini dəstəkləmişdir. Amma dünya müharibələri arasındakı dövrdə faşizm çoxlarına başqa çalarda görünürdü. İqtisadi və siyasi həyatda xaos hökmüdarlıq edirdi. Almaniya və İtaliyada demokratik hökumətlər zəif idi. Nizamın yaradılmasına tələbat meydana gəlmişdi. Qətiyyətli və güclü rəhbərlər bütün problemləri həll etməli idilər. Beləliklə sağlam və həyat qabiliyyətli idealizm ümumi tənəzzül vəziyyətinə son qoymalı idi. Fəhlələrin işə və daha yaxşı həyat şəraitinə ehtiyacı vardı. Almaniya və İtaliyada müharibədən sonrakı deqradasiya milli dirçəliş tələbinin irəli sürülməsinə gətirib çıxardı. Bu tələb territorial genişləndirmə, Lebensraum iddiaları ilə müşayiət olunurdu. İngiltərə və Fransa müstəmləkələrlə "təmin olunmuşdular". İndi müharibədən sonra alçaldılmış ölkələrin zamanı gəlmişdir. Radikal millətçilik, effektiv və avtoritar hökumət çoxlarına vəziyyətdən daha yaxşı çıxış kimi görünürdü. Faşistlər həm tənəzzül etməkdə olan liberalların və gücsüz demokratların əleyhinə, həm də beynəlxalq kommunizmin və

³⁸² *Faşizm sözü qədim Romanın hakimiyyətin simvolu olan balta ətrafına sarınmış çubuqlar dəstəsi mənasını verən latın mənşəli fasces sözündən törəyir.*

³⁸³ *Bax. H. . Arendt. The Origin of Totalitarianism. - New York, 1951; E. Nolte. Three Faces of Fascism. - London, 1975.*

sosializmin əleyhinə mübarizə aparırdılar. Öncə faşistlərə milli özünəhərmət hissini dirçəltmək və müəyyən sosial rifah halına nail olmaq müəyyən mənada nəsib olmuşdu. "Nizam" qurulmuşdu, onun qurulması zamanı isə sərt və bir çox hallarda, qanlı metodlardan istifadə olunmuşdu.

Bir çox insanlar tərəfindən faşizmin (nasizm də daxil olmaqla) ümumi qavrayışı belə idi, xüsusən də, sıxıntılara məruz qalmış milli özünədərkə və zəif demokratik ənənələrə malik Almaniyada və İtaliyada.

Amma faşizm müxtəlif cür baxmaq olar. Məxsusi olaraq faşist nöqteyi-nəzəridən baxıldıqda, o, milli böhrandan ən yaxşı çıxış yolu kimi təsəvvür edilə bilərdi³⁸⁴. Liberal nöqteyi-nəzərdən, faşizm totalitar siyasətə və varvarlıq zamanına əxlaqi repress demək idi³⁸⁵. Marksist nöqteyi-nəzərdən, faşizm kapitalizmin böhranının səthi həlli idi, laxlamış kapitalist institutlarını qüvvə və məcbur etmə yolu ilə stabilizasiya səyi idi. Konservativ nöqteyi-nəzərdən, faşizm süqutun radikal ifadəsi idi - insanlar ədalətli hakimiyyətə və həqiqi ümumilik hissinə (onların hər ikisi dini ifadə edirdi) inamın itirilməsi ucbatından düzgün yoldan sapındılar və yalançı peyğəmbərləri axtarmağa başladılar.

Faşist hərəkətlərinin tipik xarakteristikalarını dəqiqliklə sadalamaq çətindir. Amma aşağıdakılar faşizm üçün ehtimal ki, başlıca cizgilərdir. Korporasiyalar üzərində hökumət nəzarəti onların arasındadır. Bu nəzarətin əsasını qeyri-məhdud liberalizmə ("yüksək maliyyə dairələrinə") və idarə olunmayan korporativizmə ("təşkilatların hakimiyyətinə" mənfi münasibət təşkil edir, qeyri-məhdud liberalizm zamanı isə böyük korporasiyalar bir-birinin əleyhinə mübarizə aparırlar və hökumətlə və ictimai mənafezlə hesablaşmayaraq qərarlar qəbul edirlər. Faşizm şəxsi mənafezləri və sinfi mübarizəni deyil, ümumi mənafezləri vurğulayırdı, şəxsi mənafezlər və sinfi mübarizə cəmiyyəti məhv edən tendensiya kimi şərh olunurdu. Faşizm üçün kütlələrin səfərbər edilməsi və parlamentarizmdən imtina etmə də səciyyəvidir. O, həm kapitalizmə və yüksək burjuaziyaya, həm də sosializmə və kommunizmə ikili münasibliyi ilə səciyyələndirilirdi. Bir tərəfdən, faşistlər xüsusi-kapitalist münasibətlərini dəyişdirməyə hazırlaşmırdılar, amma digər tərəfdən isə, dövlət tərəfindən idarə olunan planlı iqtisadiyyatı əhəmiyyətli dərəcədə dəstəkləyirdilər. Bir tərəfdən, faşistlər sinfi

³⁸⁴ *Baxın: A. Hitler. Mein Kampf. - Munich, 1925-27.*

³⁸⁵ *Müqayisə edin: G. Sabine. A History of Political Theory. - New York, 1961, p. 924-*

mübarizənin əleyhinə idilər, amma digər tərəfdən isə, kütlələrin səfərbərləşməsinə yan çevirirdilər. Faşistlər böhrandan çıxma üzrə həm ümummilli, həm də lokal xarakterli iqtisadi və siyasi problemlərin həllini təklif edən milli hərəkəti təşkil etmişdilər. Bir çox hallarda, bunlar şəhərin orta sinfinin və kənd icmalarının böhrandan əziyyət çəkən nümayəndələrinin - işsiz sənaye və kənd təsərrüfatı fəhlələrinin və borc içərisində boğulan kiçik torpaq sahiblərinin problemləri idi. Faşizm üçün kapitalizmə qədərki cəmiyyətdən ötrü bir həsrət səciyyəvidir, bu həsrət həm uzaq keçmişin (tevton Orta əsrlər, Roma imperiyası) həm də aqrar cəmiyyətin romantizasiyası formasını kəsb etmişdi.

O zaman ki, biz faşizm (və ya nasizm) barədə ideologiya kimi danışırıq, onda aşağıdakı şərtləri fərqləndirmək zəruridir. Bu ideologiya həm aparıcı faşistlərin əsərlərində (məsələn, Hitlerin *Mein Kampf*-unda) ifadə olunmuş baxışlar (a) və həm də faşistlərin etdikləri tədqiq olunan zaman üzə çıxan mülahizələr (b) kimi şərh oluna bilər. Bu, başlıca faşistlərin dedikləri və etdikləri arasındakı fərkdir. Sonra faşist ideologiyanın strateji (a1) və nəzəri elementləri (a2) arasındakı fərqi göstərmək faydalıdır. Və nəhayət, başlıca və "adi" faşistlərin (c) ideologiyalarını dəqiq fərqləndirmək vacibdir. Bu fərqləndirmələr yalnız faşist ideologiyasının öyrənilməməsi zamanı deyil, bütün ideologiyaların öyrənilməməsi zamanı mühümdür, əhəmiyyətlidir.

Bu halda, ideologiyanın hər bir növü haqqında informasiya mənbələri öz aralarında fərqlənir. Bizə (a) halında faşist liderlərinin əsərlərini oxumaq (b) və (c) hallarında isə daha empirik tədqiqatlara oriyentasiya götürmək zəruridir.

Bu fəsildə elə ümumiyyətlə bütün kitabda olduğu kimi, ideologiya hər şeydən öncə, birinci mənada, yəni görkəmli nümayəndələrin yazılı mənbələrdə ifadə olunmuş baxışları kimi nəzərdən keçirilir. Bunun ardınca qeyd edək ki, bizim analizin predmeti belə baxışların sadələşdirilmiş versiyasıdır.

Yadda saxlamaq mühümdür ki, ideologiya tiplərinin təsviri bizim "ideologiya" termininə hansı mənanı verməyimizdən asılı olaraq dəyişir. Aşağıda ideologiya termini altında "yazılı formada qələmə alınmış nəzəriyyə" (a2) başa düşüldüyü zaman, faşizmə xas olan qeyri-məntiqilik barədə danışmağa bir çox hallarda bəraət qazandırıla bilər. Faşistlər kütləvi psixologiyadan istifadə etmədə son dərəcə ixtisaslı idilər. Bunun ardınca qeyd edək ki, "adi" faşistlərin və faşizmə rəğbətə yanaşanları inamları (c) əlbəttə ki, faşist liderlərinin nəzəriyyələrinə identik deyildi.

Faşizm - böhran və əməl

İntellektual nöqteyi-nəzərdən, faşist və nasist ideologiyası "aparıcı faşistlərin yazılı olaraq qələmə alınmış nəzəriyyələri" mənasında qane edici deyildi. Hər iki ideologiya özlərini hətta irrasionalistik də elan etmişdilər. Mussolininin faşizmi mifləri və əməli tərifləyərək göylərə qaldırmışdı, nəzəriyyəyə isə nifrət edirdi. Faşizm İtaliya haqqında Romanın varisi kimi idealistik mifə istinad etməli idi. O, adamları güclü etməli və onları özünü qurban verməyə hazır olma və intizam kimi emosional əhvali-ruhiyyələrin köməyi ilə birləşdirməlidir. Bu əsasda faşist liderlər nizam yaratmanın və İtalyan imperiyasının sərhədlərinin genişləndirilməsi üçün möhkəm yumruq ola bilərdilər. Həmçinin, Hitlerin nasizmi də miflər və əməli tərifləyərək göylərə qaldırmış və nəzəriyyəyə son dərəcə nifrətlə dolu münasibət göstərmişdir. Nasistlər "qanın səsi" və "ari irqin üstünlüyü" anlayışları ilə fikirləşirdilər. Hər bir xalq onun irqinə uyğun gələn təkəkkürə malikdir. Alman təkəkkürü ən yaxşı təcəssümünü nasizmdə və furerdə, Adolf Hitlerdə tapmışdır. Özünü qurban verməyə hazır olma və intizamlılıq sayəsində alman xalqı furerin güclü və müdrik rəhbərliyi altında tarixdə əslində ari irqinə məxsus olmalı olan yeri tutacaqdır.

Beləliklə, italyan faşizminin və alman nasizminin özünəməxsus ikiqat irrasionallığı barədə danışmaq olar. Onlar yalnız onu təsdiq etməirdilər ki, dünya irrasional qüvvələr tərəfindən idarə olunur (irrasionalizm 1), həm də dünyaya irrasional münasibəti təbliğ edirdilər (irrasionalizm 2). Bir çoxları razılaşırlar ki, dünyada baş verənlərin bir çoxu bu və ya digər mənada irrasionaldır. Amma faşistlər həmçinin, həm də o mənada irrasional idilər ki, problemlərin həllini əsasən, irrasional miflərin köməyi ilə axtarırdılar.

Fransız Jorj Sorel (Georges Sorel, 1847-1922) fəhlə sinfinin mübarizəsinin silahı kimi ümumi tətildən aktiv olaraq çıxış edən sindikalist idi. O, qətiyyətli siyasi əməl üçün emosional mifin oyađıcı qüvvə kimi vacib olduğunu xüsusi olaraq vurğulayırdı. Bilavasitə əməl və mif Sorelin baxışlarının əsas elementləridir, bu baxışlar Mussolini və digər faşistlər tərəfindən diqqətlə öyrənilmişdir.

Faşizmin bəzi cəhətlərinin mümkün sosial-psixoloji izahı olaraq, biz aşağıdakıları göstərə bilərdik: O zaman ki, biz həddindən artıq mürəkkəb görünən situasiya üzərində nəzarəti itiririk, bu zaman ona qara magiyanın və aqressiv əməllərin kombinasiyasının köməyi ilə reaksiya vermək daha çox şirnikləndiricidir. Müəyyən mənada bu sadə model faşizmə tətbiq oluna bilər, faşizm elə bir özünəməxsus

siyasi qıç olmadır ki, bu zaman situasiya üzərində nəzarət itirilir və ona irrasional panika ilə reaksiya verilir.

Burada deyilənlər o demək deyildir ki, biz nasizmin (faşizmin) tarixi izahına iddia edirik. O, yalnız faşizmi doğuran (həm Almaniyada, həm də İtaliyada) bəzi ideyaların və yönümlərin əlaqəsini göstərən bir modeldir.

Əgər faşizmin mürəkkəb böhranlı situasiyada panika kimi modelinin mövqeyində dursaq, onda faşizmin nə üçün əmələ və miflərə pərəstişə və həmçinin, antiintellektualizmə meyli olduğu anlaşılıq olur. Əlbəttə ki, faşizmin irrasionallığı barədə müddəa dəqiqləşdirilməlidir. Qısa müddət ərzində Hitler və Mussolini kifayət qədər çox şeyə nail olmağı bacarmışdılar³⁸⁶. Onlar öz millətini birləşdirdilər, işsizliyi azaltmışdılar və ictimai xaosu ləğv etmişdilər. Onların mifləri və əməlləri özlüyündə rasionel kimi görünürdü. Bu mənada biz faşizm barədə demək olar ki, böhranlı situasiya şəraitində qısamüddətli praqmatizmin bir forması barədə danışdığımız kimi danışa bilərik. Faşist (nasist) dövlətdə hətta sülh zamanında belə iqtisadiyyat və ümumiyyətlə cəmiyyət "hərbi vəziyyətdə" olur. Nizam və intizam tələb olunur. Şübhə toxumu səpə bilən istənilən fikir aradan qaldırılır. Şəxsi mənafeələr ümumi mənafeələrə tabe etdirilir (amma ümumi mənafeələrin kim müəyyənləşdirir?). Problemlər daha çox dərəcədə güc və komanda metodları ilə həll olunur. İşgüzar həyat dövlətin nəzarəti altında olur. Qiymətlər dondurulur, əmək haqqı qeydə alınır, tətillər qadağan olunur. Bu halda, məşğulluq yüksək səviyyədədir, istehsal vasitələri üzərində mülkiyyət hüququ isə xüsusi əllərdə qalır.

Faşizm və iqtisadiyyat

Biz yuxarıda faşist ideologiyanın özünəməxsus uyğunluğunu müəyyənləşdirmək üçün sadə sosial-psixoloji modelə müraciət etmişik.

Bunun ardınca qeyd edək ki, kapitalizm və faşizm arasındakı əlaqələrdən biri aşağıdakılardan ibarətdir: Faşistlər həm orta sinfin aşağı təbəqəsinin nümayəndələrinin (bu nümayəndələr, başqa amillərlə yanaşı, proletarizasiyadan qorxurdular), həm də son nəticədə yüksək maliyyə dairələrinin (onlar kommunizmdən qorxurdular və faşistlərə oxşar sağ partiyalara onlar hakimiyyətə gəldikdən sonra dəstək verirdilər) müəyyən dəstəyini əldə etmişdilər³⁸⁷.

³⁸⁶ "İdeologiyanın" yuxarıda verilmiş şərh (b) ilə müqayisə edin.

³⁸⁷ Bəzi müəlliflər təsdiq edirlər ki, Hitlerin lehinə hər şeydən öncə, orta sinfin "liberal" seçiciləri səs verirdilər. Konservatorlar, Roma-katolik mərkəzi,

Amma faşizmin ilk tərəfdarları (məsələn, Almaniyada) bir çox hallarda, antikapitalist mövqə tuturdular. Bu, faşizmin kapitalizmin sistemli böhranının nəticələrindən biri (başqa mümkün nəticələr içərisində) olması barədə təsəvvürə zidd deyildir. Amma bu şərait faşistlərin ideoloji olaraq və ruhən kapitalizmin tərəfdarları olması barədə nöqteyi-nəzəri zəiflədir.

Faşizmin və kapitalizmin eyniləşdirilməsi üçün əsas yoxdur. Belə bir eyniləşdirmə o zaman baş verir ki, bəzi insanlar faşizmin kapitalizmlə eyni zamanda yarandığını və ABŞ-da və Qərbi Avropada bu gün də öz mövcudluğunu davam etdirdiyini təsdiq edirlər. Oxşar mülahizələr faşizm barədə insani zalımlığın əbədi və tarixdən kənar formalarının təzahürü kimi mühakimələr qədər son dərəcə problematiktir. Faşizmin, başqa amillərlə yanaşı, həm də ənənəvi kapitalizmin kəskin böhranına dövlət tərəfindən idarə olunan reaksiya olduğunu təsdiq etmək isə son dərəcə qeyri-adekvat olardı. Belə bir qaydada tərəf verildikdə faşizm müharibələrarası dövrün zaman çərçivələri ilə məhdudlaşdırılır və ya Avropa ölkələrinin iki dünya müharibəsi arasında olduqları iqtisadi situasiyaya bu və ya digər dərəcədə yaxın vəziyyətdə olan cəmiyyətə aid edilir. Bununla da, faşizmi xaos vəziyyətində olan kapitalizm ilə eyniləşdirirlər və təşkilatlanmış kapitalizmə qarşı qoyurlar. Faşizmi həmçinin, əhəmiyyətli dərəcədə milli xarakter daşıyan kapitalizmlə də eyniləşdirirlər, müasir beynəlxalq kapitalizmə qarşı qoyurlar. Əgər biz faşizmin tarixi olaraq müəyyənlanmış cizgilərinə etinasızlıq göstəririksə, onda qeyri-tarixi olaraq düşünürük. Nəticədə, biz faşizmin elə bir son dərəcə geniş konsepsiyasına gəlib çıxırıq ki, o, asanlıqla faydasızlaşır. Amma əgər elə həmin son dərəcə geniş şərhdən istifadə etsək, onda söhbət artıq insanların faşizm termini altında adətən nəyi nəzərdə tutduqları barədə getmir.

Burada biz müstəsna dərəcədə mühüm problemə toxunuruq. Sosial fenomenlər əslində nədir? Onlar hansı mövcudluq formalarına malikdir? Sosial fenomen faşizmə oxşar olaraq yalnız mürəkkəb konkret sosial-tarixi şəraitin işığında anlaşıla bilən unikal hadisədirmi? Yoxsa sosial fenomen deyək ki, faşizm kimi nisbətən dəqiqdir, dəyişməzdir (məsələn, aqressivliyə və zəifə nifrətə oxşar psixi xassələr kimi) və müxtəlif kontekstlərdə özünü yenidən yaradandır? Birinci nöqteyi-nəzərə uyğun olaraq, Platonun faşist olub-olmadığını və ya Sovet İttifaqının və Kommunist Albaniyasının faşist dövlətlər olub-olmadığını soruşmaq mənasızdır. İkinci nöqteyi-nəzərə

sosialistlər və kommunistlər onun əleyhinə səs verirdilər. Baxın: S. M. Lipset. Political Man. - London, 1963 (hissə 1, fəsil 5).

görə, belə sualları vermək olar. Onlara cavabların axtarışı empirik tədqiqatın işidir. Beləliklə, müxtəlif sosial fenomenlərin əslində nə olması ilə bağlı müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər sosial tədqiqatın nəyi edə bildiyi və nəyi etməli olduğu barədə nöqtəyi-nəzərlərlə qarşılıqlı olaraq əlaqəlidir.

İtalyan faşizminin aparıcı ideoloqu bir zaman Mussolini hökumətinin naziri olan məşhur filosof Covanni Centile (Giovanni Gentile, 1875-1944) idi. Centile dövləti ali prinsip olaraq nəzərdən keçirən neohegelçi Benedetto Kroçenin (Benedetto Sçose, 1866-1952) ardıcılı idi. İtalyan faşizminin fəlsəfəsinə həmçinin, bütün məlum cəmiyyətləri elitar qrupların idarə etməsini təsdiq edən italyan Vilfredo Pareto (Vilfredo Pareto, 1848-1923) təsir göstərmişdir. Bir elitanı başqası ilə əvəz etmək olar, amma heç kəs o faktı təkzib etmək iqtidarında deyildir ki, hökmdarlar elitaya məxsusdurlar. Həm demokratiya zamanı, həm də diktatura zamanı kütlələri elita idarə edir. Beləliklə, kütlələr üçün idarəetmənin bütün formaları eynidir. Paretonun nəzəriyyəsi həm idarəetmənin seçkiləri və nümayəndəli hakimiyyət orqanları olan parlamentli formasının əleyhinə, həm Leninin demokratik mərkəziyyətli partiyasının əleyhinə yönəlmişdi. Bu nəzəriyyə faşist təfəkkür üsulunun bir hissəsini təşkil edirdi. Əgər hakimiyyətdə olan elita həmişə göz qaşısındaırsa, onda qoy bu, milli olaraq və ya sosial olaraq inteqrasiya olunmuş qrup olsun! Cəmiyyət iyerarxik olaraq nizama salınmalıdır və onun zirvəsində lider və ya xüsusi səlahiyyətli insanların şurası olmalıdır.

Əgər böhranın dəf olunması üzrə müasir kapitalizmin çərçivələri daxilində həyata keçirilən tədbirlərlə ikinci dünya müharibəsi qarşısında faşizm tərəfindən həyata keçirilən tədbirlər arasındakı əlaqəni vurğulamağa səy edilsə, onda onlarda da müəyyən mənada oxşarlıq tapmaq olar.

Amma faşizmi kapitalizm ilə eyniləşdirməyə heç bir əsas olmadığı kimi, faşizmi bəzi müəlliflərin etdikləri kimi, kommunizmlə eyniləşdirmək üçün də əsas yoxdur³⁸⁸. Bu müəlliflər faşizmi və kommunizmi eyniləşdirərək, onu nəzərdə tuturlar ki, bu sistemlərin hər ikisi birpartiyalıdır, idarəetmənin parlamentli formasını rədd edirlər, şəxsiyyət üzərində hər şeyi əhatə edən nəzarəti həyata keçirirlər və insanın vicdan azadlığı, söz azadlığı, fikir söyləmək azadlığı və i. a. kimi hüquqlarına əhəmiyyət vermirlər.

³⁸⁸ *Bax: məsələn, H. Schmandt. A History of Political Philosophy. Stockholm, 1960 (Fəsil 22. Faşizm barədə). O cümlədən, bu müəllif yazır ki, " 1920-1930 illərdə azadlıq üçün ən böyük təhlükə faşizm idi, bizim günlərdə isə - kommunizmdir. . . Praktiki nöqtəyi-nəzərdən, onlar arasında fərq azdır".*

Bu müqayisə müəyyən dərəcədə düzgündür. Həqiqətən də, idarəetmənin həm faşist, həm də kommunistik formaları totalitardır (nəzər salın: Arend, fəsil 30).

Faşizm və irqçilik

Faşizmə etik nöqteyi-nəzərdən qiymət verərkən, italyan faşizmi ilə alman nasizmi arasındakı fərqi göstərmək vacibdir. İtalyan faşizmindən fərqli olaraq, alman nasizmi irqçi idi. Nasizm üçün ali olan irq "xalq" idi, italyan faşizmi üçün isə ali olan dövlət idi. İtalyan faşizminin ideologiyası müəyyən Hegelçi cizgiləri özünə ehtiva edir: dövlət ideya olaraq hər bir şeydən yüksəkdir. (Amma bu dövlət kultu kollektivist xarakterə malik idi və fərdi təzyiqə məruz qoydu: ictimaiyyətlə insanlar arasındakı qarşılıqlı əlaqə çox vaxt dövlətin və fərdin qeyri-dialektik dualizminə parçalanırdı)³⁸⁹. Nasizm xalqı dövlətdən yuxarıda tuturdu. Bu mənada, nasistlər hegelçi deyil, vülqar darvinistlər idilər.

İtalyan dövləti faşizmi ilə alman irqi faşizmi arasındakı bu fərq mühümdür. Əgər əleyhdar öz irqi mənşəyi ucbatından əleyhdarırsa onda heç bir arqument və ya yenidən tərbiyələndirmə səyi onu (və onun uşaqlarını) bizim tərəfə keçməyə məcbur edə bilməz. Əleyhdar fiziki olaraq məhv edilməlidir. Bunun "məntiqi" nəticəsi yəhudilərin və qaraçıların sistemətlə olaraq məhv edilməsi oldu. Bu, italyan dövləti faşizminin deyil, alman irqi faşizminin "əqli nəticəsi" idi. (Biz burada o barədə danışmırıq ki, İtaliyada və ya keçmiş Sovet İttifaqında ənənəvi antisemitizm mövcud olmamışdır).

Nə qədər ki, bəzən Hegeli nasist cinayətlərinə görə günahkar edirlər, onu yadda saxlamaq bir mənaya malikdir ki, vülqarlaşdırılmış hegelçilik Almaniyada deyil, məhz İtaliyada faşist nəzəriyyənin tərkib hissəsi idi. Bundan başqa, qeyd edək ki, irrasionallığa faşist səcdəsi Hegelin zəka tələbinə ziddir (hətta əgər biz düşünürüksə ki, Hegelin zəka konsepsiyası çətindir və Hegel özünü çox vaxt mürəkkəb bir tərzdə ifadə edirdi). Uyğun olaraq, faşistlərin nəyin həqiqət, nəyin hüquq olduğunu həll edən böyük şəxsiyyət, furer kultu, həmçinin, Hegelin mövqeyinə ziddir, Hegel təsdiq edirdi ki, həqiqəti və hüququ despotik şəxsiyyət deyil, tarixi proses müəyyənləşdirir. Hegelə görə, dövlət bir insanın şıltaqlığı ilə deyil, konstitusion olaraq idarə

³⁸⁹ *Faşizmin Hegelə münasibəti barədə. Baxın: H. Marcuse. Reason and Revolution. - New York, 1941.*

olunmalıdır. Beləliklə, Hegel bir çox münasibətlərdə həm italyan, həm də alman faşizminin ideologiyalarına müxalifətdədir³⁹⁰.

Faşizm bir çox ziddiyyətləri özünə ehtiva edir. Nasistlər irqçi-kommunal mövqələrdə dayanırdılar: həm irq, həm də icma fərddən yüksəkdir. Deməli, fərd ictimaiyyətə tələb olunduğu zaman özünü qurban verməlidir. Amma eyni zamanda, nasistlər qəhrəmanlar, böyük şəxsiyyətlər kultunu yaratmışdılar. Nasistlər ictimaiyyəti, irqi subyektiv və nizama salınmamış arzularla yaşayan fərddən yuxarıda qoyurdular. Amma eyni zamanda, onlar güclü əli ilə qeyri-zəkavi kütləni idarə etməli olan füreri tərəfləyərək göylərə qaldırır və xalqı fərddən yuxarıda, füreri isə kütlədən yuxarıda qoyurdular.

Öncə biz faşist ideologiyasının kifayət qədər tam mənzərəsinə iddia etməyən təqribi bir sxemi ayırmağa say etdik. Sonda, bir daha vurğulamaq lazımdır ki, faşist ideologiyasına oxşar ideologiyaya dəqiq olaraq müəyyənlanmış fenomen deyildir. Faşizm digər ideologiyalar kimi bir çox parametrlərinə görə digər nəzəriyyələrlə və yönümlərlə kəşifir.

Məsələn, liberal-avtoritar fərqləndirilməsi ilə əməliyyat aparan liberal nöqtəyi-nəzərdən, faşizm və konservatizm, demək olar ki, bəzi ümumi cizgilərə malikdirlər. Onların hər iki avtoritardır, amma əlavə etmək lazımdır ki, faşizm bundan başqa, totalitardır. O, dövlətin hakimiyyətini heç nə ilə məhdudlaşdırmır. Şəxsi həyatın və cəmiyyətin bütün sferaları dövlətin müşahidəsi və nəzarəti altındadır. Bundan başqa, konservatorlar çox vaxt daha aristokratikdirlər, onlar hamıya istinad etməyə say göstərmirlər, faşistlər isə dayağı kütlələrdə axtarırlar. Nəhayət, konservatorlar ənənəni və milli dəyərləri saxlamağa çalışırlar, faşistlər isə ənənəni, "milli" simvolları və ümumilik hissini daha böyük dərəcədə iradə aktları və amiranəliklə yaratmağa çalışmışlar. Zorakı/qeyri-zorakı fərqi ilə əməliyyat aparan nöqtəyi-nəzərdən, faşizm və despotizm (əgər sonuncu ideologiyadırsa) qanunla və hüquqla məhdudlaşmayan zorakılıqdan istifadə etməyə, demək olar ki, bərabər ölçüdə müraciət edirlər.

Kütləvi hərəkətlər, aksiyalar, inqilabi dəyişikliklər, güclü dövlət hakimiyyəti, ictimainin şəxsi üzərində üstünlüyü kimi bu xüsusiyyətlər faşizm və kommunizm üçün müəyyən dərəcədə ümumidir. Amma bu xüsusiyyətlərin spesifik məzmunu bu iki hərəkətdən hər biri üçün müxtəlifdir. Kobud deyilsə, faşist ideologiyası son dərəcə milliyətçidir, kommunist (və sosialist)

³⁹⁰ *Faşizmin daxilində" fürerin suverenliyi (hüquqlarının özliyündə yetərli olması) prinsipinin " tərəfdarları ilə "məsuliyyət prinsipinin" tərəfdarları arasında konflikt mövcud idi.*

ideologiyası isə - prinsipcə, beynəlmilələcidir. Faşist ideologiyası üçün fundamental olan iradə və əməldir, kommunist ideologiyası üçün isə fundamental olan iqtisadiyyatdır.

Faşizm və liberalizm ümumi köklərə də malikdir. Faşizmi liberalist kapitalist iqtisadiyyatının böhranına milliyyətçi reaksiya kimi şərh etmək olar. Ənənəvi kapitalizmin normal fəaliyyəti zamanı liberalizm adekvat ideologiyadır. Amma böhranların müəyyən növü dövründə kapitalizmdən faşist "hərbi iqtisadiyyatına" keçid həddindən artıq çətin deyildir.

Faşizmin bəzi başqa ideologiyalarla əlaqələri barədə bizim tərəfimizdən deyilənlər kifayət qədər səthidir. Oxucuya yalnız onu xatırladaq ki, ideologiyalar arasında mütəhərrik sərhədlər mövcuddur və müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər ideologiyaların müxtəlif aspektlərini işıqlandırır. Bu mənada siyasi nəzəriyyələrin nəzərdən keçirilməsinin bizim tərəfimizdən seçilmiş nəzər nöqtəsi onlara münasibətdə neytral deyildir. Bu səbəbdən də, biz əgər rasional olmağa səy ediriksə, onda biz dünyanı qavradığımız nöqtəyi-nəzəri adekvat olaraq təqdim etməli və onun tənqidi müzakirəsi üçün açıq olmalıyıq. Amma biz nöqtəyi-nəzərimizin seçimini necə əsaslandırırıq? Zəkavi razılaşmaya nail olmaq bizim üçün mümkündürmü və ya biz son nəticədə, skeptisizmə gəlib çıxacağıq? (Habermas tərəfindən inkişaf etdirilən diskurs nəzəriyyəsinə nəzər salın, fəsil 30). Belə suallar siyasi nəzəriyyənin və fundamental fəlsəfi problemlərin qarşılıqlı əlaqəsini göstərir.

IYİRMİ ALTINCI FƏSİL

FREYD VƏ PSİXOANALİZ

Həyatı. Ziqmund Freyd 1856-cı ildə Freyburqda³⁹¹ anadan olmuşdur. O, Vyanada təbabəti öyrənmiş, Avstriyanın nasist anneksiyasına qədər burada yaşamışdır və işləmişdir və 1938-ci ildə o, bir yəhudi olaraq, vətəni tərk etməyə məcbur olmuş və Londona getmiş, burada da 1939-cu ildə vəfat etmişdir. Bir çox illər ərzində o, müalicə olunmayan xərcəng xəstəliyi ilə mübarizə aparmışdır.

Əsərləri. Onun ən məşhur əsərlərinə aiddir: "Yuxugörmələrin şərhı" (*Die Traumdeutung*, 1899), "Psixozanalizə giriş üzrə mühazirələr" (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1915-1917), "Həzz prinsipinin sərhədləri kənarında" (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), "Bir illüziyanın gələcəyi" (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), *Mədəniyyətdən narazılıq* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), "Musa və monoteizm" (*Der Mann Moses und die monotheis-tische Religion*, 1939).

Psixozanaliz və insanın yeni anlamı

Freyd psixozanalizin banisidir. Çoxlarının fikrinə görə, onun bu sahədəki nəaliyyətləri onu Darvin, Marks və Eynşteyn kimi mütəfəkkirlərlə bir sıraya qoyur. O, insan haqqında özünə qədər mövcud olan bir çox təsəvvürlərin bir çox hallarda, altını üstünə çevirmişdir. Dekarta, Lokka və Kanta görə, təbiət hər bir fərdə iradə azadlığı vermişdir. Azad seçim etmək qabiliyyəti fərdin ən dərin mahiyyətini təşkil edir və şüurlu "Mən" ilə bağlıdır. Freyd insan psixikası (ruhu, psyche) barədə bu fikri illüziya kimi şərh edir. Şüurlu "Mən" qüdrətli şüursuz mental³⁹² həyatın yalnız zirvəsidir.

Beləliklə, Freyd bizim subyekt barədə təsəvvürlərimizdə inqilab etmişdir. O, göstərməyə çalışmışdır ki, şüurlu mental həyat insanın bütün mental həyatının yalnız kiçik hissəsidir. Bizim şüurumuzun prosesləri ciddi olaraq, şüursuz amillərlə determinasiya olunur. Bu müddəanın illüstrasiyası üçün çox vaxt aysberqlə

³⁹¹ Freyburq Avstriya-Macaristan imperiyasının o hissəsinə aid idi ki, bu hissə indi Çex Respublikasına məxsusdur.

³⁹² Müəlliflər mental terminindən daimi olaraq istifadə edirlər. Rusdilli və ümumiyyətlə postsovet elmi ədəbiyyatında bu termin çox vaxt psixi, ruhsal kimi şərh edirlər.

analogiyadan istifadə edirlər. Əgər aysberqin suüstü hissəsini şüurlu olanla müqayisə etsək, onda şüursuz – görünməyən, suyun altında qalan və müqayisə olunmaz dərəcədə, daha çox olan buz kütləsi ilə assosiasiya olunacaqdır. Məhz bu görünməyən kütlə həm ağırlıq mərkəzini, həm də aysberqin hərəkət kursunu müəyyənləşdirir. Bu, analoji olaraq, şüursuz fərdiyyətin nüvəsidir.

İyirminci əsrin başlanğıcında yazdığı iki mühüm əsərində Freyd şüursuz mental proseslərin bütün fərdlərdə mövcudluğu barədə danışır və göstərir ki, psixoanaliz gündəlik həyatın hadisələrinin şüursuz səbəblərini aydınlaşdırmağa bilər. Bu, insan ruhunun (insani Mən, psyche) yeni və hərtərəfli nəzəriyyəsinin işlənilməsi üçün hazırlanmasına aparıb çıxarır. Yuxugörmələrin şərhində (1900) ³⁹³ vurğulanır ki, yuxugörmələr mənaya malikdir və dərk olunmamış arzuların nəticəsidir, onlar təhrif olunmuş və pozulmuş formada şüura doğru özlərinə yol açırlar. Yuxugörmələrdə gizlənməyən şüursuzun məzmununu yalnız mürəkkəb şərh prosesi yolu ilə aydınlaşdırmaq olar. "Gündəlik həyatın psixopatologiyası"nda (Zur Psychopatologie des Alltagslebens, 1901) gündəlik həyatda nitqin qeyd-şərtlərinə və yaddaşda pozğunluqlara oxşar trivial "səhv əməllər" tədqiq olunur. Freyde görə, belə fenomenlər təsadüfi deyildir və mənasız da deyildir, hər şeydən öncə, şüursuz motivləri və niyyətləri ifadə edir. Məsələn, biz artıq bizim xoşumuza gəlməyən şəxsdən alınmış nəyisə itiririk və ya unuduruq və i.a. ³⁹⁴

Artıq burada qeyd etmək olar ki, psixoanaliz insanın yeni anlamını təklif edir və təsdiq edir ki, bizim yuxugörmələrimizin, qeyri-adekvat reaksiyalarımızın, zarafatlarımızın və nevrotik "simptomlarımızın" arxasında şüursuz (bir çox hallarda seksual) motivlər gizlənilir. Başqa sözlə, əgər Freydin mülahizələrini izləsək, onda şüurlu niyyətlərin və subyektin motivlərinin işığında mənalandırılmış şeylər şüursuzun psixoanalitik tədqiqinin köməyi ilə

³⁹³ Amerikan sosioloqu Parsons Yuxugörmələrin şərhini " iyirminci əsrin intellektual tarixinin görkəmli dövrlərindən biri kimi " nəzərdən keçirmişdir (Action Theory and the Human Condition. - London, 1978. - P. 88). Amma bu kitab çap olunduğundan heç də dərhal sonra uğur qazanmamışdır. Səkkiz il lazım gəlmişdir ki, onun 600 nüsxədən ibarət birinci nəşri satılıb qurtarsın. Bu gün, şübhəsiz ki, bu kitab psixologiyanın və humanitar elmlərin klassikasıdır.

³⁹⁴ Meri Yahoda (Marie Jahoda) təsdiq edir ki, Gündəlik həyatın psixopatologiyası bizə Freydin "insan əməllərində təsadüfün tam iştiraksızlığına sarsılmaz inamının" yaxşı təsvirini verir (Freud and the Dilemmas of Psychology. - London, 1977. - P. 53). Bundan sonra biz determinizmin xüsusi freydsayağı başa düşülməsi üzərində dayanacaq.

yeni məna kəsb edə bilər. İlk baxışda anlaşılmaz və mənasız görünən "simptomlar" o zaman məna kəsb edir ki, biz onları şüursuz motivlərin və niyyətlərin ifadəsi olaraq nəzərdən keçiririk. Biz deməli, deyə bilərik ki, Freyd "şübhənin hermenevtikasını" əsaslandırır.

Nevrotik xəstələrlə ünsiyyətdə olaraq, Freyd aşkar etmişdir ki, onlar özlərində onlar üçün "daxildə əcnəbi ölkə" olan şüursuz dərk etməirlər. Bununla belə, yalnız xəstə psixanalitiki öz nevroitik simptomlarının şüursuz səbəblərinin anlamına gətirə bilər. Başqa cür deyilsə, simptomlar mənaya malikdir, amma nə simptomun daşıyıcısı, nə də doktor bu məna haqqında bilavasitə, birbaşa biliyə malik deyildir. Şərh zərurətə çevrilir³⁹⁵.

³⁹⁵ Freyd nümunələrindən biri bu müddəni illüstrasiya edə bilər. Gənc qadın əl çəkməmə, zəhlə tökmə sindromundan ciddi olaraq əziyyət çəkir. Gündə bir neçə dəfə o, yataq otağından qonaq otağına yüyürür, stolun yanında dayanır və qulluqçunu çağırır. Sonra o, qulluqçuya əhəmiyyətsiz bir tapşırıq verir və geri qaydır. Xəstə qadın nə üçün belə etdiyini izah edə bilmir. Onun əməlləri anlaşılıq deyildir və mənasız görünür. Bir müddət keçdikdən sonra bu əl çəkməmə, zəhlə tökmə əməllərinin səbəbini aşkar etmək nəsb olmuşdur. On il əvvəl həmin bu xəstə qadın ondan çox yaşlı olan insana ərə getmişdi. Elə birinci gecə isə onun impotent olduğu aydınlaşmışdı. Bu gecə ərzində bir neçə dəfə o, yataq otağına gəlmiş və uğursuz bir tərzdə arvadına sahib olmağa çalışmışdır. Növbəti səhər o, demişdi ki, qulluqçu yatağı yığışdıracağı zaman onun qarşısında ayıb olacaqdır. O, qırmızı mürəkkəb götürür və onu döşəkağının üstünə tökür, amma mürəkkəbi o yerə tökür ki, qanın izlərini orada görmək gözlənilməzdir. Xəstə qadının qaribə davranışının iç üzünü belə idi. Məlum olmuşdu ki, stolun üzərindəki süfrədə böyük ləkə var idi və xəstə qadın həmişə elə dayanırdı ki, qulluqçu üçün onu görmək mümkün olsun. Freyd bu xəstə qadının zəhlətökən əməllərini onun ərinin toy gecəsindəki əməllərinin imitasiyası kimi şərh etdi. Çarpayı stolla əvəzlənmişdi və xəstə qadın qulluqçuya nümayiş etdirmək istəyirdi ki, süfrədə ləkə vardır. Beləliklə, onun zəhlətökən əməlləri onun həyatının vacib hadisəsini yenidən yaradır. Amma hansı məqsədlə? Freyde görə, zəhlətökən əməllər sanki, toy gecəsinin hadisələrini yoluna qoyur. Belə ki, süfrədəki ləkə lazımı yerdədir və özü də qulluqçu onu görməyə bilməz. Beləliklə, sanki, xəstə qadının ərinin impotensiyası aradan qaldırılır. Freyd deyir ki, bu qadın dərk olunmayan bir meylə ərinin reputasiyanı başqalarının və ya özünün gözündə bərpa etmək meylinə sahib idi. Zəhlətökən əməl bu meylin reallaşması vasitəsi idi. O zaman ki, Freyd nevroitik simptomların, yuxugörmələrin və səhv əməllərin mənaya malik olduğunu təsdiq edir, onda bu, o deməkdir ki, o, onları ələ başa düşmək istəyir ki, necə ki, biz dərk olunan əməlləri başa düşürük. Fərqli yalnız ondan ibarətdir ki, birinci halda, arzular, niyyətlər və motivlər şüursuzdurlar. Bu nöqtəyi-nəzərdən, zəhlətökən əməllər dərk olunan əməllərə analoji olan "mənaya" malikdirlər. Nəzərdən keçirilən nümunədə

Freyd təsdiq edir ki, seksual arzular (həyəcanlı və ya gizli xarakterli) simptomlar və yuxugörmələr kimi mənasız görünən hadisələr digər mühüm fərqli hadisələrə çevrilə bilərlər. Amma belə arzular niyə şüuraltına sığışdırılır? Freyd güman edir ki, emosional olaraq, rəngə boyanmış yaşantılar psixikanın o sahəsinə sığışdırılır ki, yaddaşın buraya bilavasitə yolu yoxdur. Simptomatik olaraq əvəz olunmuş yaşantılar travmadır. (Yunan sözü olan *trauma* yara deməkdir). Travmanın mənsəyi son nəticədə ilk uşaqlığa qədər izlənilə bilər. Müzakirənin spesifik metodundan ("azad assosiasiyadan") istifadə edərək, xəstə və psixoanalitik travmanın köklərini aydınlaşdırırlar. Deməli, psixoanalizin terapevtik məqsədi şüuraltı və sığışdırılmış informasiyanın yenidən yaradılmasından və onu onun malına çevrilməsindən ibarətdir.

Yuxugörmələr – təhtəlsüura aparan yolun qapısı kimi

Şüuraltını müxtəlif üsullarla tədqiq etmək mümkündür. O cümlədən, onlardan biri "azad assosiasiyalar" metodu, başqası isə - yuxugörmələrin və səhv əməllərin (qeyd-şərtlərin) daha dərin hermenevtik şərhidir. Freydin özündə mərkəzi yeri tez bir zamanda yuxugörmələrin şərh tutdu.

"Yuxugörmələrin şərh - şüursuzluğun idrakına aparan şahənə yoldur (via Regia)³⁹⁶, psixoanalizin ən müəyyən əsasıdır və o sahədir ki, burada hər bir tədqiqatçı öz inamını və təhsilini əldə edir. O zaman ki, məndən soruşurlar, necə psixoanalitik olmaq olar? Mən həmişə belə cavab verirəm: öz məxsusi yuxugörmələrimin öyrənilməsinin köməyi ilə"³⁹⁷.

"*Yuxugörmələrin şərh*"ndə vurğulanır ki, yuxular psixozlarla (psychosis) xarici oxşarlığa və daxili qarşılıqlı əlaqəyə malikdir. Lakin onlar sağlam və normal vəziyyətlə tam uyuşur. Prinsipcə, yuxugörmə "simptom" kimi şərh oluna bilər, amma simptom nədir? Freyd göstərir ki, balaca uşaqlar həmişə arzuları və həzzləri barədə yuxular görürlər, o arzuları barədə ki, onlarda yaranmış, amma əvvəlki gün ərzində ödənilməmiş qalmışdır ("gündüzün fantaziyası"). Yuxugörmə

psixoanalitik analiz tamamlanmamışdır, belə ki, uşaqlıqda yer alan "travmaya" qədər aparılıb çıxarılmamışdır. (Baxın: 3. Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод Г. Барышниковой. - М. , 1989. - С. 166-167).

³⁹⁶ *via Regia - hökmdar imrətinə aparan yol deməkdir*

³⁹⁷ 3. Фрейд. О психоанализе. - В кн. Психология бессознательного. - М. , 1989. - С. 364.

beləliklə, onların arzularının reallaşmasıdır. Yaşlıların yuxugörmələri də həmçinin, "gündüzün fantaziyasının" bir hissəsini özünə ehtiva edir, amma onlar daha mürəkkəbdir.

Yaşlıların yuxugörmələri çox vaxt anlaşıqlı deyildir və gündüzün arzularının yerinə yetirilməsindən son dərəcə uzaqdır (qorxulu və dəhşətli yuxular). Freydə görə, belə yuxugörmələr şüuraltına sığışdırılma obyektinə ilə edilir. O zaman ki, yuxugörmə qorxu ilə əlaqələndirilir, onda bu, ona görə baş verir ki, o, *ego*-nun bəyənmədiyi sığışdırılmış və qadağan olunmuş arzuların ödənilməsi məqsədi ilə yaranır.

Yuxugörməni anlamaq üçün, biz onun aşkar məzmununu (manifester Trauminhalt) və gizli şüursuz məzmununu (yuxugörmələrin gizli fikirləri, latente Traumgedanken) fərqləndirməliyik. Birinci odur ki, onu biz oyanmadan sonra bu və ya digər dərəcədə uğurla xatırlaya bilərik. İkinci şüuraltı səviyyəsindədir və ya "başqa mərtəbədədir". Yuxugörmənin aşkar məzmununu onun sığışdırılmış dərk olunmayan məzmununun (yuxugörmə fikirlərinin) əvəzi kimi çıxır. Sığışdırılma mental müdafiə mexanizmlərinin fəaliyyətinin nəticəsidir. O zaman ki, biz ayıqq, bu mexanizmlər bizim şüurun şüuraltıya və sığışdırılmış arzulara aparıcı yollarını blokada salır. Amma yuxu vəziyyətində bizim psixikaya maskalanmış şəkildə daxil olmaq nəsis olur.

Deməli, nevroitik öz məxsusi simptomlarının mənasını anlamağa qabil olduğu kimi, yatan kəs də eləcə, öz yuxugörmələrinin mənasını anlamağa qabildir.

Yuxugörmə, beləliklə, sığışdırılmış arzuların təhrif olunmuş reallaşmasıdır. Freyd yuxugörmənin şüuraltının gizli fikirlərini təhrif edən prosesini "yuxugörmənin işi" adlandırır. Bir çox şeylərdə o, sığışdırılmanın uğursuz prosesi ilə identikdir, o proseslə ki, sığışdırılan kompleksləri nevroitik simptomlara çevirir. "Yuxugörmənin işinin" mexanizmləri - yuxugörmələrin qatılşdırılması (qəlizləşdirilməsi), yerinin dəyişdirilməsi, dramatisasiyası və simvolizasiyasıdır. Bundan başqa, yuxugörmənin ikinci dərəcəli işi də mövcuddur. Şüuraltı beləliklə, "artistik" vasitələrdən istifadə etməyə əl atır. Bu mənada, yuxugörmələrdə bizim hamımız aktyorlarıq.

Qatılşdırılma (qəlizləşdirilmə) (Verdichtung) məsələn, ondadır ki, yuxugörmədə hadisə (mən onu xatırladığım kimi) bir neçə müxtəlif arzu kimi təqdim oluna bilər. Dəyişdirilmə (Verschiebung) elə bir prosesdir ki, burada bizim üçün vacib olan hadisə və ya şəxs yuxugörmədə əhəmiyyətsiz ehyamla və ya nəsə bizə tanış olmayan bir şey kimi ifadə olunur. Nəsə oxşar bir şey o zaman baş verə bilər ki,

məzmununa görə tamamilə bayağı, adi olan yuxugörmə qorxu ilə və ya güclü emosiyalarla bağlıdır. Qatılaşdırılma (qələzləşdirilmə) və dəyişdirilmə öz işlərini gördükdən sonra, psixoanalitik dərk olunmayan məzmunun üzə çıxarılması və tədqiqi üçün "azad assosiasiyalar" metodundan istifadə etməlidir.

Oxşar qaydada simvolizasiya təhrif olunmanın variasiyası kimi çıxış edir. Məsələn, kişi genitaliyaları formasına görə, onlara oxşar obyektlərlə, məsələn, konserv bankası, çətir, bıçaq və tapanca ilə əvəz oluna bilər. Qadın genitaliyaları simvolik olaraq, boş məkanı əhatə edən və digər obyektləri saxlaya bilən obyektlərlə təqdim olunurlar (mağaralar, yeşiklər, otaqlar, binalar və i.a.). (Mağara ilə Platona məxsus olan analogiyanın psixoanalitik şərhə nəyə oxşaydı?) Yuxugörmənin ikinci işi bizim yuxugörməni şəfahi və məntiqi olaraq, ziddiyyətsiz bir şəkildə ifadə etmək səyimizdən doğulur. Freydə görə, yuxugörmənin aşkar məzmunu bir çox müxtəlif (və ziddiyyətli) elementləri özünə ehtiva edir. O, demək olar, sanki, fəvqəlmüəyyəndir (over-determined). Analoji olaraq, müxtəlif səbəbiyyət zəncirləri və amilləri psixoloji simptomları fəvqəlmüəyyənləşdirirlər.

Freyd bunun ardınca təsdiq edir ki, yuxugörmənin gizli fikirləri senzuraya məruz qalır. Sadələşdirilmiş şəkildə demək olar ki, sığışdırılmış və qadağan olunmuş arzular şüurda meydana çıxmaq üçün "senzuradan" keçməlidir. Senzuradan qaçmaq üçün, yuxugörmənin işi yuxugörmənin gizli fikirlərini yuxugörmənin aşkar məzmununa transformasiya edir. Yuxugörmə, biz onu xatırladığımız kimi, bizim şüurumuza kontrabanda yolu ilə qəbul olunan gizli, kodlaşdırılmış məlumatı özünə ehtiva edir. Biz yuxugörmənin aşkar məzmununa sirri tapılmalı olan müəmma kimi baxa bilərik. Yalnız psixoanalitik kodu tapdığı zaman yuxugörmə yeni mənə alır. Bu gizli mənə nədən ibarətdir? Freyd deyir ki, yaşlıların yuxugörmələri çox vaxt seksual oriyentirlidir və erotik arzuları ifadə edir. (Sonrakı Freyd aqressiyanın və ya ölümün unikal instinkti barədə təsəvvürü daxil etdiyi zaman bu nəticə xüsusən problematik olur³⁹⁸).

Yuxugörmələrin şərhinin əsas müddəalarını aşağıdakı qaydada ifadə edək:

1) Yuxugörmənin gizli fikirləri ilə yuxugörmənin aşkar məzmunu arasında fərq yuxugörmənin mənansının anlaşılması üçün bir açıqdır.

2) Yuxugörmənin aşkar məzmunu – onun gizli fikirlərinin təhrif olunmasıdır, necə deyərlər, yuxugörmənin işinin məhsuludur.

³⁹⁸ *İnstinkt şərtsiz refleksin fizioloji anlayışı deyildir, psixoloji fenomendir - meyl deməkdir.*

3) Yuxugörmənin analizi üçün Freyd psixoterapiyada da tətbiq oluna bilən "azad assosiasiyalar" metodundan istifadə edir.

4) Freydin yuxugörmələrin şərhinə yanaşması insani mental vəziyyətlərin daha zəngin mənzərəsinin ümumi psixoloji modelinin rüşeymlərini özünə ehtiva edir.

5) Yuxugörmələrin şifrəsinin açılması səyi Freydi o anlama aparıb çıxarır ki, şüuraltı hansısa "qrammatik" qaydalara uyğun olaraq fəaliyyət göstərir və ya şüuraltı "dilə" oxşar olaraq strukturlaşdırılmışdır (yuxugörmənin müəmma olaraq anlamı ilə müqayisə edin).

Seksuallıq haqqında Freyd təlimi

Biz artıq insanın psixoanalitik konsepsiyasında seksuallığın mərkəzi rolunu vurğulamışdıq. Bu mövzu Freyd tərəfindən "*Cinsi meyl haqqında üç məqalədə*" (həmçinin, "*Seksuallığa dair üç nəzəriyyə*"), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905) işlənilib hazırlanmışdır. Bu əsər bizi təhrif olunma prosesinin əsaslarına və Freyde görə, bizim instinktlərin və davranışın fundamentini formalaşdıran emosional enerjiyə doğru gətirir. Bundan sonra bu enerji libido (libido) adını aldı. "*Üç məqalə*" həmçinin, uşaq seksuallığı və seksual sarpmaların nəzəriyyəsinin ilk layihəsini özünə ehtiva edir.

Freyd aşağıdakı mühüm tezisləri irəli sürür:

1) Seksual cinsi yetkinliklə başlanmır, praktiki olaraq və tamamilə birmənalı olaraq doğumdan başlayaraq meydana çıxır.

2) Seksual və genital (genital) anlayışlar arasında kəskin fərq göstərmək zəruridir. Birinci anlayış daha genişdir və cinsiyyət orqanları ilə heç bir ümumiliyə malik olmayan bir çox fəaliyyət növlərini əhatə edir.

Uşaq seksuallığının Freyd nəzəriyyəsi güclü müqavimətlə rastlaşmışdır. O, seksuallığa dair mövcud baxışların tam bir şəkildə yenidən nəzərdən keçirilməsinə təsir göstərmişdir. Lakin onun köməyi onun güman etdiyi sahədə bir o qədər də əhəmiyyətli olmamışdı. Freyd güman edirdi ki, o, uşaq seksuallığı ilə yetkinlik dövründə bir sıra xəstələrdə aşkar olunan "pozğunluqlar" arasında əlaqəni göstərə bilmişdir.

Freyde görə, ağız xoş emosiyaların bağlı olduğu ilk orqandır. Çığa qidaya olan tələbatdan asılı olmayan və seksual adlandırılan bilən həzzə doğru can atır. Oral fazadan sonra anal və fallik fazalar gəlir. Fallik fazada Edip kompleksi xüsusən vacib olur (Edip haqqında yunan mifinə nəzər salın: Edip öz atasını və anasını tanımadığı

ucbatından, atasını öldürmüş və anası ilə evlənmişdi). Freyd deyir ki, təqribən 3-5 yaşlarında oğlanlarda analarına qarşı seksual meyl yaranır. Bundan başqa, oğlanlarda öz atalarını təhlükəli rəqib kimi nəzərdən keçirmək tendensiyası aşkar edilir ("kastrasiya qorxusu"). Çox vaxt Edip kompleksi ilə bağlı olan konflikt o ölçüdə həll olunur ki, oğlan tədricən özünü atası ilə eyniləşdirir və onun dəyərlərini və mövqelərini mənimsəməyə başlayır (supereqonun formalaşması). Qızlara münasibətdə Elektra kompleksi barədə danışırlar.

Müxtəlif səbəblər ucbatından fərd öz inkişafında uşaq mərhələlərinin birində dayanana bilər. Bir sıra hallarda, onun sonrakı emosional və psixoseksual inkişafı bu mərhələdə blokada edilə bilər ("anal" mərhələdə dayanan şəxsin xüsusiyyətləri ilə müqayisə edin). Yaşlılar həmçinin inkişafın daha ilkin mərhələlərinə qayıda bilirlər. Freyd belə prosesləri repressiya adlandırır. Onun fikrincə, seksual sapmalar yaşlıların həyatı üçün normal hesab olunanlara nisbətən başqa növdən olan seksual obyektlərin seçimi ilə bağlı olan kimi başa düşülə bilər. Pozğunluqlar uşağın müxtəlif seksual obyektlərində prototiplərə malik olduqları üçün, Freyd uşaq seksuallığını "polimorf (polymorph, cürbəcür sapmalarla səciyyələnən) pozğunluq" kimi səciyyələndirir. Deməli, yaşlıların "pozğunluqları" onların uşaqlıqda müxtəlif seksual əməlləri ilə əlaqədardır.

Mental aparat

Freydin "mental (psixi) aparat" barədə nəzəriyyəsi bir sıra səbəblər ucbatından başa düşmək üçün çətinidir. Əvvəla, psixoanalizin işlənilib hazırlanmasının müxtəlif fazalarına Freyd özünün insani psixikaya (psyche) baxışlarını dəyişdirmiş və genişləndirmişdir. Baxmayaraq ki, o, onları birləşdirməyə çalışmışdır, onun konsepsiyası bir çox aydın olmayan momentləri də özünə ehtiva edir. İkincisi, Freydin fizioloji və çox antropomorf (insanabənzər) terminologiyası birmənalı deyildir. O zaman ki, o, «"yazıq eqo" "üç tiranik ağaya" (xarici dünya, id və supereqo) xidmət etməlidir» deyir, onda asanlıqla belə bir təəssürat yarana bilər ki, o, mental funksiyaları obyektivləşdirir və ya personifikasiya edir və Qilbert Raylın (Gilbert Ryle, 1990-1976) "maşında ruh" (the ghost in the machine) adlandırdığını daxil edir.³⁹⁹

Freydin birinci "topoqrafik modeli" (psixikanın və ya insani şəxsiyyətin strukturunun xəritəsi) mental həyatın üç lokalizasiyanı fərqləndirir. Sadələşdirilmiş şəkildə demək olar ki, mental aparat

³⁹⁹ Baxın: G. Ryle. *The Concept of Mind*. - London, 1949.

məkan baxımından, üç sahəyə bölünmüşdür: şüursuz, şüürünü və şüür. Şüür fərdin bilavasitə olaraq dərk etdiyi bütün hər bir şey kimi səciyyəlandırılə bilə. Şüürünü – fərdin yenidən hasil edə bildiyi və ya xatırlaya bildiyi hər bir şeyin sahəsidir. Freyd şüursuz işarəsini dərk olunmasına əhəmiyyətli səylərlə nail olunan mental prosesləri ifadə etmək üçün ehtiyatda saxlayır.

Freyd "*Psixanalizə giriş üzrə mühazirələr*"də (1915-1917) deyilənləri daha yaxşı anlamağa kömək edən analogiya gətirir. Qonaq böyük dəhlizdədir (şüursuzda) və qonaq otağına (şüürünə) daxil olmaq istəyir. Amma bu iki otaq arasındakı koridorda qonaqları seçən mühafiz (senzor) vardır. Əgər qonaq mühafizin xoşuna gəlmirsə, onda qonaq qovulur və ya sığıdırılır. Hətta əgər qonaq qonaq otağına daxil olmağı bacarmışdırsa da, onda bu, o demək deyildir ki, ev sahibi (şüür) dərhal ona diqqət yetirəcəkdir. Bu, belə bir təsəvvürə uyğun gəlir ki, şüüründəki ideyalar dərk olunmuş deyildir, amma onlar belə ola bilər. Şüursuzdakı ideyaların dərk olunmuş olmaları üçün onlar öncə qonaq otağına və ya şüürünə daxil olmaq imkanını əldə etməlidirlər. Əgər qonağı qovmuşlarsa, növbəti dəfə o, maskalanmış şəkildə görünə bilər ("yuxugörmənin işi" ilə müqayisə edin). Belə bir qonaq "simptom" olaraq qəbula düşə bilər və ev sahibi onun həqiqi identikliyinə tanımaya bilər. Bu analogiyada mühafiz fərdin şüursuz olanı dərk olunan etmək müqavimətinə (Widerstand) uyğun gəlir. O zaman ki, qapının qarşısındakı mühafiz yorulur (və ya fərd yatır), qonağa maskalanmış şəkildə (yəni yuxugörmənin aşkar məzmunu şəklində) sivişib keçmək asan olur. Özlüyündə aydındır ki, sığıdırılmanın belə bir prosesi ev sahibi onu dərk etmədən baş verə bilər.

1920-ci illərdən sonra Freyd topoqrafik modeli dəyişdirdi və müxtəlif psixi instansiyaları işarə edən *id*, *ego* və *superego* terminlərini daxil etdi. Psixikanın idə, supereqoya və eqoya üçlü bölümü həm psixanalitiklərin (məsələn, fransız psixanalitiki Jak Lakanın, Jacques Lacan, 1901-1981, *Ecritics*. Paris, 1966), həm də elmin fəlsəfəsinin nümayəndələrinin güclü müqaviməti ilə rastlaşmışdır. Popper bir dəfə sarkastik olaraq demişdi ki, bu bölgü Olimp dağımın sakinləri barədə Homer tərəfindən toplanan miflərin malik olduqları elmi statusa malikdir. Biz mental aparatın Freyd tərəfindən anlamını metapsixoloji mövqe olaraq şərh etməyə üstünlük veririk. Bu, bizə onun insanı öyrəndiyi nöqtəyi-nəzəri xarakterizə etmək və klinik praktikada onun tərəfindən aşkar edilmiş hadisələr üçün conceptual karkas tapmağa səy etmək imkanını verir. Epistemoloji terminlərdən istifadə edərək, biz deyə bilərik ki, bu metapsixoloji karkas psixanalizin "tədqiqat proqramının" mərkəzi hissəsidir. Məhz mental aparatın, mental enerjinin və instinktlərin

ideyalarının işığında Freyd izah etməyə səy edir ki, rasionallarıqumentlər nə üçün məsələn, irrasiollarıqorxu və zəhlətökən əməllərin əleyhinə gücsüzdür. Bizim instinktlərimiz, bizim xarici dünyaya münasibətimiz və bizim vicdanımız ("daxili səs") arasında mövcud olan konfliktləri başa düşmək üçün o, obrazlı deyilsə, bizim mental həyatın modelini (id, eqo və supereqo) işləyib hazırlayır. Özlüyündə aydındır ki, Freyd burada xəyalın, anlayışların və mahiyyətlərin arasındakı sərhəddə işləyir. Öncə onu nəzərdən keçirək ki, o, bizim mental həyata dair öz baxışlarımızı necə təsvir edir.

"Məkanda yerləşən, rasiollarıqlaraq strukturlaşdırılmış, şüurun hadisələrini yalnız müəyyən nöqtədə və müəyyən şərait zamanı şərtləndirən həyatı tələbatlara uyğun olaraq inkişaf edən psixi aparat barədə bizim tərəfimizdən qəbul olunan bu hipotez bizə psixologiyanın istənilən başqa elmdə, məsələn, fizikada olduğu kimi bir elm olaraq əsasını qoymaq imkanını verir"⁴⁰⁰.

Buradan görünür ki, Freyd psixoanalizi fizikaya oxşar qaydada nəzərdən keçirir. Bu şərh onun bəzi əsas metapsixoloji hipotezləri ilə bağlıdır. O, mental həyatı mental qüvvələrlə və mental enerji ilə müəyyənləşən kimi başa düşür. Deməli, o, təsdiq edə bilər ki, psixoanaliz təbii elmdir.

Mental qüvvələr və mental enerji qədim mental sfera olan *iddə* tapıla bilər. O, insani instinktlərin mental aspektlərini özünə ehtiva edir. Freyd *idi* "qaynamaqda olan həyəcanlı çaydanla" müqayisə edir. Bizim instinktlər yalnız onu edirlər ki, bizim tələbatlarımızı ödəməyə çalışırlar. Onlar həzz prinsipi adlandırılan prinsipə tabe olurlar. *Id*in fərdi aktivləşdirən digər funksiyaları da vardır. Onlar əvvəlki sıxışdırılmış yaşantılardan yaranırlar. Freyd şüurdan sıxışdırılıb çıxarılan, amma insanı hələ ki, aktivləşdirən ideyaların, əməllərin və hisslərin "xatırlanması" barədə danışır. Bu funksiyalar məntiqi təşkilatlanma olmadan fəaliyyət göstərir. Onlar qeyri-məntiqidirlər. Amma onlar hər halda, müəyyən mənada, insani şüura nüfuz edirlər: onlar bizi səbəblərin və nəticələrin bizim tərəfdən anlamı olmadan əməllərə səsləyir, depressiya vəziyyətinə gətirir və ya xəyalları və fantaziyaları törədirlər. Beləliklə, şüursuz *id* də ali mental keyfiyyətdir.

Psixoanalizdə ən vaciblərin sırasına belə bir güman da aiddir ki, şüursuzda və ya *iddə* baş verən proseslər bizim şüurlu həyatımızı idarə edən qanunlardan fərqli qanunlara tabe olur. Freyd bu "qanunları" ilkin proseslər adlandırır. Yuxugörmənin işinin bizim

⁴⁰⁰ 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А. Хомик. - В кн. 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. - М., 1998. - С. 120.

tərəfimizdən müzakirəsi şüursuzda baş verən proseslərin bir sıra təəccüblü və dolaşq salınmış xüsusiyyətlərini göstərdi. Məsələn, onun daxilində əksliklər eyni kimi şərh olunur. Görünür ki, şüursuz "dil" kimi strukturlaşdırılmışdır, baxmayaraq ki, o, bizim gündəlik dilimizə nisbətən başqa qaydalara tabe olur.

Xarici dünyanın təsiri sayəsində id unikal inkişafa məruz qalmışdır. Onun daxilində idi və xarici dünyanı əlaqələndirən müəyyən mental sahə yaranmışdır. Mental həyatın bu sahəsini Freyd *ego* adlandırır. Eqonun mühüm vəzifəsi - öz mövcudluğunu qoruyub saxlamadır. Bundan başqa, o, tələbatların təhlükəsiz ödənilməsini təmin etməlidir. Ego instinktlərin tələblərinin təxirə salınması və ya sığışdırılması ilə bağlı olaraq qərar qəbul edir. O, reallıq prinsipinə tabe olur. Deməli, ego idin və xarici dünyanın tələbləri arasında vasitəçi olmalıdır. Hələ ki, eqo zəifdir və az inkişaf etdirilmişdir, o, o vəzifələrin öhdəsindən gələ bilmir ki, onları sonradan heç bir çətinlik olmadan həll etməlidir. Bizim instinktlərin tələbləri və xarici dünyanın tələbləri travmaya gətirib çıxara bilərlər. Köməksiz eqo özünü sonradan yersiz olan sığışdırılmalar vasitəsi ilə müdafiə edir. Bu sığışdırılmalarda eqo supereqo tərəfdən kömək alır. Freyd dəfələrlə təəccüblənmişdir ki, subyekt özünü obyekt kimi nəzərdən keçirə bilər və bu əsasda da, özünə münasibətdə tənqidi və sağlam (judgmental) yönümləri işləyib hazırlaya bilər. O, güman edirdi ki, bu qabiliyyət eqonun digər qabiliyyətlərinə nisbətən daha sonrakı mərhələdə yaranır. O, tədricən uşaqlarda sosiallaşma proseslərində yaranır. Supereqo normaların və idealların dərk olunmayan internalizasiyasının (mənimlənməsinin) nəticəsidir. Bir qədər geniş mənada cəmiyyət və ənənə öz əxlaqi hakimiyyətini bizim "vicdan" adlandırdığımızın köməyi ilə həyata keçirir. Supereqo demək olar ki, eqonu müşahidə edir, ona tövsiyələr verir və cəza ilə hədələyir. Supereqo tələb edir ki, yalnız əməlləri üçün deyil, həm də öz fikirləri və arzuları barədə hesabat versin. Deməli, supereqo - diqqətə alınmalı olan üçüncü qüvvədir. Freydin vicdan nəzəriyyəsi düzgün və düzgün-olmayan barədə anadangəlmə və ya mütləq təsəvvür imkanını rədd edir. Bu nəzəriyyədən istifadə edərək, Freyd belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, tanrı ideyası uşağın atasına qarşı münasibətinin proeksiyasıdır.

Bu topoqrafik modeli inkişaf etdirməyə səy edərək, Freyd "dinamik" nöqtəyi-nəzəri təklif etdi. Burada biz yenidən o çərçivələr barədə danışırıq ki, mental hadisələr onların daxilində izah olunmalıdır. O, mental konfliktləri başa düşmək üçün vacibdir, bu mental konfliktlər isə Freyde görə, bizim mental həyatın qüvvələrinin oyununun bir nəticəsidir. Onların necə işlədiklərini başa düşməyə

başlayaraq, biz mental hadisələrə dinamik baxışa gəlib çıxırıq. Freyd təsdiq edirdi ki, biz davranışı insanı müxtəlif istiqamətlərə itələyən tendensiyaların kompromissi kimi nəzərdən keçirərək, bu qüvvələri identifikasiya edə bilərik. Freyd yəqin ki, o nöqtəyi-nəzəri dəstəkləyirdi ki, irrasional davranış potensial olaraq, konfliktə olan mental qüvvələrin identifikasiyasına əsaslanmış dinamik yanaşmanın köməyi ilə analiz olunmalıdır.

Öncə dinamik nöqtəyi-nəzər insan instinktlərinə münasibətdə idi. Amma o, bir çox dəyişikliklərə məruz qaldı, bu səbəbdən də, heç də həmişə aydın deyildir ki, onun yenidən nəzərdən keçirilməsi ilkin konsepsiyanın əvəz olunması və ya inkişaf etdirilməsidirmi? Freyd çox vaxt instinktlər haqqında somatik mənşəli mental təsəvvürlər kimi mühakimə yürütmüşdür.

Instinktlər sonsuz çox məqsədlərə malik ola və bir-biri ilə konflikt apara bilərlər. Amma onların təzahürü sosial və ya mədəni "aspektə" malik olmalıdır: insanlar aclıq hissini hər yerdə duyurlar, amma onu ödədikləri anda sosial olaraq müəyyənləşmiş olurlar.

Son əsərlərində Freyd həyat instinkti ilə (Eros) ölüm instinkti (Tanatos) arasındakı fərqi göstərir. O, vurğulayır ki, bu iki əsas instinkt ideyası artıq yunan fəlsəfəsində məlum idi (Empedokl ilə müqayisə edin). Freydin xüsusi ölüm instinkti barədə ideyası psixanalitik dairələrin güclü müqaviməti ilə rastlaşdı və hələ ki, kifayət qədər mübahisəli olaraq qalır. Ölüm instinkti daxil edərək, Freyd təcavüz və müharibə kimi hadisələri izah etmək istəyirdi. Amma o, həmçinin, vurğulayırdı ki, seksual aqressiya elementinin həddindən artıq olması məşuqu onun ehtiras predmetinin qatilinə çevirə bilər. Təcavüz həmçinin, internalizasiya (daxilə müraciət) oluna bilər və dağıdıcı ola bilər. Bütün erotik enerjini Freyd libido (libido) adlandırır. Libido obyektədən obyektə ötürülə bilər və ya müəyyən obyektlərdə fiksasiya oluna bilər.

Topoqrafik modelin sonradan inkişaf etdirilməsi freydsayağı "energetik" nöqtəyi-nəzərə gətirib çıxardı. O, bütün mental hadisələri enerjiyə aid etmək səyidir. Freyd belə bir hipotez irəli sürür ki, hər bir insan mental enerjinin ideyalara və obyektlərə qoyula bilən və ya ideyalardan və obyektlərdən çıxarıla bilən böyük, amma məhdud miqdarına malikdir. O, bu mental enerjinin prinsipial olaraq ölçülə bildiyini təkid edir, baxmayaraq ki, onun ölçülmə metodları mövcud deyildir⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Bu nöqtəyi-nəzər sonradan V. Rayxin (Wilhelm Reich, 1897-1957) xüsusi kosmik "orqon" enerjisi barədə nəzəriyyəsinə işlənib hazırlanmışdır. Baxın: O. Rakness. *Wilhelm Reich and Oigonomy*. - Oslo, 1970.

Əksəriyyətin həyatı yaşantıları bu və ya digər mənada mental enerjinin terminləri ilə təsvir oluna bilər. Gündəlik həyatda biz məsələn, "acığı canımızdan çıxarmaq" tələbatı və ya mənfəi enerjiddən xilas olmaq zərurəti barədə danışırıq. Lakin Freyd belə bir enerjinin hansı xassələrə malik olması barədə heç nə demir, yalnız onun hansı effektlərə gətirib çıxarması barədə deyir.

Bir neçə yerdə Freyd yuxugörmələri illüziyalarla və qeyri-rasional əlamətlərlə müşayiət olunan psixozlar kimi səciyyələndirir. Yuxu zamanı eqo zəifləmişdir və digər qüvvələr hökmranlıq edirlər. Oxşar şərait bir sıra xəstəliklər üçün əsas formalaşdırır, belə ki, mental aparatın funksiyalarında pozğuntular nevrozlarda və psixozlarda ifadə olunur. Bu halda, eqonun reallıqla əlaqəsi təhrif olunur və qismən kəsilir. Belə bir anlam psixoanalizin terapevtik məqsədi üçün əsas formalaşdırır:

"Həkim-analitik və onun xəstəsində zəifləmiş mən (eqo) real xarici dünyaya əsaslanaraq, düşmənin - Onun (idin) instinktiv və Fövqəl-Mənin (super-eqo) şüurlu tələblərinin əleyhinə birləşməlidir"⁴⁰².

Ehtimal ki, bununla əlaqədar olaraq, psixoanalizin terapevtik məqsədlərinin və fəvqəlinə barədə Nitşe nəzəriyyəsinin müəyyən oxşarlığı barədə danışmaq olar. Həm Freyd üçün, həm də Nitşe üçün problem standart hiperəxlaqla instinktlərin tələbləri arasındakı konfliktin dəf olunmasından ibarətdir. Nevrotik psixoanalizin uğurlu seansında özünü necə dəf edirsə, Nitşean fəvqəlinə da özünü elə dəf edir.

Sıxışdırılmış mədəniyyət və günah hissi

Dünya müharibələri arasındakı dövrdə Freyd ona müasir olan mədəniyyətin və sivilisasiyanın tənqidi analizi ilə çox maraqlanmışdı. Həm sağdan, həm də soldan qərb mədəniyyətin tənəzzülü və sonu bəyan edilirdi (Osvald Şpenqlerin (Oswald Spengler, 1880-1936) "*Avropanın qürubu*" (*Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 1918-1922*) əsəri ilə müqayisə edin). Freydin marağı müasir mədəniyyətə son dərəcə tənqidi münasibətin psixoloji səbəbləri üzərində cəmlənmişdi. Onu xüsusən, "əzabın sosial mənbələri", yəni bizim əzablarımızın və əziyyətlərimizin mümkün səbəbi kimi anlaşılan mədəniyyət narahat edirdi. "Görünür,

⁴⁰² 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А. Хомик. - В кн. 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. - М., 1998. - С. 94.

şübhəsizdir ki, indiki mədəniyyətdə biz özümüzü pis hiss edirik"⁴⁰³. Bu tezis yəqin ki, bizim tərəqqini adətən tərifləyərək göylərə qaldırmağımıza ziddir. Axı elmi və texniki nəaliyyətlər bizə təbiətin qüvvələri üzərində hakimiyət vermişlər; tibbi tədqiqatlar bizim həyatımızı uzadır və onu yüngülləşdirir və i.a. Hər halda, Freyd vurğulayır ki, belə bir tərəqqi insani xoşbəxtliyin yeganə şərti deyildir. Tərəqqinin əvəzi - hər şeydən öncə, bizim instinktlərimizin sığışdırılması və hər bir fərddə günah hissini artırmasıdır. Freydə görə, bizim mədəniyyətdən narazılığımızın əsası belədir.

Freyd əlbəttə ki, başa düşür ki, mədəniyyət insani təbiətdən müdafiə edir və aqressiyaya meyilli şəxsiyyətlər arasındakı münasibətləri tənzimləyir. Bu tezisi anlamaq üçün ibtidai insanın mədəniyyətə doğru ilk addımlarının nədən ibarət olmasını nəzərdən keçirək: Freydə görə, fərdin azadlığı sivilizasiyanın yaranmasına qədər ən çox idi, baxmayaraq ki, bu "vəhşi azadlıq" əsasən, heç bir dəyəərə malik deyildi, belə ki, fərd onu müdafiə etməyə qabil deyildi (Hobbsun "*Təbii vəziyyəti*"nə nəzər salın, fəsil 9). Azadlığın ilk məhdudiyətləri mədəniyyətlə birgə meydana çıxdı. Nəticədə fərdi azadlığın və mədəniyyətin qarşı-qarşıya durması yarandı.

Bu konflikt insan instinktlərinin dəyişikliklərinin bizim tərəfimizdən başa düşülmələri üçün vacibdir. Müəyyən dərəcədə, bütün mədəniyyət instinktlərdən imtinaya əsaslanmalıdır. Artıq ilk tabu - ilk "hüquqi məcəllə" bu barədə xəbər verir. Hər şeydən əlavə, seksual həzzin mənbəyi kimi incestə (geniş mənada) qadağa yarandı. Bu qadağanı Freyd "insanın sevgi həyatının bütün tarixi boyunca ən dərin yara" kimi səciyyələndirir"⁴⁰⁴. Gündəlik adətlər icazə verilənlərə yeni məhdudiyətlər gətirir. Genitaliyalarla bağlı olmayan ödənilmə formalarının əksəriyyəti pozğunluq olaraq qadağan olunur. O, buradan belə bir nəticə çıxarır ki, bütün bunların nəticəsində "mədəni" insanın seksual həyatı əziyyət çəkmiş və xoşbəxtliyin mənbəyi kimi onun vacibliyi əhəmiyyətli dərəcədə azalmışdır. Eyni zamanda, mədəniyyət öz enerjisini təzyiqə məruz qoyulmuş seksuallıqdan alır. Seksual tələbatlar "deseksuallaşır" və digər üsullarla ödənilirlər. Freyd bu prosesi sublimasiya adlandırır. İncəsənətin və elmin ali nəaliyyətləri instinktlərin sublimasiyasının nəticəsidir (Platonun "Eros"u ilə müqayisə edin). Eros müəyyən mənada, mədəniyyətin mehrabı qarşısında qurban verilmişdir.

⁴⁰³ 3. Фрейд. Недовольство культурой. Перевод А. Руткевича. - В кн. 3. Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. - М., 1992. - С. 88-89.

⁴⁰⁴ *Elə orada.* - S. 100.

Amma Eros - insan həyatının yeganə qüvvəsi deyildir. Freyde görə, insani təcavüz instinktiv hərəkətverici qüvvələr arasında mərkəzi yer tutur. Məhdudsiyyətlərin aradan qaldırılması zamanı insan vəhşi heyvana çevrilir. Buna qarşı durmaq üçün mədəniyyət təsirli səylər göstərməyə məcburdur. O, insani destruktivliyi məhdudlaşdırmaq üçün özünün bütün resurslarını səfərbər etməlidir. Buna baxmayaraq, onun bu sahədə nəsiyyətləri kifayət qədər azdır: insanlara öz aqressivliyini məhdudlaşdırmaq yəqin ki, o qədər də asan deyildir. Sivilizasiya təcavüzü xarici və daxili düşmənlərə istiqamətləndirməyə səy edir ki, bu da, müasir mədəniyyətə xas olan dəhşətli bədbəxtliklərə gətirib çıxarır.

Seksual həyata və aqressivliyə mədəni məhdudsiyyətlər ideyasına əsaslanaraq, Freyd güman etmişdir ki, sivilizasiyadan narazılıq üçün bəzi səbəbləri aydınlaşdırmışdır. Beləliklə, mədəniyyətin onun tərəfindən tənqidi analizinin məgzi aşağıdakından ibarətdir:

"O zaman ki, biz mədəniyyətin bizim indiki vəziyyətimizi ədalətli olaraq günahlandırırıq ki, o, bizim xoşbəxtlik tələblərimizə əlverişli şərait yaratmır, o, bizə sonsuz əzablar gətirir, bu zaman biz onun qeyri-mükəmməliyini amansız tənqiddə məruz qoyuruq, biz bunu etməyə tam hüquqa maliklik və özümüzü bu halda, mədəniyyətin düşmənləri adlandırmırıq. Biz mədəniyyətdən elə dəyişiklikləri gözləməliyik ki, onlar bizim tələbatlarımızın daha yaxşı ödənilməsinə təsir göstərsin və bu tənqidi lazımsız etsin. Lakin bizə belə bir fikirlə barışmaq lazım idi ki, mədəniyyətin mahiyyətinin özünə məxsus olan çətinlikləri vardır ki, onlar hər hansı bir islahat səylərinə yatımlı deyildir"⁴⁰⁵.

Biz görürük ki, Freyd Erosa əlavə olaraq, ölüm instinktinə (Tanatos) də müraciət edir. Ölüm instinkti canlı orqanizmə pozğunluq salır və onu ilkin, qeyri-üzvi vəziyyətə qaytarır. Bu instinktin necə fəaliyyət göstərdiyini anlamaq o qədər də asan deyildir. Freyd belə hesab edir ki, bu instinkt qismən xarici dünyanın əleyhinə yönəlir və özünü aqressiv və dağıdıcı əməllərdə aşkar edir. Xaricə yönələn (ekstravertiv) aqressiyanın məhdudlaşdırılması fərddə həmişə mövcud olan və özünə doğru istiqamətlənən dağıdıcı fəaliyyəti gücləndirir. Tanatos həmçinin, Erosla "qarışa" da bilər ki, bunun da nümunəsi sadizmdir. Eyni zamanda, daxilə yönələn (introvertiv) dağıdıcı instinktlərlə seksualliq arasındakı qarşılıqlı əlaqəni mazoxizm də illüstrasiya edir.

⁴⁰⁵ Z. Freyd. - S. 110.

Beləliklə, Freyd belə hesab edirdi ki, insan "zölmün", aqressiyanın və sərtliyin anadangəlmə tələbatına malikdir. Təcavüz - bütün insanlara xas olan anadangəlmə, müstəqil instinktdir. Lakin mədəniyyətə Eros kömək edir. Onun məqsədi insanı ailəyə, tayfaya, millətə və son nəticədə, ən böyük birliyə – bəşəriyyətə assimilyasiya etməkdir. Freyde görə, Eros tərəfindən reallaşdırılan fəaliyyət proqramı ölüm instinkti ilə konfliktədir: "Mədəniyyətin bu proqramına aqressivliyin təbii instinkti, hamının hamıya münasibətdə düşmənçiliyi qarşı durur"⁴⁰⁶.

Beləliklə, mədəniyyətin inkişafı Erosun və Tanatosun, həyat qüvvəsinin və ölüm instinktinin döyüşünü nümayiş etdirir. Elə buna görə də, mədəni inkişafı "bəşəriyyətin həyat uğrunda mübarizəsi" adlandırmaq olar.

Belə bir sual yaranır. Aqressiyanın ram edilməsi üçün mədəniyyət tərəfindən hansı digər metodlardan istifadə olunur? Əgər biz ayrıca fərdin tarixi inkişafına nəzər salsaq, bunu daha yaxşı başa düşərik. Aqressiyanın təbii instinkti məhv edildiyi zaman fərddə nə baş verir? Artıq qeyd olunduğu kimi, bu halda, təcavüz daxilə, yəni eqonun əleyhinə istiqamətlənir və supereqodan istifadə olunmağa başlayır. Supereqo özünəməxsus "vicdan" olaraq, bu təcavüzü eqonun əleyhinə istiqamətləndirir, bu, sanki, başqa bir fərd və ya tanış olmayan bir kimsədir kimi. Supereqo və ona tabe olan eqo arasındakı gərginliyi Freyd günah hissi adlandırır. O, özünü cəzanlanmaya olan tələbat kimi ifadə edir. Beləliklə, mədəniyyət aqressiyanın fərdi instinktinə ona nəzarət edən mental aparatın köməyi ilə özünə tabe edir.

Buna uyğun olaraq, Freyd xeyrin və şər in anadangəlmə fərqləndirilmə qabiliyyətinin mövcud olmasını inkar edir. Şər bəzən həttə arzu olunan və xoş da ola bilər. Məhz supereqo nəyin yaxşı, nəyin isə pis olduğunu həll edir. Supereqo qarşısındakı qorxu günah hissini törədir. Bundan başqa, biz cəzalanmaya olan tələbatla gəlib çıxırıq, belə ki, biz pünhan arzularımızı supereqodan gizlədə bilmirik. Mədəniyyətin bizim instinktlərin reallaşmasını blokada etmək səyi fərdin bir çox çətinliklərini törədən günah hissini artırmasına gətirib çıxarır. Deməli, Freyd əsaslı olaraq hesab etmişdir ki, günah hissi mədəniyyətin inkişafında ən vacib problemdir.

Bu analiz əxlaqın yenidən başa düşülməsinə imkan yaradır. Əxlaqın məqsədi insanın aqressiyaya olan instinktiv tələbatının qadağan olunmasından ibarətdir. ("Öz yaxınını özünü sevdiyini kimi sev"). Freydin tezişi aşağıdakıdan ibarətdir: Psixanalitik terapiyaya məruz qoyulan fərd çox vaxt öz supereqosunun əleyhinə çıxış etməli

⁴⁰⁶ *Elə orada.* - S. 115.

və ona tələbləri azaltmağı məcbur etməli olduğu kimi, eləcə də, hər bir kəs mədəniyyətin etik tələblərini tənqidi olaraq qiymətləndirməlidir. Freyd onun da mümkünliyünü göstərir ki, bir çox cəmiyyətlər mədəniyyətin təzyiqi altında "nevrotik" olurlar və psixanalitik terapiyanın bəzi metodlarından istifadə edə bilər (Onun müasiri olan seksual əxlaqın tənqidi qiymətləndirilməsinə nəzər salın: "Die kulturelle Sexualmoral und die Moderne Nervosität", 1908).

Freydə görə, bəşəriyyətin taleyi üçün həlledici olan məsələ – insanın aqressiv və dağıdıcı instinktlərini mədəniyyətə tabe etmə imkanları və üsulları haqqında məsələdir.

"İndi insanlar təbiət qüvvələri üzərində hökmranlıqlarında o qədər uzağa getmişlər ki, onların köməyi ilə bir-birlərini, sonuncu insana qədər asanlıqla tələf edə bilərlər. Onlar bunu bilirlər, onların indiki narahatlığının, onların bədbəxtliyinin, onların həyəcanının böyük bir hissəsi də elə buradandır. Ümid ona qalır ki, "səmavi hakimiyyətlərin" başqa birisi - əbədi Eros onun eyni dərəcədə ölməz əleyhdarı ilə mübarizədə öz hüquqlarını müdafiə etmək üçün qüvvələrini tətbiq edəcəkdir. Amma kim bilir ki, qələbə kimin tərəfində olacaqdır, mübarizənin nəticəsini əvvəlcədən görə bilərsiniz?"⁴⁰⁷.

Bəşəriyyətin mədəni tarixinin Freyd tərəfindən rekonstruksiyası Hobbsun, Lokkun və Russonun təlimlərində tapdığımız modellərlə bir neçə ümumi əlamətlərə malikdir. Onun neqativ antropologiyası (insanın pessimistik görüntüsü) Lüterin və Hobbsun "hamının hamıya qarşı müharibəsi" ideyası ilə və "insan insanın canavarıdır" (homo homini lupus est) tezisi ilə bir çox ümumiliklərə malikdir. Bir sıra momentlərdə psixanaliz sosiologiyasının problemlərini yeni bir tərzdə işıqlandırır. Supereqonun funksiyasının onun tərəfindən izahı gözlənilməz bir tərzdə onu təsvir edir ki, Veber onu "dünyəvi asketizm" adlandırmışdı, insanın "zülmkar" mahiyyəti barədə onun nəzəriyyəsi isə insan nəslinə kalvinist və protestant pessimistik baxışla assosiasiya yaradır.

Freyd əlbəttə ki, onun filosof kimi səciyyələndirilməsinə etiraz edərdi. Öz dostu V. Flissə (Wilhelm Fliess) məktubunda Freyd deyir ki, əslində, o, alim və tədqiqatçı deyildir, konkvistadordur (conquistador). O, şüursuzluq ölkəsini psixozun köməyi ilə fəth etmək istəyən fəlsəfi konkvistadordur.

Bir çox şeylərdə Freydin fəlsəfi mövqeyi birmənalı deyildir. Müasirliyə diaqnoz qoyaraq, nevrotik əzabların azaldılması üçün, o, seksual ödənilmənin daha böyük dərəcəsini tövsiyə edirdi. Digər tərəfdən, o, güman etmişdir ki, instinktlərin sıfırdırılması sivilizasiyalı

⁴⁰⁷ *Elə orada.* - S. 134.

həyat üçün qaçılmazdır. Görünür ki, ödənilmə instinktləri ilə sığışdırılma instinktləri arasındakı sərhədləri işarə etmək üçün meyarlar da onda mövcud deyildi. Onların qoyulması kifayət qədər çətinidir, ona görə ki, Freyd xoşbəxtliklə və həzzlə bağlı (hedonizm) ikimənalı mülahizələr söyləyir. Görünür ki, o, həmçinin, əxlaqın əsaslandırılması zamanı da çətinliklərlə qarşılaşır. Belə bir əsaslandırma mədəni supereqo rəasional konsepsiyasının, yəni hərəmərcliyi və "vəhşi azadlığı" məhdudlaşdırma bilən rəasional etikanın işlənilib hazırlanması üçün də zəruridir. Bu, vacibdir, ona görə ki, Freyd supereqonu mental aparatın irəasional aspekti olaraq nəzərdən keçirir. Elə buna görə də, etik problemlərin və arqumentlərin onun üçün hansı əhəmiyyətə malik olması aydınlaşdırılmamış qalır. Sosioloji perspektivdən ilkin subyektiv azadlığa onun nöqtəyi-nəzəri illüziya kimi görünə bilər (Azadlığın tarixi genezisində Hegelin və Dürkheymin nəzəriyyələrinə diqqət yetirin).

Tamamilə mümkündür ki, Freyd ona müasir olan mədəniyyətin repressiv xarakterini şişirtmişdir. Müasir mədəniyyətin seksual əxlaqının onun tərəfindən tənqidinin çox hissəsi tamamilə köhnəlmiş kimi görünür. Freyd həmçinin, mədəniyyətin Dürkheymə oxşar mütəfəkkirlərdən öz başlanğıcını götürən tənqidinə də etinasız yanaşır. Dürkheyim göstərməyə çalışmışdır ki, müasir mədəniyyətin böhranı əxlaqi davranışın standartlarının getdikcə artan bir sürətdə viran qalmasının nəticəsidir. Başqa cür deyilsə, Freyd anomiyanın (anomie, yəni sosial normaların darmadağın olmasının), vicdanın konfliktlərin və günah hissinin daxili əlaqəsini lazımınca qiymətləndirməmişdir.

Freydin təliminin əleyhinə irəali sürülən bir çox etirazlara baxmayaraq, onun "insanın demistifikasiyasına" gətirdiyi həlledici tövhəni tanınammaq, etiraf etməmək olmaz. Bu, müasir elmi qaydada "dünyanın tilsimdən qurtulmasına" (Veber) analojidir. Elə buna görə də onun nəzəriyyəsi hələ də maraqlıdır.

Psixanaliz və elmin fəlsəfəsi

Psixanaliz ətrafında epistemoloji mübahisələr onun elmi statusu və həmçinin, onun "mental determinizm", "izah", "şüursuz", "id", "supereqo" və i.a. kimi əsas anlayışlarının məzmunu və vacibliyi barədə aparılır.

Psixanalizi elm hesab etməklə bağlı böyük fikir ayrılıqları mövcuddur. Müəyyən dərəcədə onlar o fakta qədər izlənilə bilər ki, ümumiyyətlə, elmin birmənalı konsepsiyası mövcud deyildir⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ *Elmin (Wissenschaft) geniş mənada başa düşülməsi ilə müqayisə edin.*

Bundan başqa, elmi nəzəriyyəyə qarşı irəli sürülən tələblər fizika, sosiologiya və müqayisəli ədəbiyyatşünaslıq kimi müxtəlif elmlərdə bir-birindən güclü bir tərzdə fərqlənirlər. Başqa cür deyilsə, psixoanalizin elmi statusunu o əsasda təkzib etmək mənasızdır ki, o, müasir fizikaya qarşı irəli sürülən spesifik tələblərə cavab vermir. Baxmayaraq ki, psixoanalitik müddələrdən bəziləri ilə Homerin mifləri arasında müəyyən oxşarlıq aşkar edilə bilər, bu, psixoanalizin bir elm olaraq, tam inkarı üçün çətin ki, kifayət qədər əsas verə bilsin.

Əgər "nəzəriyyəni" geniş mənada (demək olar ki, "doktrina" və ya təlim mənasında) başa düşsək, onda demək olar ki, Freyd psixoanalizi mülahizələrin məcmusu hesab edirdi. Onların bir hissəsi müşahidə olunan faktları təsvir edir, bir hissəsi ümumi gümanları, əgər bilmək istəyirsinizsə, hipotezləri, bir hissəsi isə müşahidə olunan faktları belə gümanların və ya hipotezlərin işığında ifadə edir. Yuxarıda qeyd olunmuşdur ki, Freyd psixoanalizi əsas anlayışları "qüvvə" və "enerji" olan təbii elm kimi şərh edir.

Müasir epistemoloji mübahisələrdə bir çox alimlər bu anlamı qeyri-düzgün olaraq nəzərdən keçirirlər və belə bir tezis irəli sürürlər ki, psixoanaliz faktiki olaraq interpretativ, "prinsipial olaraq qermenevtik" fəndir.

Psixoanaliz şüursuz mental həyatın mövcudluğu barədə fundamental hipotezdən çıxış edir. Lakin öz elmi fəaliyyətinin müxtəlif dövrlərində Freyd şüurlu, şüürünü və şüursuz arasındakı sərhədləri necə keçirmək barədə suala müxtəlif cür cavab vermişdir. Onun nəzəriyyəsinin daha bir məhək daşı fərddə ilk uşaqlıqdan seksual instinktlərin olması barədə tezisdir.

Bu bazis tezisləri onun təliminin nəşə bir iyerarxiya quran başqa müddələrinin müqəddimələridir. Sığışdırılma barədə hipotez Edip kompleksi barədə tezisə nisbətən daha dərin nəzəri səviyyədədir. Həqiqətən də, sığışdırılma barədə təsəvvür müxtəlif komplekslərin mənşəyinin izahı üçün istifadə olunur.

Freyd görünür, güman etmişdir ki, bəzi hipotezlər müşahidə olunan faktlara əsaslanırlar (və ya onlardan induktiv olaraq çıxarılırlar). Digər hipotezlər müşahidələr nəticəsində təsdiq olunan və faydalı işçi hipotezlər kimi fəaliyyət göstərən "gümanlar" və ya "konstruksiyalar" kimi başa düşülməlidir. (Freydin özü metapsixologiyayı "spekulyativ üstqurum" adlandırır). Bunun işığında aşağıdakı prinsipial epistemoloji sualı ifadə etmək olar: Adətən empirik nəzəriyyələr qarşısında qoyulan ümumi tələblərə psixoanaliz hansı dərəcədə cavab verir? Bu tələblər sırasına aşağıdakılar aiddir:

1. Empirik nəzəriyyə yoxlanıla bilən, yəni təsdiq olunmaya və ya təkzib olunmaya yatımlı olmalıdır (verifikasiya oluna bilən və ya falsifikasiya oluna bilən olmalıdır).

2. Empirik nəzəriyyə məhsuldar olmalıdır.

Empirik nəzəriyyənin verifikasiya oluna bilməsi tələbi bir meyar olaraq, dünya müharibələri arasındakı dövrdə məntiqi pozitivizm tərəfindən formulə edilmişdir. Freydin nəzəriyyəsinin pozitivist verifikasiya meyarına cavab verdiyini hesab etmək üçün elə bir xüsusi əsas yoxdur. Buna baxmayaraq, onu qeyd etmək maraqlıdır ki, bir çox görkəmli məntiqi pozitivistlər (Otto Neurath, Otto Neurath, 1882-1945, Rudolf Carnap, Rudolf Carnap, 1891-1970 və başqaları) psixoanalizə müsbət yanaşmışlar. Onun müddəaları onlar tərəfindən mənasız metafizika olaraq şərh olunmamışdır. Psixoanaliz bir təbii elm kimi nəzərdən keçirilmişdir. Öz növbəsində, Freyd "pozitivizmə" müsbət münasibət göstərirdi⁴⁰⁹. 1950-cı illərin sonunda pozitivist Filip Frank (Philip Frank, 1884-1966) təsdiq etdi ki, məntiqi pozitivizm nöqtəyi-nəzərdən psixoanalitik nəzəriyyəni təkzib etmək üçün səbəb yoxdur⁴¹⁰. Popper daha tənqidi mövqe tuturdu. Onun fikrincə, bu, bir faktdır ki, Freydin, Adlerin (Alfred Adler, 1870-1937) və Yunqun (Carl Gustav Jung, 1875-1961) nəzəriyyələri təcrübə ilə (yaşantılarla) aşkarana bir tərzdə təsdiq olunmuşdur və böyük izah potensialına malikdir. Amma bu fakt psixoanalizin gücü barədə deyil, zəifliyi barədə xəbər verir⁴¹¹. Popperin arqumentini belə ifadə etmək olar. Elmi nəzəriyyələr müşahidənin bəzi mümkün nəticələri ilə ("faktlarla") bir araya sıxmadığı və deməli, falsifikasiya oluna bildiyi halda, psixoanaliz insani davranışa aid olan bütün faktlarla bir araya sığandır. Beləliklə, psixoanaliz falsifikasiya oluna bilməz, və deməli,

⁴⁰⁹ Baxın: H. Ellenberger. *The Discovery of the Unconscious*. - New-York, 1970. - P. 809: "Berlində kainatın vahid elmi konsepsiyasının işlənilib hazırlanması məqsədi ilə və deməli, bəşəriyyətin problemlərinin həll olunması üçün bir qrup alim Pozitivist Fəlsəfə Cəmiyyətinin (*Gesellschaft für positivistische Philosophie*) əsasını qoydu. Onun üzvləri arasında Ernest Max (Ernest Mach, 1838-1916), Karl Popper, Albert Eynşteyn, Avqust Forel (Auguste-Henri Forel, 1848-1931, İsviçrə neyroanatomu) və Ziqmund Freyd də vardı". İqtibas olunan müəllifə görə, bu, 1912-ci ildə baş vermişdir.

⁴¹⁰ Baxın: P.Frank. *Psychoanalysis and Logical Positivism* - In *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. Ed. by S. Hook. - New York, 1959. - P. 3 13. Qeyd etmək lazımdır ki, ilə bu qiymətlə heç də hamı razılaşmaz.

⁴¹¹ Baxın: U.Popper. *Conjectures and Refutations*. - London, 1972. - Pp.

elmi deyildir. Axı falsifikasiya imkanı elmiliyə iddia edən empirik nəzəriyyə üçün yerinə yetirilməli olan ümumi meyardır. Əgər psixoanaliz elmi nəzəriyyə olsaydı, onda o, prinsipcə, bizə məlumat verməli idi ki, hansı faktlar onu falsifikasiya edə bilər. Psixoanalizin görünən uğuru, beləliklə, onda spesifik məzmunun olmamasının nəticəsidir. Bu əsasda, elmin bir çox filosofları təsdiq edirlər ki, psixoanaliz elə gümanlarla və hipotezlərlə əməliyyat aparır ki, onları heç bir təcrübə falsifikasiya edə bilməz⁴¹². Elə buna görə də, psixoanaliz kvazielmdir. Aparılmış mühakimə xəttini başa düşmək üçün bəzi nümunələri nəzərdən keçirək:

Fərz edək, psixoanalitikin hipotezi ondan ibarətdir ki, xəstənin problemləri ona xas olan həll olunmamış Edip kompleksi ilə bağlıdır. Xəstə öz atasına qarşı şüursuz olaraq, nifrət hissini duyur. Əgər xəstə atasına qarşı aqressiv münasibətdədirsə, onda o, əlbəttə ki, bu diaqnozu təsdiq edir. Amma əgər o, atasına qarşı hörmət və məhəbbət nümayiş etdirirsə, onda bu, asanlıqla belə şərh oluna bilər ki, şüursuz qorxu onun atasına qarşı düşmənçiliyini ört-basdır edir. Beləliklə, görünür ki, xəstənin nə edib-etməməsindən asılı olmayaraq, psixoanalitikin hipotezi təsdiq olunacaqdır.

Başqa bir analogi nümunə götürək: Qoy psixoanalitik yuxugörmənin müəyyən şərhini təklif etsin. Əgər xəstə onunla razıdırsa, onda bu, şərhin düzgünlüyünün əsası kimi nəzərdən keçirilə bilər. Əgər xəstə onu qəti olaraq rədd edərsə, onda bu, xəstənin düzgün şərhə müqavimətinin sübutu kimi qiymətləndirilə bilər! Belə bir halda, psixoanalitik tərəfindən təklif olunan istənilən şərh necə falsifikasiya etməkdir?

Psixoanalitiklər etiraz edə bilərlər ki, oxşar arqumentlər hədəfə düşmür. Axı xəstənin əməllərinin və reaksiyalarının şərhini təcrid olunmuş müşahidələrə əsaslanmır, onun başqa situasiyalarda davranışı ilə müqayisə olunur. Reaksiyanın intensivliyi də mühümdür. Xəstənin psixoanalitik tərəfindən təklif olunan şərhə acıqlı və qızgın imtinası bu şərhin əhəmiyyətli dərəcədə düzgün olmasının işarəsi ola bilər.

Hər halda, Freyd bir neçə hipotez irəli sürmüşdür ki, onlar falsifikasiya oluna bilmə tələbinə cavab vermir. Onun fundamental müddəaları ilə aşkar bir şəkildə ziddiyyətdə olan bəzi faktlar ilkin müddəaların saxlanması üçün Freydi çox vaxt əlavə hipotezləri irəli sürməyə gətirib çıxarmışlar. Popper xüsusən, belə əlavə hipotezlərin və ya *ad hoc* hipotezlərin elmi statusuna şübhə edir. Onlar çox vaxt elədirlər ki, əvvəlcədən empirik olaraq falsifikasiya oluna bilməzlər,

⁴¹² *Bax: məsələn, E. Nagel. Psychoanalysis and Scientific Method. - In Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy. - Pp. 38-57.*

bu da, empirik nəzəriyyə üçün problem törədir. Həmçinin, o da problematiktir ki, belə bir yanaşma əslində, o situasiyanı istisna edir ki, ilkin hipotez burada falsifikasiya oluna bilsin. Aşağıdakı nümunə bu şəraiti illüstrasiya edir:

Ömrünün son çağlarında Freyd belə bir nəticəyə gəldi ki, bəzi yuxugörmələrin məzmunu fərdin yaşlı həyatının hadisələrinə və ya onun unudulmuş uşaqlığına kimi izlənilə bilməz. Əgər bu nəticə düzgündürsə (bəs o, bunu necə bilirdi?), onda o, yuxugörmələrin məzmununun şüursuzdan doğuluşu barədə hipotezi falsifikasiya etmiş olardı. Amma Freyd belə bir nəticə çıxarmadı. Bunun əvəzinə o, çıxış müddəasının "xilas" üçün yeni yardımçı hipotez təklif etdi, yəni biz yuxugörmələrin o məzmununu başa düşməliyik ki, onu uşaq şüursuz, arxaik irsin bir hissəsi olaraq, öz əcdadlarının təsiri altında dünyaya gətirir⁴¹³. Anadangəlmə ideyalar haqqında bu hipotez ad hoc konstruksiyadır. Onun yeganə funksiyası başqa hipotezin xilas edilməsindən ibarətdir və empirik nəzəriyyədə çətin ki saxlanıla bilər. Əgər bu "əlavə hipotezi" qəbul etsək, onda yuxugörmənin öz məzmununu şüursuzdan alması barədə tezisi falsifikasiya etmək qeyri-mümkün olur⁴¹⁴.

Psixoanalizin fundamental müddələrinin belə bir müdafiə strategiyası mümkün falsifikasiya tələbi ilə ziddiyyətdədir. Bu səbəbdən, Popper psixoanalizi elmi nəzəriyyə olaraq nəzərdən keçirməmişdir. Axı empirik nəzəriyyə bəzi mümkün faktlarla heç də həmişə bir araya sığmır. Əgər belə faktlar yer alırsa, onda nəzəriyyə yalandır. Popper təsdiq edirdi ki, Freyd nəzəriyyələri elə qurur ki, onlar falsifikasiya oluna bilmirlər. Amma bu səbəb ucbatından onlar nə maraqsız, nə də "mənasız" olmurlar. Psixoanaliz maraqlı müddəaları özünə ehtiva edir, amma yoxlanıla bilən formada deyil, qeyri-elmi və ya "metafizik" (Popperin tərifinə uyğun olaraq) təlim formasında.

Psixoanalizin Popper tərəfindən tənqidi belə bir hala da toxunur. Freyd bir çox psixoanalitiklərlə yanaşı, təsdiq edir ki, psixoanaliz "klinik müşahidələrə" əsaslanmışdır. Popperin fikrinə görə, bu, sadələşmədir. Bütün belə müşahidələr faktiki olaraq, nəzəriyyələrin və ya hipotezlərin işığında yerinə yetirilmiş şərhlərdir. "Nəzəri olaraq yüklənməmiş", yəni nəzəriyyədən müstəqil olan hansısa müşahidə mövcud deyildir. Psixoanaliz yalnız o zaman

⁴¹³ *Baxın: 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. Перевод А. Хомик. - В кн. 3. Фрейд. Основные принципы психоанализа. - М., 1998. - С. 82.*

⁴¹⁴ *Baxın: K. Мак-Вггау. Freuds psykoanalys. Presentation och kritik. - Stockholm. 1967. - S. 44ff.*

kvazielm olmaqdan qalacaqdır ki, onun təsdiqi olaraq tətbiq olunmayı izah etməyə qabil olacaqdır, yəni yalnız o zaman ki, psixoanalitik nəzəriyyə yoxlanıla bilən olacaqdır.

Bir çox psixoanalitiklər təsdiq edirlər ki, psixoanalitik terapiyanın uğurları nəzəriyyəni təsdiq edir. Terapevtik uğur – nəzəriyyənin həqiqiliyinin işarəsidir. Amma bu, şübhədoğuran nəticədir. Terapevtik uğur ən yaxşı halda, nəzəriyyəyə hansısa dəstəyi təmin edir, ona görə ki, onun müəyyən proqnozları dəqiq olmuş olurlar. Amma həтта əgər psixoanalitik müalicə müsbət nəticələrə gətirib çıxarsa belə, hər halda, onun əsaslandığı nəzəriyyə tamamilə və ya qismən yalan ola bilər. Başqa cür deyilsə, uğursuz terapiya onun əsaslandığı nəzəriyyənin həqiqi olması ilə bir araya sığa bilər. Nəzəriyyə həqiqi ola bilər, psixoanalitik isə pisdır! Həmçinin, psixoanalitik terapiyada uğurun meyarlarının qeyri-dəqiq olmasını da vurğulamaq zəruridir.

Popperin gəldiyi nəticələr psixoanalizin statusu ətrafında debatlarda ümumən qəbul edilmiş deyildir. Bəzi nəzəriyyəçilər falsifikasiya tələbini həddindən artıq ciddi kimi nəzərdən keçirirlər. Həmçinin, belə bir etiraz da irəli sürülmüşdür ki, istənilən yeni nəzəriyyə öz inkişaf imkanını reallaşdırmaqdan daha öncə bu tələb onu "məhv edir".

Belə ki, psixoanaliz bəzi sahələrdə digər nəzəriyyələrin izah edə bilmədikləri faktların izah olunmasında xeyli uğur qazanmışdır, buna görə də, demək olar ki, o, məhsuldarlıq tələbinə cavab verir. Qeyd edək ki, əgər nəzəriyyə müxtəlif fənnlərin daxilində yeni tədqiqat proqramlarının meydana çıxmasına gətirib çıxarırsa, onda o, məhsuldar adlandırıla bilər. Bir çoxları belə hesab edirlər ki, psixoanalizlə bağlı məsələ məhz belədir.

Qeyd edək ki, psixoanalitik anlamdan müqayisəli ədəbiyyatşünaslıqda istifadə etmə səyləri də mövcuddur⁴¹⁵. Lakin o məsələ hələ də mübahisəli olaraq qalır ki, oxşar proqramlar empirik olaraq yoxlanıla bilərmi və hansı mənada?

Kunun və paradiqma nəzəriyyəsi adlandırılanın nöqtəyi-nəzərindən, biz deyə bilərdik ki, Freydsayağı metapsixologiya bir sıra anlayışları özünə ehtiva edir ki, onlar tədqiqatı istiqamətləndirə bilər, amma yoxlanıla bilməzlər. Bu nöqtəyi-nəzərdən, həqiqilik meyarını deyil, adekvatlıq meyarını axtarmaq lazımdır. Freydin anlayışları adekvat anlayışlardırmı? Onları necə tənqid etmək olar? İndiki vaxtda bütün bunlar ətrafındakı mübahisələr hələ ki tamamlanmamışdır.

⁴¹⁵ *Baxın: məsələn, S. Freud. A Collection of Critical Essays. Ed. by P. Meisel. - New Jersey, 1981.*

Psixoanalizə yeni yanaşma müasir fəlsəfənin bir sıra məktəblərində izlənilə bilər. Alman sosial filosofu Habermas psixoanalizi sistemətik olaraq təhrif oluna bilən kommunikasiya haqqında nəzəriyyə kimi rekonstruksiya etməyə səy etmişdir⁴¹⁶. Habermasa görə, psixoanalizin Freydin özünə məxsus olan epistemoloji anlamı psixoanalizin unikallığının sientist anlaşılmasına əsaslanmışdır. Psixoanaliz – təbii elm deyildir, daha çox təhrif olunmuş "mətnlərin" (nevrotik simptomların, yuxugörmələrin və i.a.) mənasını anlamağa səy edən kifayət qədər "dərindən hermenevtikadır". Psixoanaliz deməli ki, hermenevtik şərhə kvazisəbəbiyyət əlaqələrin, yəni fərdin "çiyinləri arxasında" səbəb kimi fəaliyyət göstərən şüursuz motivlərin psixoloji tədqiqi ilə birləşdirməlidir. Deməli, biz deyə bilərik ki, Freyd sistemətik olaraq təhrif oluna bilən kommunikasiyanın başa düşülməsi və təshih edilməsi üçün unikal demistifikasiyon "dərindən hermenevtikani" və ya interpretasiyon metodikanı inkişaf etdirmişdir. Bu, ümumi əhəmiyyətə malik olan (valid) şərhənin meyarları bəzədə çətin suallar qoyur. Habermasa görə, psixoanalitik terapiyanı genişlənməkdə olan "özünüanlamla" ilə müqayisə etmək daha yaxşı olardı. Fərdə "taleyin səbəbiyyətini" (causality of fate) əldə əsas tutmaq daha lazım deyildir. O, yenidən azad subyekt olmalıdır. Bu anlama uyğun olaraq, psixoanaliz təbii elm deyil, "tənqidi nəzəriyyədir" (Habermasın verdiyi mənada)⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Baxın: J. Habermas. *Erkenntnis und Interesse*. - Frankfurt am Main, 1968. - S. 262 ff.

⁴¹⁷ Habermasın şərhənin kəskin tənqidi analizi ilə bağlı bax: Adolf Griinbaum. *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique* - Berkeley/Los Angeles, 1984.

İYİRMİ YEDDİNCİ FƏSİL

İCTİMAİ ELMLƏRİN İNKİŞAFI

Müqəddəm şərtlər

Sosial tədqiqatlar sferasına aid olan bəzi elmlər elə fəlsəfəni özü kimi son dərəcə qədimdir. Fəlsəfənin tarixinə paralel olaraq, biz siyasi nəzəriyyənin problematikasını da müzakirə etdik (sofistlərdən başlayaraq). Biz tarixşünaslıq (Herodotdan və Fukididdən Vikoya və Dilteyə kimi), hüquqşünaslıq (Siseron və Bentam) və pedaqogika (Sokratdan Dyuiə kimi) kimi ictimai elmləri də xatırladıq. Bundan başqa, siyasi iqtisada (Smit, Rikardo və Marks) və ictimai elmlərin həzzi maksimallaşdıran agentlər kimi utilitarist kateqoriyalar əsasında inkişaf tendensiyasına da toxunuldu (Hobbsdan Con Stüart Millə kimi). Biz sosial tədqiqatın Hegelin ideyalarına əsaslanmış tarixi oriyentirli tipini də səciyyələndirdik.

Bu fəsildə biz Kont, Tokvil, Tönnis, Zimmel, Dürkheym, Veber və Parsons kimi adlarla bağlı olan sosiologiyanın təşəkkülünü qısaca olaraq nəzərdən keçirək: Biz onlara müasir onun cəmiyyətə onlar tərəfindən verilmiş analizə və sosiologiyanın statusu probleminə xüsusi diqqət yetirək.

Kont – sosiologiyanın "baş kahini"dir

Ögüst Kont (Auguste Comte, 1798-1857) cəmiyyət haqqında yeni elmin, sosiologiyanın banilərindən biri idi. "Sosiologiya" termini Kontun "*Müsbət fəlsəfə kursu*"nda (Cours de philosophie positive. Altı cildə, 1830-1842) onun tərəfindən öncə istifadə olunan sosial fizika (physique sociale) ifadəsinin əvəzi olaraq daxil edilmişdir.

Kont sosiologiyanın yaranmasını elmin tarixi nöqtəyi-nəzərdən yaranması kontekstində nəzərdən keçirmişdir. O, belə hesab edirdi ki, bəşəriyyətin intellektual inkişafı üç mərhələdən gəlib keçir: teoloji, metafizik və pozitiv. Kont güman etmişdir ki, teoloji və metafizik təfəkkürdən xilas olan riyaziyyat, fizika və biologiya kimi elmlər artıq pozitiv mərhələdədirlər, amma insanı öyrənən fənnlər hələ də teoloji və metafizik spekulasiyalarla səciyyələnirlər. Kont onları pozitiv (elmi) mərhələyə hərəkət etdirmək istəyirdi. Bu mənada, o, pozitiv sosial elm olaraq sosiologiyanın atasına çevrilir.

"Pozitiv" (və "pozitivizm") sözlərindən onun tərəfindən istifadə olunması polemik səslənməyə malikdir. O, teoloji və metafizik

spekulyasiyaların əleyhinə yönəlmişdir. Pozitiv elmi fənn Kontun anlamında empirik, obyektiv və antispekulyativdir. O, bizə verilən hadisələrlə və empirik tədqiqatın gedişində aşkar edilmiş nizamlı əlaqələrlə məşğul olur. Klassik mexanika pozitiv elmin nümunəsi ola bilər və sosiologiya mümkün olduğu dərəcədə bu modelə əməl etməlidir. Fizikanın təbii elm olduğu mənada sosiologiya sosial elm olmalıdır.

Pozitiv təfəkkür üsulu həmçinin, onun konstruktivliyi, metodoloji olması və mütəşəkkil olması mənasında müsbətdir. Restavrasiyanın fransız tərəfdarları kimi, Kont da belə hesab edirdi ki, Maarifçilik ideyaları mənfii və dağıdıcı rol oynadılar. Ənənələrin və hakimiyyətin tənqidi yalnız köhnəlmiş siyasi sistemin aradan qaldırmasına deyil, həm də terrorla və xaosla başa çatan inqilaba gətirib çıxardı. (Russo və Volter gilyootina doktorları (docteurs en guillotine) adlanırlar. Restavrasiya filosofları (o cümlədən, Bonald və de Mestr) kimi Kontu da inqilabdan sonrakı dövrün əxlaqi böhranı narahat edirdi. O, onun səbəbini Reformasiya zamanında doğulan və Maarifçilik dövründə öz kulminasiya nöqtəsinə yetişən individualizmdə ("qərb dünyasının xəstəliyində ") görürdü. Bu "xəstəliyin" aşkar simptomları xalqın suverenliyi, fərdin bərabərliyi və azadlığı kimi ideyalar, ailəyə, dinə, kilsəyə və ictimaiyyətə qarşı getdikcə dərinləşməkdə olan neqativ münasibət idi. Bu individualizm həmçinin, Hobbsdan Kanta doğru gedən ənənəyə xas olan "metodoloji individualizm" formasında da ifadə olunurdu. Bu mütəfəkkirlər üçün fərd sosial fəlsəfənin başlanğıc nöqtəsidir (baxın: İctimai müqavilə), cəmiyyət isə fərdlərin birləşməsi kimi başa düşülürdü. Amma Kanta görə, xətti nöqtələrə aid etmək mümkün olmadığı kimi, cəmiyyət də fərdlərə doğru endirilə bilməz. Analiz məqsədi ilə cəmiyyət yalnız qruplara və icmalara bölünə bilər. Bu qruplardan ən fundamental olanı ailədir.

Restavrasiyanın konservativ tərəfdarlarından Kontu iki müddəə fərqləndirir.

Əvvəla, o, sosial olaraq birləşdirici qüvvə kimi katolisizmi rədd edir. Konservativ sosial filosoflar köhnə cəmiyyətin əvvəlki feodal-katolik prinsiplərinə qayıtmaq istəyirdilər. Kont bu prinsipləri bəşəriyyətin inkişafının ilkin dövrünə aid edir və təsdiq edir ki, onlar pozitivizmin prinsipi ilə əvəz olmalıdır. Pozitivizm - yeganə prinsipdir ki, öncə katolisizmə məxsus olan yeri tuta bilər. Pozitivizm beləliklə, bizim qarşımızda müasir cəmiyyətin "birləşdirici qüvvəsi" (religion, "din") olaraq dayanır⁴¹⁸.

⁴¹⁸ "Religion" ingilis sözünün etimologiyası mümkündür ki, fransız sözü olan "religare" sözünə gedib çıxır. "Religare" sözü isə əlaqələndirmək, bağlamaq,

İkincisi, Kont təbiətşünaslığı və ona əsaslanan texnologiyamı restavrasiyanın tərəfdarlarına nisbətən daha müsbət qiymətləndirir. Deməli, sosiologiya cəmiyyət haqqında təbii elm olaraq, mümkündür ki, yeni effektiv sosial texnologiya üçün əsas yarada bilərdi. Sosiologiya cəmiyyətin idarə olunmasının elə bir aləti olmalıdır ki, bu zaman o, nizama salınmışdır və uzlaşdırılmış bir şəkildə fəaliyyət göstərir.

Bununla belə, Konta görə, sosiologiya başqa elmlərlə eyni sırada dayanan bir elm deyildir, o, elmi iyerarxiyanın zirvəsidir. Eyni zamanda, o, orta əsr katolisizminə analoji olaraq, yeni cəmiyyətin birləşdirilməsinin kvazidini prinsipidir. Bu təsəvvürlər Kontun təlimində təcridən hakim olmağa başladı (nəzər salın: “*Pozitiv siyasətin sistemi*”, *Systeme de politique positive*, 1851 -1854). Onun ilk əsərlərinin tarazlaşdırılmış və antimetafizik ruhu öz yerini pozitivist "dinin" qızgın müdafiəsinə verir. Kontun pozitivizmi bu mərhələdə yeni və dünyəvi dilin köməyi ilə ifadə olunmuş özünəməxsus restavrasiya katolisizmə çevrilir. Kont üçün pozitiv sosiologiyanın başa düşdüyü mənada cəmiyyətin özü Böyük mahiyyətdir (Le Grand Etre). Öz həyatının sonunda Kont demək olar ki, əhəmiyyətli dəstək qazanan yeni humanistik dinin banisi olaraq çıxış edir. Fransada, İngiltərədə və ABŞ-da hətta bu dini vəz edən "kilsələr" belə yarandı.

Elmi sosiologiyanın Kontsayağı proqramının tərəfdarları (Con Styuart Mill və Spenser) onun “*Systeme de politique positive*” əsərindən doğulan neodini ideyaları bir qayda olaraq etinasız buraxırdılar. Lakin XIX əsrdə Kontun sosiologiya haqqında cəmiyyət barədə "təbii elm" kimi əsas təsəvvürləri bir çox tərəfdarlar qazandı. Sosiologiyanın bu "baş kahin"inin təsiri sosioloji metodun başlıca xüsusiyyətləri məsələn, Dürkheym tərəfindən yenidən ifadə olunmasında hiss olunur (“*Sosiologiyanın metodu*”, *Les regies de la methode sociologique*, 1895). Dürkheym sonrakı Kontun əsərlərindən yalnız əhəmiyyətsiz dərəcədə istifadə etmişdir, amma onun “*Pozitiv fəlsəfə kursu*” əsərinə əhəmiyyətli dərəcədə istinad etmişdir.

Kontun sosiologiya tarixi üçün əhəmiyyətini qısaca olaraq, üç müddədə ifadə etmək olar:

1. O, "cəmiyyət haqqında təbii elm" pozitiv proqramını işləniş hazırlanmışdır ki, bu da, indi hələ də bir çox tərəfdarlara malikdir.

birləşdirmək mənasına malikdir Baxın: Religion. - In Websters Third New International Dictionary with Seven Language Dictionary. - Chicago, 1986. Vol. II. - P. 1918.

2. O, vurğulayırdı ki, "sosial faktlar" elə təbii hadisələr kimi son dərəcə obyektiv olaraq öyrənilə bilirlər.

3. O, təsdiq etdi ki, müntəzəm ictimai qarşılıqlı əlaqələrinin sosioloji idrakı sosial-siyasi problemlərin həllini sadələşdirə bilən yeni sosial texnologiyanın inkişaf imkanını açır.

Tokvil – amerikan demokratiyası

Fransız filosofu Aleksis Tokvil (Alexis de Tocqueville, 1805-1859) xüsusən, ona müasir olan amerikan demokratiyası barədə dördcildlik əsəri ("*Demokratiya Amerikada*", De la Democratie en Amerique, 1835-1840) ilə məşhurdur.

Tokvil güman etmişdir ki, həm davranışda, həm də siyasətdə (institutlarda) bərabərliyin artmasına yönəmlilən qarşısızalmaz tendensiya mövcuddur. Demokratik bərabərliyin belə bir inkişaf planında ən irəliyə gedən ölkə isə ABŞ olmuşdur. Avropa onun ardınca getməlidir.

Mənşəyinə görə aristokrat olan Tokvil siyasi və hüquqi demokratiyadakı bu tendensiyaya ikili münasibət göstərmişdir. Amma intellektual olaraq ona yaxın olan Monteskyö kimi o da, realist idi və qabaqcadan əmələ gəlmiş yanlış fikirlərə malik olmayan mütəfəkkir idi. Bir tərəfdən, Tokvil bu demokratiyanı köhnə rejimə nisbətən daha ədalətli kimi nəzərdən keçirmişdir. Digər tərəfdən isə, o, cəmiyyətdə "eyniləşdirmənin" təhlükəsini görürdü. Hər bir kəs bu və ya digər dərəcədə başqasına oxşamağa başlayır və bu da, bir çox hallarda, orta səviyyə ilə eyniləşməyə gətirib çıxarır. Tokvil görə, amerikalı hər şeydən öncə, pula olan ümumi maraq və effektivlik birləşdirir. Burada o, kütləvi cəmiyyət adlandırılanın müasir mədəni tənqidini sanki, qabaqcadan duyur.

Amma Tokvilin fikrinə görə, təhlükə altında olan yalnız aristokratik və ali intellektual dəyərlər deyildir. O, individualizmi və azadlığı demokratik bərabərliklə bərabərliyin çətinlikləri barədə də düşünmüşdür. O zaman ki, cəmiyyətin bütün sferalarında hakimiyyət demokratik əksəriyyətə məxsusdur, onda razılaşmayan azlıqlar və fərdlər sıxıntı hiss edirlər. Söhbət burada yalnız açıq fiziki zorakılıq barədə getmir. Daha təhlükəli olan odur ki, o, ictimai rəyə dissident nöqtəyi-nəzərlərə sakit və nəzərə çarpmayan üsulla təzyiq göstərir.

Məlumdur ki, Fransız inqilabının şüarı azadlıq, bərabərlik və qardaşlıq idi. Amma Tokvil belə hesab edirdi ki, azadlıq və bərabərlik demokratiya ilə bir araya sığmır və bərabərlik azadlığın hesabına qələbə çalmağa çalışır.

Bundan başqa, Tokvil güman etmişdir ki, bərabərliyə əsaslanmış demokratiya güclü dövlət hakimiyyətinə gətirib çıxaracaq, dövlət isə insanların mövcudluğu üçün eyni maddi şəraiti yaradacaqdır.

Tokvil yalnız bərabərliyin artma tendensiyasını deyil, həm də yeni "sınıfı" təbəqələşmə tendensiyasını da görürdü. Bu təbəqələşmə industrializasiyadan doğurdu. Bir tərəfdən, Tokvil belə hesab edirdi ki, demokratik bərabərlik industrializasiyaya yardım göstərir. Əvvəla, hər bir kəsin maddi rifah halının yüksəldilməsinə yönələn meyli sənaye əmtələri üçün artmaqda olan bazar yaradacaqdır. İkincisi, artmaqda olan bərabərlik qabiliyyətli adamların ticarətə və sənayeyə yolunu sadələşdirir. Digər tərəfdən, Tokvil bərabərsizliyin artımına olan tendensiyanı da görürdü. Müstəqil sənətkarlar monoton və darıxdırıcı işlə məşğul olan fabriklərə çevrilirdilər. Sahibkarlar iri kompaniyalar yaradırlar ki, burada da onların fəhlələrlə ünsiyyəti maddə və əmək haqqının verilməsi proseslərinə gətirilib çıxarılır. Aristokrat və onun nöqərləri arasında mövcud olan məsuliyyət hissi yox olur. Burada Tokvil sahibkarlar və onların işçiləri arasındakı münasibətlərdə bərabərsizliyin yeni növünə doğru aparıcı tendensiyayı görürdü⁴¹⁹.

Beləliklə, Tokvil həm siyasi bərabərliyə, həm də iqtisadi bərabərsizliyə doğru yönələn tendensiyayı proqnozlaşdırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Tokvil tərəqqiyə inama şübhə ilə yanaşan və XIX əsrin birinci yarısının ictimai inkişafının üstünlükləri və çatışmazlıqları arasında balans tapmağa çalışan ilk mütəfəkkirlərdən biri idi.

⁴¹⁹ Tokvil həmçinin, təsdiq edirdi ki, demokratiya zamanı əksəriyyəti çox vaxt istehsal olunan məhsulun qəbul edilə bilən hissəsi ilə təmin edirlər ki, o, inqilabda özü üçün fayda axtarmasın. Bunun sayəsində inqilabdan aşkarana bir təzədə fayda götürə bilən azlıq əksəriyyət tərəfindən məhdudlaşdırıla bilər. - Burada Tokvil Marksın yoxsullaşma nəzəriyyəsinə qarşı durur. Baxın: P. Eberts and R. Witton. "Recall from Anecdote: Alexis de Tocqueville and the Morphogenesis of America". *American Sociological Review*, 1970, 35. Pp. 1086-1087. Eberts və Witton Tokvilin əsərlərini sistem nəzəriyyəsi və demokratik industrial cəmiyyətlərdə struktur dəyişikliklərin makrososiooloji modeli üçün vacib əsas kimi (Marksda olduğu nisbətən daha məhsuldar) nəzərdən keçirirlər.

Tönnis – icma və cəmiyyət

İndi sosioloji anlayışların antitetik cütləri adlandırılanları nəzərdən keçirək: (Onlara nümunə olaraq, "qapalı, statik cəmiyyət" və "açıq, dinamik cəmiyyət" kimi cüt anlayışlar göstərilə bilər). Bu cütlər və ya "ideya blokları"⁴²⁰ klassik sosiologiya tərəfindən qəbul olunan və klassik sosiologiyanın cəmiyyət haqqında mühakimə yürüdərkən istinad etdiyi bazis nöqteyi-nəzərlər və ya özünəməxsus koordinat sistemləri kimi başa düşülə bilər. Ən vacib konseptual cüt görünür ki, alman sosioloqu Ferdinand Tönnis (Ferdinand Tönnies, 1855-1936) tərəfindən daxil edilmişdir. O, onun əsas əsərinin adına çıxarılmışdır: "*İcma və cəmiyyət*" (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887). Bu əsərdə o, icma və cəmiyyət anlayışlarına əsaslanmış hərtərəfli konseptual sistemi işləyib hazırlamağa çalışmışdır. Bu konseptual cütün mənasını Tönnisin nöqteyi-nəzərindən izah edən bir neçə nümunə gətirək:

Siyasi fəlsəfədə (Hobbsdan Kanta kimi) təbii vəziyyət, fərd və ictimai müqavilə ideyaları kimi, klassik sosiologiyada da icma ideyası son dərəcə mərkəzi yer tutur. Hobbsdan başlayan ənənə müqavilə ideyasından mövcud olan sosial münasibətlərin və siyasi şəraitin legitimasiyası və ya əsaslandırılması üçün istifadə etmişdir. Müqavilə ictimai həyatda hüquqi və ədalətli olan hər bir şeyin modeli idi. Müqavilə, yəni könüllü razılaşmalar nəticəsində yaranan bütün sosial münasibətlər legitim, qanuni idi.

XIX əsrdə meydana çıxan sosiologiyada "müqavilə" əsas kateqoriya olaraq, əhəmiyyətli dərəcədə "icma" ilə əvəzlənmişdi. Eyni zamanda, icma yaxşı cəmiyyətin modeli idi. Tönnisə görə, icma şəxsi yaxınlığın daha artıq dərəcəsi ilə, emosional dərinliklə, əxlaqi məsuliyyətlə, sosial həmrəyliklə və zaman sürəkliliyi ilə səciyyələnən sosial münasibətlərin bütün formalarını əhatə edir. Belə bir icmanın tipik nümunəsi - ailədir. Ailənin üzvləri arasında mövcud olan əlaqələr və münasibətlər deyək ki, fahişə və müştəri arasındakı və ya müasir sahibkar və işçi arasındakı münasibətlərdən prinsipial olaraq fərqlənir. İcmaya əsaslanmış münasibətlərdə "cəmiyyət" üçün səciyyəvi olan etinasız və anonim münasibətlər deyil, sevincdə də, qəmdə də məhəbbəti saxlayan emosional əlaqələr hökmranlıq edir (universitet müəllimləri və tələbələr arasındakı münasibətləri müqayisə edin).

Tönnisin sosiologiyasında cəmiyyətə (Gesellschaft) tipoloji tərif verilir, burada cəmiyyət insan münasibətlərin xüsusi tipi ilə, yəni

⁴²⁰ Biz "ideya bloku" (idea-unit) terminini bu kitabdan mənimsəmişik: R. Nisbet. *The Sociological Tradition*. - London, 1980.

individualizmin və şəxssiz formallığın daha böyük dərəcəsi ilə səciyyələnən münasibətlərlə əlaqələndirilir. Bu münasibətlər icmanın əsasını təşkil edən ənənələrin və emosional əlaqələrin əsasında deyil, iradi qərarın və şəxsi mənafehin əsasında yaranır. Tönnis icmanı birgə həyatın davamlı və həqiqi forması kimi, cəmiyyəti isə - həyatın öteri, keçici, təsadüfi və mexaniki forması olaraq nəzərdən keçirir.

Biz artıq demişdik ki, icmanın prototipi ailədir. Fərd ailədə doğulur. Qan qohumluğu və ailə bağları - icmanın əsas dayaqları bunlardır. Amma fərd həmçinin, öz lokal ətrafı ilə də müxtəlif dostluq münasibətləri ilə bağlıdır. İcmanın çoxsaylı ifadə formalarına gildiyalar, müxtəlif professional və intellektual ittifaqlar, dini birləşmələr, sektalar və i.a. aiddir. İcmanın tipik münasibətləri əvvəllər usta və şagird arasında və ya evin başçısı ilə ev təsərrüfatının üzvləri (qulluqçular da daxil olmaqla) arasında mövcud idi.

Tönnis vurğulayır ki, icmanın adi anlamında əxlaqi aspekt vacib yer tutur. İcma münasibətləri ilə səciyyələnən cəmiyyət çox vaxt bizi öz üzvlərinin "səmimiliyi", "dostcanlılığı" və "qonaqpərvərliyi ilə" heyran edir. Bu patriarxal (premodern) cizgilər bizim cəmiyyətdə yayılan korrupsiya, qohumbazlıq, hüquqi və idarəetmə qüsurları fonunda xüsusən, aşkar bir şəkildə meydana çıxır. Cəmiyyət və icma arasındakı fərq sözdən adi istifadədə də öz ifadəsini tapır. Biz insan haqqında deyirik ki, "o, pis cəmiyyətə (Gesellschaft) düşüb", amma "o, pis icmaya (Gemeinschaft) düşüb" ifadəsindən istifadə etmirik. (Amma məgər elə kriminal qruplar mövcud deyilmidir ki, onların üzvləri arasındakı münasibətlər "yaxınlıqla" və "səmimiliklə" diqqəti cəlb edir?).

Tönnisə görə, həmçinin, cins problemləri də cəmiyyət və icma anlayışlarında əks olunur. Qadınlar kişilərə nisbətən ənənəvi olaraq, daha çox "xeyrixah dəyərlərə" oriyentirlidirlər. Qadının emansipasiyası ona gətirib çıxarır ki, qadınlar cəmiyyət üçün tipik olan münasibətlərə əsaslanmış "kişi dünyasına" gəlib düşürlər. Emansipasiya prosesi sayəsində qadınlar da kişilər kimi «sərt», "maariflənmiş", "şüurlu" və "sər-hesablı" olurlar. Tönnisin fikrinə görə, industrial cəmiyyətin inkişafının ilkin mərhələsində qadınların və uşaqların asanlıqla istismar olunması onlarda mövcud olan məhz icma elementini izah edir. Əgər icma münasibətləri kişilərə nisbətən qadınlara daha çox dərəcədə xasdırsa, onda bu, o faktın aparıcı səbəbi ola bilər ki, daha yüksək əmək haqqı uğrunda rəşional və sər-hesablı mübarizədə lider olmaq adətən qadınlara müqayisə olunmaz dərəcədə daha çətinidir. Ola bilər, elə buna görədir ki, cinayətkarlar qadınlar arasında kişilər arasında olduğuna nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə daha azdır?

İcma və cəmiyyət konseptual cütlüyü Avropanın yeni tarixində baş verən iri sosial dəyişikliklərin Tönnis tərəfindən anlamında mərkəzi yer tutur. O, vurğulayır ki, Avropa solumu həyatın icmaya əsaslanmış formalarından cəmiyyətə əsaslanmış formalarına təkamül etmişdir. Həyatın cəmiyyətə əsaslanmış formaları arasında isə başlıca yeri razılaşmalar və müqavilələr tutur. Bu proses insanlar arasında yeni əlaqələri doğurmuşdur. O cümlədən, hakimiyyətin dayağı ənənənin avtoriteti deyil, qüvvə oldu. Rəqabət və eqotizm (öz şəxsiyyəti barəsində şişirdilmiş fikir) üstünlük təşkil etməyə başladı. Cəmiyyətin nüvəsi rasionallıq və iqtisadi sər-hesablıq oldu.

"Cəmiyyət nəzəriyyəsi insani varlıqların süni olaraq yaradılmış aqreqatı ilə münasibətə malikdir, bu aqreqat zahirən icmanı onunla xatırladır ki, burada fərdlər birgə mövcuddur və bir-biri ilə sülh şəraitində yaşayırlar. Lakin icmada onlar həтта bütün ayırıcı amillərə baxmayaraq, prinsipial olaraq birləşmiş şəkildə qalırlar, cəmiyyətdə isə onlar bütün birləşdirici amillərə baxmayaraq ayrıldırlar. . . Cəmiyyətdə hər bir kəs öz-özündə, izolyasiyada mövcuddur. Onun daxilində fərd və bütün digərləri arasındakı münasibətdəki gərginlik göz qaşınıdadır. Cəmiyyətdə fərdlərin fəaliyyət və hakimiyyət sferaları kəskin bir şəkildə elə ayrılmışdır ki, hər bir kəs başqasına öz sferası ilə kontaktdan və onun buraya buraxılmasından imtina edir, yəni buraya daxil olma düşməni akt kimi qiymətləndirilir. Başqasına münasibətdə belə bir mənfi yönüm normaya çevrilir və həmişə hakimiyyətə malik olan fərdlər arasındakı münasibətlərin əsasında yadır. O, cəmiyyəti sülh vəziyyətində səciyyələndirir. Onun daxilində heç kəs başqa bir fərdə nəyisə verməyi və başqa bir fərd üçün nəyisə istehsal etməyi arzu etmir, heç bir kəs başqasına münasibətdə comərd olmağa meylli deyildir, əgər hədiyyələrin mübadiləsi və ya haqqı ən azı düzgün ödənilən əmək nəzərdən keçirilmirsə"⁴²¹.

Mümkündür ki, bəziləri bu mülahizəni Tönnisə müasir olan cəmiyyətin tamamilə mənfi xarakteristikası kimi şərh edəcəklər. O, cəmiyyətdə ümumiyyətlə, müsbət olan nəşə görürdümü? Tönnis heç bir halda irticaçı deyildi və həmişə vurğulayırdı ki, cəmiyyət olmadan müasir liberallığın və mədəniyyətin yaranmasını təsəvvür etmək olmazdı. Şəhər və şəhər həyatı məhz cəmiyyətlə bağlıdır. Şəhərin ardınca elm, ticarət, sənaye və müasir qərb sivilizasiyası termini altında nəzərdə tutulan hər bir şey "gəlir". Əgər biz hər halda, icmanın itirilməsi ilə əlaqədar olaraq, nostalgiya hiss ediriksə, onda bu, "ideya bloklarından" və ya klassik sosiologiyanın əsas anlayışlarından gəlib

⁴²¹ F. Tönnies. *Community and Society*. Translated and edited by C. Loomis. - New York, 1957. - Pp. 64-65.

keçən nostalgiyadır. Bu nostalgiya müasir sosial həyat üçün hələ də səciyyəvi olan problemi ifadə edir. Tönnisə görə, yalnız formalarından biri cəmiyyət olan sosial həyat öz çiçəklənməsinə uzaq keçmişdə nail olmuşdur. Biz müasirliyə doğru hərəkət etdikcə həyatın icma münasibətlərinə əsaslanmış formalarına daha çox tələbat yaranır. Beləliklə, belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, artıq XIX əsrin 80-ci illərində cəmiyyətə icma münasibətlərinin və özünəməxsus "təhlükəsizlik mexanizmlərinin" (sosial siyasət, "ümumi firavanlıq dövləti" və i.a.) daxil edilməsinə yönələn səylər göstərilmişdir. Bizim zamana xas olan şəxsi həyata, lokal sosial mühitə, "dözümlü" dəyərlərə və desentralizasiyaya oriyentasiya Tönnis tərəfindən qoyulmuş problemlərin aktuallığını və vacib olduğunu nümayiş etdirir.

Biz üzə çıxarmağa səy etdik ki, icma və cəmiyyət konseptual cütünü sosial əlaqələrin müxtəlif tiplərini necə səciyyələndirir və bu tiplər Avropa tarixinin iki müxtəlif fazası ilə necə uzlaşdırıla bilər. Görünür ki, icmanı və cəmiyyəti empirik-sosial reallıqda xalis şəkildə heç bir zaman mövcud olmamış iki ifrat vəziyyət kimi nəzərdən keçirmək daha düzgün olardı. Bütövlükdə isə, müasir sositum icmaya nisbətən cəmiyyət anlayışına daha yaxındır. Qeyd edək ki, bu anlayışlar ideal tiplərdir ki, onları da aşağıda Veberin baxışlarının xarakteristikası zamanı daha təfsilatı ilə təsvir edəcəyik:

Tönnis tərəfindən daxil edilən konseptual cütlük sosiologiyada vacib rol oynayır. Ona öz əsərlərində amerikan sosioloqu Çarlz Kuli (Charles H. Cooley, 1864-1929) də müraciət etmişdir. O, birinci dərəcəli və ikinci dərəcəli sosial qruplar arasındakı fərq göstərmişdir. Birinci dərəcəli qrupları birbaşa psixoloji kontakt və şəxsiyyətdən törəyən - "üz-üzə" - münasibətlər səciyyələndirir. Onlar o mənada birinci dərəcəlidir ki, fərdin sosial təbiətinin və ideallarının formalaşması məhz onlarda baş verir. Birinci dərəcəli qrupların ən mühümləri - ailə, qonşu icması və yeniyetmə qruplarıdır. Onlar müxtəlif üsullarla fərddə "biz-özünü hissini", yəni onun bu və ya digər qrupla identiklik hissini formalaşdırır. Təşkilatlar və siyasi partiyalar ikinci dərəcəli qrupların nümunələridir. Birinci dərəcəli qruplarda bilavasitə kontaktların tezliyi və sürəkliliyi böyük olduğu halda, əlaqələr emosional, şəxsiyyətdən törəyən xarakter daşıdıqları halda, ikinci dərəcəli qruplarda kontaktlar təsadüfi, formal və şəxssizdirlər. Birinci dərəcəli qruplarda kommunikasiya vasitələri nitq, təqlid və jestlər olduğu halda, ikinci dərəcəli qruplarda kommunikasiya vasitələri daha çox məktub, sirkulyarlar və telefon danışqlarıdır.

Nəzərdən keçiririlən konseptual cütlük "sıx bağlı olan" cəmiyyətlə "zəif bağlı olan" cəmiyyət arasında kriminalist Nils Kristi (Nils Christie) tərəfindən aparılan fərqləndirmə də vacib yer tutur⁴²².

Bundan sonra biz Tönnis tərəfindən təklif olunmuş konseptual cütün Veberin və Parsonsun necə inkişaf etdirmələri üzərində də dayanacağıq.

Zimmel – sosial toxuma

Yəhudi mənşəli alman Georq Zimmel (Georg Zimmel, 1858-1918) sosiologiyanın klassikləri arasında ən iri esseistdir. Onun ən vacib əsərləri sırasına aiddir: “*Sosial differensiasiya haqqında*” (Über die soziale Differenzierung, 1890), “*Pulun fəlsəfəsi*” (Philosophie des Geldes, 1900) və “*Sosiologiya*” (Soziologie, 1908). Bundan başqa, onun tərəfindən fəlsəfəyə, incəsənətə, mədəniyyət məsələlərinə dair bir neçə esse və kitab da yazılmışdır (“*İri şəhərlər və mənəvi həyat*”, Die Großstädte und das Geistesleben, 1902, “*Mədəniyyətin anlayışı və faciəsi*”, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, “*İki nəfərin cəmiyyəti*”, Die Gesellschaft zu zweien, 1908 və başqaları).

Zimmel sosial həyatı sosial qarşılıqlı təsir (Wechselwirkung) prizmasından nəzərdən keçirmişdir. Zimmelə görə, sosiologiya fərdlər arasında qarşılıqlı təsir haqqında elmdir. Elə buna görə də, onun daxilində relyasion təfəkkür, yəni münasibətlərin terminləri ilə fəaliyyət göstərən təfəkkür reallaşır. Sosiologiyanın diqqət mərkəzində fərdin sosiallaşma formaları dayanır. Sosial qarşılıqlı təsir obyektiv, fərdlərin fəvqündə duran strukturlarda necə deyərlər, "tormozlana" bilər. Onlar birləşdirici simvollar, zamandankənar normalar və i. a. ola bilərlər. Amma onlar həmçinin, spesifik formalar (pul dövriyyəsinə əsaslanmış iqtisadiyyat, kooperasiya, rəqabət və i. a.) olaraq da meydana çıxırlar. Zimmel üçün qarşılıqlı təsir "proses olaraq həyatdır". Bu, onu nəzərdə tutur ki, sosial realıq geniş mənada açıq prosesdir. Zimmel cəmiyyətin bu və ya digər dərəcədə qapalı sistem kimi anlamını rədd edir. Eyni zamanda, sosial qarşılıqlı təsir kimi başa düşülən sosial həyat tarixin və cəmiyyətin bütün monokazual nəzəriyyələrini (yəni bir səbəbin mövcud olmasını qəbul edən nəzəriyyələr) istisna edir.

⁴²² Baxın: N. Christie. *Beyond Loneliness and Institutions: Communes for Extraordinary People.* - Oslo, 1989.

Zimmel üçün sosiologiya bir çox hallarda, özünəməxsus sosial mikroskopa oxşayır. Bir sıra esselərində və böyük məqalələrində o, qarşılıqlı təsiri iki fərd arasında (*"İki nəfərin cəmiyyəti"*) və ya "yadla" (Fremden) böyük sosial qrup arasında olan münasibət kimi izah edir. *"İnsan düşmən kimi"* (Der Mensch als Feind, 1908) essesində Zimmel göstərməyə səy edir ki, qruplar arasındakı konflikt qrup üzvlərini onların ümumi düşmənin əleyhinə mübarizəsində yekdil edə bilər ("biz-qrup" (in-group) və "onlar-qrup" (out-group) sosioloji anlayışlar cütü ilə müqayisə edin). Lakin konfliktdə olan qruplar arasındakı qarşılıqlı təsir həmçinin, onları yaxınlaşdırma da bilər. Bütövlükdə, Zimmel üçün cəmiyyət sayə-hesabə gəlməyən qarşılıqlı təsirlərdən toxunmuş "toxumadır". *"İri şəhərlər və mənəvi həyat"* əsərində Zimmel göstərir ki, müasir şəhər həm qarşılıqlı təsirin yeni formalarını, həm də yeni insanları törədir. O, müasirliyə (modernity) aşağıdakı keyfiyyət xarakteristikasını verir: Böyük şəhərdə biz təəssüratların qasırgası altında oluruq. Hər bir fərdin "əsəb həyatı" intensivləşir. Biz fəvqəladə dərəcədə həssas oluruq. Həyatın intensivliyi elə böyükdür ki, biz ona sahib ola bilmirik və özümüzə bizi əhatə edən fiziki və sosial mühit arasında distansiya saxlamağa məcbur oluruq. Özümüzü artmaqda olan təəssüratlardan qorumaq üçün biz reallıqdan təcrid olunmağa məcburuq. Fəvqəladə dərəcədə həssaslığa anlaşıqlı reaksiya olaraq, ətrafda olanlara qarşı müasir tox (blasiert) münasibət yaranır. Sağ qalmaq üçün biz qapalı oluruq, mühitə qarşı antipatiya hiss edirik və özümüzü ondan uzaqlaşdırırıq. Bu halda, biz ya reaksiya verməyi dayandırırıq, ya da qeyri-adekvat reaksiya veririk. Son nəticədə, fəvqəlhəssaslıq bizi vakuma salır. Zimmelə görə, nevroitik həm şeylərə həddindən artıq yaxın olduğu üçün, həm də onlardan həddindən artıq uzaq olduğu üçün əziyyət çəkir.

Zimmel öz işini makrososioloji anlayışlardan deyil, sosial reallığın dəyişkən "fraqmentlərindən" başlayır. Zimmelə görə, müasirlik ifadənin dinamik formasını əldə etmişdir. Bütöv kiçik qeyri-stabil fraqmentlərdən ibarətdir və Zimmel onun "izlərini" həyatın xırdalıklarında tapır. Bu fraqmentləri tədqiq edərək, o, həmçinin, universalı üzə çıxarmağa səy edir. Onun üçün cəmiyyət fərdlərin və qrupların qarşılıqlı təsir göstərdikləri labirintdir. Bu qarşılıqlı təsiri anlamaq üçün, sosiologiya mikrosəviyyəni tədqiq etməlidir. Ona öz işini qarşılıqlı təsirin ən sadə formalarından başlamaq zəruridir. Bu halda, fərdləri bir-biri ilə əlaqələndirən görünməyən bağların axtarışı sosial şəbəkənin başa düşülmə şərtidir. Bu labirintdən baş çıxarmaq sistemli anlayışlardan istifadə etmə yolu ilə deyil, "ani fotoşəkillərin", fraqmentlərin və xüsusi təəssüratların yığılması yolu ilə mümkündür. Məsələn, sikkə müasir sosial münasibətlərin, sonsuz qarşılıqlı təsirin

simvoludur. Sikkənin fraqment olaraq anlamı sosial reallığa doğru bir açar ola bilər.

Bir çox hallarda, məhz Zimmelin ideyaları XX yüzilliyin inkişafda olan sosiologiyasının ilham mənbəyi idi. Bir çox sosioloqlar, o cümlədən də, Veber onlara istinad edirdilər. "Pulun fəlsəfəsi" adlı böyük monoqrafiyasında Zimmel "məqsəd-vasitə" terminləri ilə fəaliyyət göstərən təfəkkürün müasir həyatda getdikcə daha çox yayılma prosesini təsvir edir. Instrumental-məqsədli rasionallıq rasionallığın bütün digər formalarını sıxışdırır. Dərrakə üstünlük əldə edir və hisslərə təzyiq göstərir (Parsonsdə "emosional neytrallıq" anlayışı ilə müqayisə edin). Göstərilən kitabda Zimmel həmçinin, özgələşmənin orijinal nəzəriyyəsini də işləyib hazırlamışdır, bu nəzəriyyə sonradan macar filosofu Lukaçın (Gyorgy Lukacs, 1885-1971) və tənqidi nəzəriyyə adlandırılanın nümayəndələrinin (Frankfurt məktəbinin) baxışlarında mərkəzi yer tutdu. Zimmel həm "obyektiv ruhun" (Hegel mənasında) fasiləsiz artımını, həm də mədəni obyektlərin bizi getdikcə daha çox necə gücsüz etdiklərini təhlil edir. Bizim tərəfimizdən yaradılan şeylər bizim ağalarımız olur (reififikasiya prosesi). Nə qədər sənaye fəhləsi Zimmel soruşur, işlətdiyi maşınların fəaliyyət prinsiplərini, yəni necə deyərlər, maşınlarda maddiləşmiş ruhu anlamaq iqtidarındadır? Beləliklə, ruh və onun nəticələri insana yad olur.

Zimmel sosioloji metodun müzakirəsinə tamamilə az diqqət yetirir. Öz tədqiqatlarında o, qeyri-sistematik və ya hətta antisistematik yanaşmadan istifadə etmişdir. Onun əsərləri ən azı ilk baxışda, öz fraqmentarlığı ilə bizi təəccübləndirir. Onun sosiologiyası bir çox hallarda "esseistdir", iqtibasları və sitatları özünə ehtiva etmir. Zimmelin ən məşhur əsərləri - sistematik tədqiqatlardan daha çox esselər yığıdır. Onlar Zimmelin cəmiyyət haqqında elm olaraq nəzərdən keçirdiyinin müstəqil fraqmentləridir. Esse – elə bir ədəbi janrdır ki, Zimmelin cəmiyyətin dərk olunmasını antipozitivist, antiakademik və antisistematik formada ifadə etmək meylinə uyğun gəlir. Onun təsvir manerasında biz səbəbiyyət-analitik "metodun" təbiiqi ilə rastlaşmırıq. Onu da anlamaq vacibdir ki, Zimmel öz hipotezlərinin eksperimental olaraq yoxlanmasına səy etmir. O, hipotetik-deduktiv metoddan da istifadə etmir. Esse forması sistematik elmin oyun qaydalarına tabe olmur. Bir çox şeylərdə Zimmelin essesi – özünəməxsus "sosioloji poemadır". Elə buna görə də, onun sosioloji prezentasiya metodu yenidən çətin yaradıla bilən "üsluba" malikdir. Onun üslubu sənətkarın yaradıcılığı ilə və poeziya kimi çıxış edən fəlsəfə ilə assosiasiya yaradır (biz belə bir fenomeni məsələn, Nitşədə, sonrakı Haydeggerdə və Adornoda müşahidə edirik). Bu, göstərir ki, Zimmel o intellektualı müdafiə etməyə çalışmışdır ki, onun yaradıcı

fəaliyyəti Zimmelin hiss etdiyinə görə təhlükə altındadır. Amma eyni zamanda, bu "üslub" onun əsərlərinin müasir sosioloji dilə tərcüməsini də çətinləşdirir. Şəxssiz elm hesab formasında şərh olunduğu zaman Zimmelin esseləri mühüm olan nəyisə itirir. Lukaç deyirdi ki, Zimmel bir çox münasibətlərdə - sosial tədqiqatçı-impressionistdir. Impressionist-sənətkarlar öz rəsmlərinin məzmununa az diqqət yetirdikləri, representasiya üsulunu isə daha çox vurğuladıqları kimi, Zimmel də bir sıra müxtəlif mövzu işləyib hazırlamışdır ki, onlar üçün nöqteyi-nəzər fərdi detallardan daha mühümdür. Yapon vazaları, Mikelandjelo, Rilkenin poeziyası, Nitşe, Kant, tənhalıq və "iki nəfərin cəmiyyəti" (Zweisamkeit), sikkə iqtisadiyyatı və şəhər həyatı da bu mövzuların arasındadır. Lukaç deyirdi ki, Zimmel "impressionizmin filosofu" idi və dünyanın impressionist görüntüsünün konseptual ifadə formasını işləyib hazırlamışdır.

Bir çox sosial münasibətlərin və proseslərin məğzini böyük bir fəhmlə ifadə etmək Zimmelə nəsib olmuşdu. O, gündəlik təcrübəni yeni, impressionist nöqteyi-nəzərdən təsvir etmişdir. Elə buna görə də, təəccüblənmək lazım deyildir ki, o bizi bir çox şeylərə başqa cür baxmağı öyrədir. Onun esseləri sosial "toxumanın" necə toxunduğunu daha yaxşı anlamaqda bizə kömək edir. Onları oxuyaraq, biz sosial labirintdə bağların ardınca gedə bilmək qabiliyyətini özümüzdə işləyib hazırlayırıq. Zimmel sosiologiyada müasir həyatın fraqmentləşmiş ərazisində özlərinə yol axtaranlar üçün "yeni yollar kəşf etdi". Lakin sosial həyatın onun tərəfindən verilən "axıcı" mənzərəsi həmçinin, ona xas olan təsvir formasına təsir göstərir. Nəticədə də, onun arqumentləri çox vaxt hipotetikdir və inandırıcı deyildir. Çətin ki, elə bir sosioloq və ya filosof mövcud olsun ki, "mümkündür ki" sözündən Zimmel qədər tez-tez istifadə etmiş olsun. Elə buna görə də, alman filosofu Ernst Blox (Ernst Bloch, 1885-1977) onu əsaslı olaraq, "felin lazım formasının mütəfəkkiri" (ein Vielleichtdenker) adlandırmışdı.

Dürkheym – cəmiyyət və ictimai həmrəylik

Həyatı. Emil Dürkheym (Emile Durkheim, 1858-1917) Fransanın Almaniya ilə sərhəd vilayətində, Epinal şəhərində anadan olmuşdur. Onun atasının ravvin olmasına baxmayaraq, Dürkheym özünün dinə olan münasibətində kifayət qədər aqnostik mövqe tuturdu. O, fəlsəfəni və siyasi nəzəriyyəni Parisdə öyrənmişdi, Bordo universitetində pedaqogikadan və sosial elmdən dərslər vermişdi, sonradan isə Parisdə professor olmuşdu, öncə pedaqogika, sonra isə sosiologiyaya üzrə.

Dürkheym əməksevər, ciddi və diqqətli, hər şeyə fikir verən idi. Öz qarşısına cəmiyyət haqqında yeni elmin, sosiologiyanın yaradılması vəzifəsini qoymuşdu. O, həmçinin, siyasətdə də iştirak etmişdir. Dürkheym Alfred Dreyfusu (Alfred Dreyfus, 1859-1935) müdafiə etmiş və birinci dünya müharibəsi zamanı alman militarizmin aleyhinə mübarizədə iştirak etmişdir.

Əsərləri: onun əsərləri arasında aşağıdakıları xatırlayaq: *“İctimai əməyin bölgüsü haqqında” (De la division du travail social, 1893), “Sosiologiyanın metodu” (Les Regies de la methode sociologique, 1895), “İntihar” (Le Suicide, 1897), “Dini həyatın elementar formaları” (Les Formes elementaires de la vie religieuse, 1912).*

Dürkheymın başlıca ideyası ondadır ki, cəmiyyət insanların həmrəyliyinə əsaslanmışdır. Sosial həmrəylik zəiflədiyi zaman cəmiyyət xəstə olur. Elə buna görə də, həyatı olaraq vacib olan bu həmrəyliyi bərpa etmək üçün düzgün müalicəni tapmaq zəruridir.

Sosiologiya Dürkheymə görə, həmrəylik, onun əsasları, zəifləmə səbəbləri və möhkəmləndirmə üsulları haqqında elmdir.

Dürkheym belə hesab edirdi ki, ona müasir olan Fransa zəifləmiş həmrəyliyə malik olan, yəni xəstə olan cəmiyyət idi.

O, belə bir təsəvvürü rədd edirdi ki, sosiologiya həmin o sosial anlayışlardan istifadə etməlidir ki, cəmiyyətin üzvləri öz məxsusi sosial qarşılıqlı təsirlərini başa düşmək üçün onlardan istifadə edirlər (baxın: Uinç, fəsil 29). Dürkheymə görə, sosiologiya digər və daha yaxşı anlayışları tapmalıdır. O, bu müddəanı intihar anlayışının köməyi ilə illüstrasiya edir. Gündəlik dildən və adi həyatdan uzaqlaşaraq, Dürkheym intiharın elə bir konsepsiyanı işləyib hazırlamağa səy edir ki, intiharların tezliyi ilə müxtəlif sosial şəraitlər, yəni psixoloji xarakterli olmayan şəraitlər arasındakı əlaqəni müəyyənləşdirərək, onu statistik olaraq emal etmək mümkün olsun. İntiharın müxtəlif emosional və fərdi aspektlərindən – insanların intiharla bağlı olaraq hiss etdiklərindən və düşüncələrindən mücərrədləşərək, Dürkheym bir sosioloq olaraq psixologiyadan uzaqlaşdır. O, intiharların tezliyində cinsindən, yaşından, ailə vəziyyətindən, dinindən, milliyətindən, sosial sinfindən və i.a. asılı olaraq, statistik dəyişiklikləri tapmağa səy edir. Toplanmış statistik verilənlər Dürkheymın bir sosioloq olaraq nəzəri fəaliyyətinin əsasını təşkil edirlər. (Amma o, statistikada dayanmır). Onlara istinad edərək, Dürkheym cəmiyyət nəzəriyyəsini, yəni ictimai həmrəylik nəzəriyyəsini ifadə edir. Bu nəzəriyyəyə görə, intiharların yüksək tezliyi zəifləmiş həmrəylik hissini göstəricisidir.

Bəzən Dürkheymin metodunu pozitivistik də adlandırırlar. Lakin bu söz o qədər çoxmənalıdır ki, hər dəfə onun istifadə olunması zamanı izah etmək zəruri olur ki, bu terminin altında nə nəzərdə tutulur. Dürkheyim məntiqi pozitivizm mənasında pozitivist deyildir. O, o mənada pozitivistdir ki, verilənlərlə (verilənlər = "pozitiv") maraqlanır və cəmiyyətin fəaliyyət göstərdiyi zaman necə fəaliyyət göstərdiyini anlamaq istəyir. O, radikal dəyişiklikləri həyata keçirməyə ("inkar etməyə") səy etmir (Hegellə, Marksla, Sartrla müqayisə edin: tənqidi olan, dəyişən = "inkar edən"). Qeyri-sağlam ictimai dezinteqrasiyanın əleyhinə dərman tapmaq, yəni müalicəni həyata keçirmək üçün Dürkheyim şeyləri olduqları kimi anlamaq istəyir. (Qeyd edək ki, o, ona müasir olan sosial dəyişikliklərə cəmiyyətin zəifləməsinə aparan dəyişikliklər kimi baxırdı.)

Təsdiq edərək ki, sosioloq sosial hadisələri şeylər kimi nəzərdən keçirməlidir, Dürkheyim dürtüldürülmüş adi anlayışların köməyi ilə sonradan nəzəri olaraq emal oluna bilən statistik materialı toplamağa çalışır. Bu yanaşma sosial tədqiqatların o ənənəsindən ayrılmadır ki, o, tamamilə başa düşməyə əsaslanmışdır. Amma sosial hadisələrin təbii obyektlər kimi, necə deyərlər, ontoloji statusa malik olduğundan çıxış edən naturalistik reduksiya belə bir statistik nəzəri yanaşmanın zəruri hissəsi deyildir.

İntiharlara dair statistik materialdan çıxış edərək, Dürkheyim güman etmişdir ki, o, sosial həmrəyliyi izah etməyi və onun zəifləməsinin səbəblər göstərməyi bacarmışdır. O, sosial həmrəyliyin bu zəifləməsinə anomiyaya (yunanca, a-nomi - qanunun, normanın yoxluğu), yəni "normasızlıq" adlandırır. Qısaca olaraq deyilsə, anomiyaya vəziyyəti – elə bir vəziyyətdir ki, burada insanları birləşdirən əlaqələr zəifləmişdir. Anomiyaya vəziyyətində fərdlər çətinliklərə daha az dözümlü olurlar və bu da ki, intiharların tezliyinin artmasına aparıb çıxarır.

Dürkheyim belə hesab edirdi ki, statistik olaraq əsaslandırılmış şəkildə təsdiq etmək olar ki, anomiyaya evlilər arasında subaylar arasında olduğuna nisbətən, uşaqlı ailələrdə uşaqsız ailələrə nisbətən, katoliklərdə protestantlara nisbətən, kiçik icmaların adamlarında böyük şəhərlərin adamlarına nisbətən (və i.a.) daha azdır (sosial həmrəylik nə qədər güclüdürsə, intihar imkanı bir o qədər azdır). Nikah, ailə və din (həyatın sosial formaları olaraq), xüsusən də, katolisizm beləliklə, cəmiyyəti möhkəmləndirən amillərdir.

İqtisadiyyat Dürkheyimə görə, başqaları ilə birgə qarşılıqlı təsir göstərən institutlardan yalnız biridir və heç də onların içərisində həlledici olanı deyildir. Bu məqamda, o, iqtisadiyyata birincilik verən Marksdan ayrılıq düşür.

Dürkheymin hesab etmirdi ki, cəmiyyətin humanistləşdirilməsi üçün əmək bölgüsü ləğv edilməlidir. Əksinə, əməyin hərtərəfli bölgüsü gələcəkdə cəmiyyətə bir daha harmonik olmaq imkanını verərdi. Əməyin inkişaf etməmiş bölgüsü zamanı insanlar arasında bərabərlik hökm sürür, amma onların fərdiyyəti rüşeym vəziyyətindədir. Burada Dürkheymin sözlərinə görə, "mexaniki həmrəylik" üstünlük təşkil edir. Əmək bölgüsü dərinləşdikcə, fərdlər bir-birindən daha çox asılı olurlar ki, bu da, "orqanik həmrəyliyin" yaranmasına gətirib çıxarır. Hər bir kəs başqasından asılıdır, bir orqanizmin üzvlərinə oxşar olaraq. Dərinləşməkdə olan belə bir əmək bölgüsü ixtisaslaşmaya və fərdiləşməyə aparıb çıxarır.

Dürkheymə görə, əmək bölgüsünə əsaslanmış cəmiyyət sağlam da ola bilər, xəstə də. Cəmiyyətin vəziyyəti onunla müəyyənləşir ki, iqtisadiyyat normalara uyğun olaraq mı fəaliyyət göstərir və ya yox. Əgər yox, onda anomiyə (məsələn, sinfi mübarizənin kəskinləşməsi) yaranır. Dürkheymin üzünü arxaya, əmək bölgüsü olmayan cəmiyyətə çevirmir, o, üzünü irəliyə, əmək bölgüsünə əsaslanmış harmonik cəmiyyətə doğru çevirir.

Anomiyənin aradan qaldırılması üçün sosial-iqtisadi həyatın normalarının zəruri olaraq möhkəmləndirilməsi sadə əxlaqçılıqla və ya yalnız dövlət hakimiyyətin tətbiq olunması yolu ilə baş verə bilməz. Dövlətdə iqtisadiyyatın harmonik idarə olunması üzrə institutlar - korporasiyalar mövcud olmalıdır. Dürkheymin korporativ dövlət ideyasını əsaslandırır, burada kooperativ təşkilatlar iqtisadiyyatı professional səviyyədə və bacarıqla idarə edirlər. Amma bu dövlət faşist korporativizmindən fərqlənir, belə ki, burada korporasiyaların müəyyən siyasi müstəqilliyə malik olmaları güman olunur.

Dürkheymin (Hegelə oxşar bir qaydada) özünəməxsus "sosial-demokratik" həll təklif edir. O, xalis liberalizmin nəzərə tutmayan ekspansionizminin və Marksın radikal dəyişikliklər nəzəriyyəsinin əleyhinə çıxış edir. Dürkheymin terapiyası əhəmiyyətli dərəcədə liberalizmdə, sosializmdə və marksizmdə ümumi olanın əleyhinə, yəni Maarifçilik dövründən onlara çatan ümumi siyasi mirasın, yəni inkişaf, azadlıq və tərəqqi ideyalarının əleyhinə yönəlmişdir. Bəzi nəzəriyyəçilər bu ideyalara müstəsna dərəcədə güclü əhəmiyyət verirlər. Amma Dürkheymin onları ictimai tənəzzülə doğru təhlükəli tendensiyanın tərkib hissələri kimi şərh edir. Cəmiyyət stabil olmalıdır, baxmayaraq ki, o, statik deyildir. Dürkheymin inkişaf və tərəqqi kimi anlayışları şübhə altında alır. Əgər bu anlayışları dəyişikliklərin bütün növlərinə tətbiq etsək, onda onlar əslində, dağıdıcı anomiyənin yalnız gözəl yeni təsviri ola bilərlər. Məsələn,

Dürkheymə görə, biz özümüzü hər şeydən "azad" etməməliyik, biz bizim sosial təhlükəsizliyimizin və xoşbəxtliyimizin müqəddəm şərti olan ictimai həmrəyliyə nail olmağa səy etməliyik.

Amma o məsələ mübahisəlidir ki, iyerarxiyanı və harmoniyanı bərişdirməyə nail olmaq Dürkheymə nəsib olmuşdumu?

İndiki vaxtda sosial nəzəriyyələrin iki növünü fərqləndirmək qəbul olunmuşdur. Bunlardan biri əsas olaraq, konflikti, digəri isə harmoniyanı nəzərdən keçirir. Bu mənada, Dürkheym şübhəsiz ki, harmoniyanın nəzəriyyəçisi, Marks isə sinfi cəmiyyətə tətbiqən konfliktin nəzəriyyəçisidir.

Dürkheym təliminin kökləri tarixi olaraq, Renessansa qədərki siyasi nəzəriyyələrə, o cümlədən, sosial həmrəyliyin və stabilliyin vacib olduğunu vurğulayan Platonun və Aristotelin siyasi nəzəriyyələrinə gedib çıxır. Bizim günlərdə onun təlimi görünür ki, ekoloji aspektdə də marağa səbəb olur. O, ekoloji müvazinət vəziyyətində olan cəmiyyətin mümkün sosiologiyasına özünəməxsus bir tövhədir.

Fərdin və ictimaiyyətin münasibətlərini nəzərdən keçirərək, Dürkheym müəyyən üstünlüyü ictimaiyyətə və həmrəyliyə verir. Fərdlər funksiyalarını yaxşı yerinə yetirən cəmiyyətdə zəruri olan normalara və qaydalara uyğunlaşmalıdırlar. Bunun alternativini isə prinsipə, anarxiyadır (anomiyadır) ki, bu da, son nəticədə fərdin keyrinə deyildir.

Bununla belə, aşağıdakı məsələ açıq qalır. Fəaliyyətdə olan cəmiyyətdə Hegelin sözləri ilə ifadə etsək, unikal olanın və ümumi olanın dialektik vasitələndirilməsinin köməyi ilə fərdiyyət və liberallıq kimi dəyərlərə təminat verilə bilərmi? Fərdinin və ictimainin bu vasitələndirilmə problemlərini həm nəzəri olaraq, həm də praktik olaraq həll etmək çətindir. Amma bəzi alimlər hər halda güman edirlər ki, Dürkheym bu məsələyə kifayət qədər diqqət yetirməmişdir.

Veber –
rasionallıq və qəhrəmani pessimizm
Elmin fəlsəfəsi və ideal tiplər

Maks Veber (Max Weber, 1864-1920), sosiologiyanın problemlərinə, modellərinə, əsas anlayışlarına və strukturuna ən çox təsir göstərən klassiklərdən biri idi. Öncə onun elm fəlsəfəsini və "ideal tiplərə" baxışını nəzərdən keçirək:

Veberə görə, faktlar və dəyərlər arasında, yəni olanla olmalı olan arasında fundamental fərq mövcuddur. Alim olaraq, biz dəyərlər

barədə deyil, yalnız faktlar barədə danışa bilərik. Əlbəttə ki, biz insanların əslində hansı dəyərləri tanıdıqlarını, etiraf etdiklərini tədqiq edə bilərik. Bu, empirik məsələdir. Veber demir ki, biz dəyərlərə münasibətdə müəyyən siyasi və əxlaqi mövqə tuta bilmərik (və ya tutmamalıyıq). Amma bu, bizim alim kimi deyil, vətəndaş kimi mövqeyimizdir. Deməli, biz bu iki sferanı qarışdırmamalıyıq, məsələn, mühazirələrdə elmi nöqtəyi-nəzərin izahı görüntüsü altında siyasi təbliğat aparmamalıyıq. Elm, əlbəttə ki, müəyyən məqsədlərə nail olmaq üçün hansı vasitələrin yararlı olması barədə bizə nəşə məlumat verə bilər. O, bizə bu məqsədlərə nail olmanın "qiyməti" barədə də nəşə deyə bilər. Amma belə bir informasiya daxil olunan kimi, fəaliyyət göstərən kəs şəxsən, seçim etməlidir. Elmin dəyər azadlığı (die Wertfreiheit) barədə Veber tezisinin məğzi elə bundadır. Elm elm olaraq, olmalı olan barədə deyil, yalnız olan barədə nəyisə təsdiq edə bilər. Elmdə biz hamı üçün ümumi əhəmiyyətə malik olan həqiqəti axtarıq: "O fakt düzgündür və həmişə də belə olaraq qalacaqdır ki, əgər öz məqsədinə nail olmaq istəyirsən, onda sosial elmlər sahəsində metodik olaraq, dəqiq elmi arqumentasiya çinli tərəfindən də düzgün olaraq tanınmalıdır"⁴²³.

Veberin dəyər azadlığı konsepsiyası o demək deyildir ki, dəyərlər elmdə heç bir rol oynamırlar. Veberə görə, mədəniyyət və cəmiyyət haqqında bütün bilik dəyər anlayışları ilə şərtlənmişdir. Həmişə bəzi əsas "nöqtəyi-nəzərlər" və "perspektivlər" mövcuddurlar ki, onlar hansı mövzuların elmi tədqiqatın obyektini olduğunu müəyyənləşdirirlər. Neokantian Henrix Rikkertlə (Heinrich Rickert, 1863-1936) razılaşıaraq, Veber belə normativ nöqtəyi-nəzərləri dəyərlərə əsaslanmış kimi səciyyələndirir. Rikkert kimi, Veber də mədəniyyət haqqında başa düşülməyə əsaslanmış elmlərlə izaha əsaslanmış təbii elmlər arasındakı fərqi göstərir. Mədəniyyət haqqında elmlər onunla səciyyələnilirlər ki, onlar tarixi tədqiqatın obyektlərini "mədəni dəyərlərə" uyğun olaraq formalaşdırır. Amma bir vacib halda Veber Rikkertlə razılaşmır. Sonuncu təsdiq edirdi ki, obyektiv mədəni dəyərlər mövcuddurlar. Veberin mövqeyi isə kifayət qədər Nitşenin mövqeyinə yaxındır, Nitşe belə hesab edirdi ki, subyektiv dəyər nöqtəyi-nəzərlərinin müxtəlifliyi mövcuddur. Bu müxtəlifliyin sayəsində tədqiqatçı tədqiqatın mövzusunun seçimində kifayət qədər azaddır. Beləliklə, Veberin elm fəlsəfəsinin ikinci müqəddiməsi dəyərlərin plyuralizmi ideyasıdır.

⁴²³ М. Вебер. "Объективность" социально-научного и социально-политического познания. Перевод М. Левина. - В кн. М. Вебер. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 354.

Veber təsdiq edirdi ki, dünya və həyat fərd qarşısında öncə hadisələrin və əməllərin sonsuz müxtəlifliyi demək olar ki, kaos olaraq dayanır. Dünyanı "dəyər müqəddimələri olmadan" təsvir etmək istəyən hər bir kəs müşahidələrin və mühakimələrin sonsuz sayına, vacib olan və vacib olmayan faktların xaotik qarışıqlığına gəlib çıxmış olardı. (Bu məqamda Veberin mövqeyi faktların primitiv toplanması ilə bağlı Popperin tənqidi ilə bir çox ümumiliklərə malikdir. Biz bizi əhatə edən kaoslu elə strukturlaşdırırıq ki, reallığın yalnız bir hissəsi bizim üçün əhəmiyyətə malik olur. Tədqiqatın spesifik predmeti, məsələn, "Fransız inqilabı", bizim üçün yalnız ona görə əhəmiyyətə malikdir ki, o, mədəni dəyərlərə qarşı müəyyən münasibətdədir, o mədəni dəyərlərə qarşı ki, biz dünyaya onların mövqələrindən baxırıq. Elə həmin mədəni dəyərlərin işığında da biz mühüm olanı mühüm olmayandan fərqləndiririk. Məhz bu, hadisələri relevant edir və onlara məna verir. Beləliklə, dəyər anlayışları mədəniyyət və cəmiyyət haqqında elmlərin kvazitranssendental müqəddiməlidirlər.

Veber dərk edirdi ki, alimlər və elmi ictimaiyyət tərəfindən öyrənilən relevant problemləri son nəticədə qarşıya çıxaran dəyər anlayışları dəyişə bilər. Elə buna görə də, sosial elmlərdəki dəyişikliklər verilmiş dövrün özünüdərkində və onun dəyər anlayışlarına baxışlarında dərin dəyişikliklərin nəticəsi ola bilər. Veber belə dəyişiklikləri demək olar ki, o sözlərlə təsvir edir ki, onları biz sonradan Kun tərəfindən elmi inqilablara verilən xarakteristikada tapırıq (baxın, fəsil 29). "Dəyər anlayışları" Kunun kifayət qədər geniş "paradiqma" anlayışına oxşayır. Lakin Kundan fərqli olaraq, Veber sosial elmlərdən kənarında baş verən mədəni dəyişiklikləri daha çox vurğulayır, onlar bu elmlərin daxilində problemlərin seçiminə təsir göstərilir. Elə buna görə də, onun üçün başlıca olan dövrün və ya tədqiqatçının dəyər anlayışlarındakı dəyişikliklərdir.

"Amma bir an gələcəkdir ki, bu zaman rənglər başqa cür olacaqdır: şüursuz surətdə tətbiq olunan nöqtəyi-nəzərlərin mənasına inamsızlıq yaranacaqdır, ala-toranlıq içərisində yol itəcəkdir. Mədəniyyətin mühüm problemlərini işıqlandıran nur öləcəkdir. Belə olduğu halda, elm də hadisələrin axarına insani fikirlərin zirvələrindən baxa bilmək üçün öz mövqeyini və öz anlayış aparatını dəyişəcəkdir. O, o kəhkəşanların ardınca gedir ki, yalnız onlar onun işinə məna verə bilər və onu düzgün yola istiqamətləndirər"⁴²⁴.

Dilteyın və alman intellektual ənənələrinin (nəzər salın, fəsil 19) ardınca gedərək, Veber təsdiq edir ki, sosial elmlər "baş a düşmə metodundan" (Verstehen) istifadə etməlidirlər. Təsadüfi deyildir ki,

⁴²⁴ M. Вебер. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 4 14.

onun başlıca sosioloji əsəri olan *"Təsərrüfat və cəmiyyət"* (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921) *başə düşən sosiologiyanın oçerki* (Grundriss einer verstehenden Soziologie) altbaşlıqına malikdir. Sosiologiya yalnız sosial əməllərin tabe olduqları ümumi qaydaların tapılması ilə məhdudlaşdırılmamalıdır. O, həmçinin, fəaliyyət göstərən şəxsin subyektiv niyyətlərini və motivlərini anlamağa səy etməlidir. Növbəti mərhələdə belə subyektiv niyyətlər və məqsədlər sosial əməllərin səbəbləri olaraq nəzərdən keçirilə bilər və sosioloji səbəbiyyət izahı üçün əsas ola bilər. Bu, sosiologiyaya Veberin verdiyi tərifi uyğun gəlir.

"Sosiologiya (bu son dərəcə çoxmənalı sözün burada nəzərdə tutulan mənasında) - sosial əməli şərh edərək anlamağa və bununla da onun prosesini və təsirini kauzal olaraq izah etməyə çalışan elmdir"⁴²⁵.

Bu tərifin iki aspektinə diqqət yetirək: Onun çıxış nöqtəsi "metodoloji individualizm" adlandırılındır və o da, öz ardınca sosiologiyada kollektiv anlayışlara Veberin skeptik münasibətini gətirir. Əgər zamanın ruhu və xalqın xarakteri kimi anlayışlar sosial əməl səviyyəsinə qədər izlənilə bilmirsə, onda onlar bacardıqlarından daha çox şeyə iddia edirlər ("uda bildiklərinə nisbətən daha çox dişləyirlər"). Lakin əgər sosiologiya yalnız fəaliyyətdə olan agentə xas olan anlamla məhdudlaşsın, onda o, "həddindən artıq az dişləyəcəkdir". Veberin tərfi həmçinin, əməl və hadisə arasında qeyri-əşkar fərqi də özünə ehtiva edir. Sosiologiya motivli əməllərlə, təbiətşünaslıq isə motivsiz hadisələrlə (məsələn, planetar hərəkətlərlə) məşğul olur. İnsani əməllərin mənalandırılmış xarakteri təbiətdə analoqa malik deyildir. Amma bu, sosiologiyada proqnoz imkanını istisna etmir. Əməl spesifik xassəyə malikdir, bu xassə onu təbii prosesə nisbətən qabaqcadan görülən (calculable) edir, yəni o, anlaşılıq motivə malikdir. Deməli, əməl hadisəyə nisbətən daha az "irrasionaldır".

Beləliklə, Veber vurğulayır ki, "başə düşmə" (Verstehen) "izahı" (Erkläre) istisna etmir. Hermenevtik metod, başə düşmə səbəbiyyət izahı metoduna əlavədir. Başqa adamların "üfünə" yalnız intuitiv empatik nüfuz etmə kifayət deyildir. Motivün və məqsədin başə düşən şərhə səbəbiyyət izahı ilə tamamlanmalı və nəzarət altında saxlanılmalıdır. İnsani əməllər prosesini (məsələn, intiharların tezliyini) təsvir edən statistik müddəalar Veberə görə, yalnız əməllərin mənası aydınlaşdığı zaman kifayət qədər izah əldə edə bilər. Deməli, sosial elm agentin və onun niyyətlərin subyektiv üfünün aydınlaşdırılması yolu ilə inkişaf etməlidir.

⁴²⁵ M. Вебер. Основные социологические понятия. Перевод М.Левина. - В кн. М. Вебер. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 602.

Biz demişdik ki, tədqiqat mövzuları dəyər anlayışının köməyi ilə yaradılır və elm dəyər baxımından azad olmalıdır. Veber burada heç bir ziddiyyət görmür. Bəli, məhz dəyərlər vasitəsi ilə nəşə tədqiqatın relevant mövzusunə çevrilir. Amma bizim alim olaraq, bu mövzu haqqında təsdiq etdiklərimiz dəyər mühakimələrin yardımı olmadan söylənilməlidir⁴²⁶. Burada "ideal tiplər" mərkəzi rol oynayır.

"İdeal tiplər" bazis elmi anlayışlar kimi şərh oluna bilər. Onlar məcmu halında reallığın müəyyən mənada "modelini" təşkil edirlər. Nominalistik mövqeləri əsasən, dəstəkləyən Veber üçün ideal-tip anlayışları (məsələn, "iqtisadi insan") reallığın xarakteristikası deyildir. Rikkertə və neokantçılara görə, ideal tip yalnız reallığın mənasız müxtəlifliyinin nizama salınması üçün istifadə olunan formal "alət" olaraq düşünülür. O, tədqiqat predmetinin spesifik aspektlərini işıqlandırır və heç bir normativ mənaya malik deyildir. (İdeal tiplər normativ mənada "ideallarla" ümumi heç nəyə malik deyildir. Məsələn, "xarizmitik krallıq" ideal tipi krallığın o tipini təsvir edir ki, o, xalis şəkildə heç bir zaman heç bir cəmiyyətdə tapılmayacaqdır. Bu, "Renessans", "protestant etikas", "kapitalizmin ruhu", "məqsədli-rasional əməl" və i.a. kimi ideal-tip konstruksiyalara da aiddir.

İdeal tiplərə Veberin nöqtəyi-nəzəri kateqoriyaların kantçı konsepsiyasının işığında anlaşıla bilər. Kantın kateqoriyaların reallığın istənilən mümkün idrakının şərti olması fikrinə analogi olaraq, Veberin sosioloji ideal tipləri elə bir özünəməxsus şəbəkə olaraq çıxış edir ki, güman olunduğu kimi, reallığın sonsuz müxtəlifliyində nəyisə tutub saxlayır. Lakin Kantın kateqoriyalarının əksinə olaraq, ideal tiplər əbədi və dəyişməz deyildir. Onlar tədqiqatçı tərəfindən qurulur və dəyişdirilə bilər. Lakin onlar məntiqi olaraq ziddiyyətsiz və işlərin vəziyyətinə "adekvat" olmalıdır⁴²⁷.

⁴²⁶ "Dəyər neytrallığı" uğrunda faktiki olaraq, "dəyər mühakimələrin" elmdə yeri uğrunda mübarizədir.

⁴²⁷ Veber burada ciddi epistemoloji problemlə qarşılaşır. Biz artıq gördük ki, onun üçün empirik reallıq demək olar ki, amorf xarakterə malikdir (bu halda, o, Nitschenin və qismən neokantçıların ardınca gedir). Elə buna görə də, ideal-tip anlayışlarının işlərin empirik vəziyyətinə adekvat olub-olmamasını müəyyənləşdirmək çətinidir. Veberdə görünür ki, ideal tiplərin nominalist sferası ilə (Veber anlayışların nominalist nəzəriyyəsinə dəstəkləyir) empirik dünyanın "mənalandırılmamış sonsuzluğu" arasında heç bir əlaqələndirici forma mövcud deyildir. Nitschenin dediyi kimi, əgər reallıq ən başlanğıcdan "mənasız müxtəliflik" olaraq dərk olunursa, onda anlayışlar və konseptual idrak zəruri bir tərzdə reallığın "saxtalaşdırılması" olmurlarmı? Veber demək olar qəbul etmir ki, sosial reallıq onun tədqiqatçı tərəfindən

Əməlin tipləri və legitimləşmə formaları

Veber sosiologiyanı əməllərin dörd "xalis" tipi (ideal tiplər) üzərində qurur. 1) Əməl verilmiş məqsədə münasibətdə rasionol olaraq oriyentirli ola bilər (məqsədli-rasionol əməl). 2) Əməl hansısa mütləq dəyəərə münasibətdə rasionol olaraq oriyentirli ola bilər (dəyəər-rasionol əməl). 3) Əməl agentin müəyyən ehtiraslarından və ya emosional vəziyyətindən yarana bilər (affektiv və ya emosional əməl). 4) Əməl ənənələrlə dərinlərə köklənmiş vərdişlərlə müəyyənləşə bilər (ənənəvi əməl).

Birinci iki tipin əməlləri rasionaldır. "Rasionol" termini burada elə müəyyən meyarları göstərir ki, onlar əməllərin sonuncu iki tipinə cavab vermir. Yəni birinci iki tip o mənada rasionaldır ki, onlar şüurlu surətdə və birmənalı olaraq ifadə olunmuş məqsədə nail olmaya yönəlmişlər və bu məqsədin reallaşmasına gətirəcək, əlçatan biliklərə əsaslanmış vasitələrdən istifadə edirlər.

Məqsədli rasionallıq instrumental-məqsədli rasionallıq kimi səciyyələndirilə bilər (qarşıya qoyulmuş məqsədə nail olmaq üçün vasitələrdən istifadə etmə). Məqsədli-rasionol əməllərin nümunəsi olaraq, ikinci dünya müharibəsi zamanı nasistlərin Londonu və digər iri şəhərləri dağıtdıqları raketlərin Verner fon Braun (Wernher von Braun, 1912-1977) tərəfindən layihələndirilməsi və yaradılması göstərilə bilər. Məqsədli-rasionol əməllərin başqa nümunəsi xəstəliyin müalicəsinin uğurlu strategiyasıdır.

Əməllərin ikinci tipi o mənada rasionaldır ki, fəaliyyət göstərən agentin etik və ya dini əqidələri ilə müəyyənləşir ki, əməlin forması nəticədən asılı olmayaraq, mütləq əhəmiyyətə malikdir. "Dənizçi şərafı" və ya "borc" mülahizələri ilə öz gəmiyi ilə birgə həlak olan kapitan dəyəər rasionallığına uyğun olaraq fəaliyyət göstərir. "Əxlaqi borc etikası"na əsaslanan əməllər əksər hallarda dəyəər-rasionol olacaqlar. Konkret nümunələr göstərir ki, bir agent üçün dəyəər-rasionol olan əməl, başqası üçün "irrasional" ola bilər. Diqqət yetirək ki, burada "rasionallıq" alim-sosioloqun relevant məqsədlər, dəyəərlər və biliklər olaraq nəzərdən keçirdiyinin əsasında deyil, fəaliyyət göstərən agentin məqsədləri, dəyəərləri və bilikləri əsasında müəyyənləşir.

Veber üçüncü tip əməlləri rasionol olaraq səciyyələndirmir. Onlar fəaliyyət göstərən agentin emosional vəziyyətinin birbaşa nəticəsidir. Əməllərin qeyri-adi stimula qarşı nəzərətdən çıxan

öyrənilməsinin başlanğıcına qədər "demək olar ki, həmişə" sosial agentlər tərəfindən şərh olunmuş və mənalandırılmışdır.

reaksiya kimi başa düşülən nevroitik tipi affektiv adlandırılıla bilər. Belə tipdən olan əməllər mənalandırılmış əməllərlə mənasız davranışın sərhədində olur.

Əməllərin dördüncü tipi dərk etmədiyimiz adətlərin və vərdişlərin sayəsində bizim demək olar ki, "şüursuz" etdiyimiz hər bir şeyi əhatə edir. Əməllərin bu tipi də həmçinin, o davranışdır ki, "mənalı" adlandırılan əməllərin çox vaxt sərhədləri xaricinə çıxır. (Əgər bizim ənənəvi əməllərin bizdə "dərindən kök salanla" əlaqələrini dərk ediriksə, onda bizim ənənəvi əməllər dəyər-orientirli əməllərə yaxınlaşır. O zaman ki, biz özümüzü şüurlu surətdə ənənəvi qaydada aparırıq, onda bizim əməllər dəyər-rasionaldır.)

Veber üçün mənə rasionallıqla sıx bağlıdır. Mənalandırılmış əməllər məqsədli və dəyər rasionallığı ilə əlaqədardır. Ənənəvi və affektiv əməllərin ifrat təzahürünə stimull-reaksiya tipli mənasız davranış halları aiddir. Başqa bir ifrat forma olaraq, rasionallıq, azad və mənalandırılmış əməllər çıxış edir. Qeyd edək ki, Veberin "başa düşən sosiologiya" ideyası üçün bazis rolunu "rasional əməl" barədə təsəvvür oynayır.

Əməllərin bu dörd tipi Avropa mədəniyyətinin inkişafında "rasionalizasiyanın" və "modernizasiyanın" nə mənə verdiyini daha dəqiq müəyyənəlmək imkanını verir. Veberə görə, spesifik qərb "rasionalizasiya prosesi" belə bir inkişaf kimi təsvir oluna bilər ki, o, məqsədli-rasional əməllərlə səciyyələnən fəaliyyət sahələrinin sayının artmasına aparıb çıxarır. Onun daxilində olan iqtisadiyyat, hüquq və idarəetmə kimi sahələrin fəaliyyəti "məqsədli-rasional əməl" ideal tipinə yaxındır. Əgər biz məqsədli rasionallığı bazis mədəni dəyər kimi nəzərdən keçiririksə, onda deməli ki, bu sahələrin hər birinin daxilində "tərəqqi", yəni məqsədli rasionallıq dərəcəsinin artımı istiqamətində onun "rasionalizasiyası" və "modernizasiyası" haqqında danışa bilərik. Əgər digər tərəfdən, biz əsas mədəni dəyər olaraq, dinin "qardaşlıq etikası" adlandırdığını qiymətləndiririksə, onda həvəssiz olaraq, başa düşməliyik ki, dünyanın sekulyarizasiyası ilə əlaqədar olaraq, qardaşlıq etikası getdikcə artmaqda olan fəaliyyət sahələrində tədricən öz əhəmiyyətini itirir. Bu qəbildən olan problemlər müasirliyin Vebersayağı diaqnozu üçün mərkəzi yerdədir.

Veberin əməl nəzəriyyəsi bürokratizasiyaya oxşar fenomenləri də bir qədər işıqlandırır. Müasir ictimai həyat bürokratizasiyanın artımı ilə müşahidə olunur. Bunun səbəbi biznesin və bütövlükdə, cəmiyyətin daha yaxşı hesablamalara və planlaşdırmalara tələbatıdır. Elm administrativ sistemə bir hissəsinə çevrilir və beləliklə, cəmiyyəti bir bütöv olaraq sarır. Bu proses əməllərə daha artıq dərəcədə məqsədli rasionallıq verir. Uyğun olaraq, hesablanan

təhlükəsizliyin dərəcəsi artır və təsadüfi və qabaqcadan söylənilə bilməyən əməllərdən ibarət olan davranışla müqayisədə itkilərin miqdarı azalır. Deməli, cəmiyyət eyni zamanda, həm bürokratizasiyanın, həm sientizasiyanın və həm də rasionalizasiyanın artmaqda olan dərəcəsini hiss edir.

Veber üçün oxşar inkişaf həm özgələşməni, həm də rasionallığın artımını birləşdirir. O, bu sahədə keyfiyyət dəyişikliklərinə inanmır. Demokratizasiyanın artımı eyni zamanda, bürokratizasiyanın artımı ilə müşahidə olunur. Burada biz Veber və Marks arasında aşkar fikir ayrılığını müşahidə edirik. Veber cəmiyyətin strukturunda həlledici dəyişiklikləri təsəvvür edə bilməzdi. O, təsdiq edir ki, sosializm keyfiyyətcə mükəmməlləşdirməyə gətirməyəcəkdir, bazar iqtisadiyyatın ləğv edilməsi isə bürokratizasiyanın kifayət qədər gücləndirilməsi demək olardı.

Veber dövləti hakimiyyətin legitimləşdirilməsinin təsviri üçün üç ideal tip işləyib hazırlamışdır: ənənəvi, xarizmatik və leqal. Bürokratizasiya prosesinin gedişində həmçinin, dövlətin legitimasiyası da dəyişilir və əksinə, legitimasiya formalarındakı dəyişikliklər bürokratizasiyaya doğru aparıb çıxarır. Nisbətən statik və ənənəvi cəmiyyətlərdə dövləti hakimiyyət heç bir zaman şübhə altına alınmır. Dövləti hakimiyyət ənənəyə istinad edir. Amma ənənələrin zəifləməsi ilə sientizasiyanın və modernizasiyanın hakimiyyətin bu tipi də zəifləyir.*? Legitimasianın alternativ növünü (ideal tip olaraq) Veber xarizma adlandırır. Xarizmatik hakimiyyət təbəqələrin və hökmdarın şəxsiyyət olaraq, emosional əlaqələri əsasında legitimləşir (baxın: affektiv əməl). Belə liderlərə qanun və ya ənənə əsasında deyil, onların şəxsi keyfiyyətləri sayəsində təbə olurlar. "Siz eşitmisinizmi, qədim insanlara nə deyilib. . . Mənsə, sizə deyirəm. . ." (Matf. 5:21-22). Əksinə, müasir cəmiyyətdə məhz bürokratik rasionalizasiya dövləti hakimiyyəti legitimləşdirir. Baş verən hər bir şey rasionaldır və ədalətlidir. Dövlətin fəaliyyəti rasionaldır və şəffafdır. Məsələn, məhkəmə hökmü ixtiyari, qabaqcadan söylənilə bilməyən şiltaqlıq əsasında verilmir, dəyişməz, universal normalara istinad edilir. Beləliklə, Veber hüququn mənbəyi (legal authority) barədə mühakimə yürüdür. O zaman ki, cəmiyyət bu ideal tipdən uzaqlaşdır və xarizmatik hakimiyyətə yaxınlaşır, biz bir neçə maraqlı sosial-elmi hipotez irəli sürə bilərik. Bu mənada, biz ideal tipin köməyi ilə reallığı sanki "ölçürük".

Dövləti hakimiyyətin legitimasiyası məsələsi həm də ona görə vacibdir ki, Veber dövləti fiziki zorakılıqdan legitim olaraq istifadə edə bilən İnstitut kimi nəzərdən keçirir. Başqa sözlə, onun dövlət konsepsiyası dövlətin malik olmalı olduğu və ya olmamalı olduğu

vəzifələri və ya funksiyaları (məsələn, “təzyiqi xalqa eyşirmək” və ya “hakimiyyətin bütün üzvləri üçün kooperativ admnistrativ orqan olmaq” kimi) deyil, o vasitələri əhatə edir ki, müasir dövlət onlara da fakt*? olaraq malikdir.

Əməllərin dörd tipi və legitimasiyanın üç forması ideal tiplərin Vebersayağı ümumiləşdirmələridir. Onlar prinsipcə, zamanın və məkandan asılı olmayaraq, bütün sosial formaların analizi zamanı istifadə oluna bilər. Ümumiləşdirilmiş ideal tiplər demək olar ki, nomotetik və idioqrafik elmlər arasında (yəni universal qanunlarla işləyən elmlərlə ayrı-ayrı təkrarolunmaz faktları təsvir edən elmlər arasında) körpü olaraq qurulmuşlar. Digər ideal tiplər təkrarolunmaz tarixi hadisələrə (Rikkertin "tarixi fərdiyyətlər" adlandırdıqlarına) - məsələn, "protestant etikasına", "Renessansa" və i.a. uyğunlaşdırıla bilər. Sadələşdirmə məqsədi ilə biz ümumiləşdirici sosioloji ideal tiplərlə fərdiləşdirici tarixi ideal tiplər arasında fərqi göstərə bilərik (baxın: aşağıda).

Protestantizm və kapitalizm

Rasionallıq və rasionalizasiya Veberin tarixi-sosioloji tədqiqatlarının ümumi mövzularıdır. Geniş empirik tədqiqatlara istinad edərək, o, Qərbdə rasionallığın xüsusi növünün inkişafını izah etməyə səy edir. Mərkəzi problem onun tərəfindən belə ifadə olunur:

"Müasir insan, Avropa mədəniyyətin övladı, universal-tarixi problemləri qaçılmaz olaraq və tamamilə müəyyən bir baxımdan nəzərdən keçirir. Onu hər şeydən öncə aşağıdakı məsələ maraqlandırır: şəraitin hansı gedişi ona gətirib çıxardı ki, məhz Qərbdə və yalnız burada mədəniyyətin o hadisələri yarandıqlar ki, inkişaf etdikləri istiqamətdə universal əhəmiyyət kəsb etdilər (ən azı biz belə hesab etməyə meylliyik"⁴²⁸.

Beləliklə, Veber Qərbin digər sivilizasiyalarla müqayisədə səciyyəvi sosial və mədəni xüsusiyyətlərini axtarır. O, qeyd edir ki, bu gün hamı, bütün insanlar üçün ümumi əhəmiyyətə malik olan kimi qiymətləndirilən elm yalnız Qərbdə yaranmışdır. Empirik bilik, fəlsəfi və teoloji müdriklik başqa mədəniyyətlərdə, xüsusən də, Hindistanda, Çində, İranda və Misirdə mövcud idi. Amma orada əldə edilmiş bilik

⁴²⁸ *M. Вебер. Предварительные замечания. Перевод М.Левина. - В кн. М. Вебер. Избранные произведения. - М., 1990. - С. 44. Ön qeydləri bütün nəşrə aiddir: M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Vol. 1. Tübingen, 1920. Bu Ön qeydləri bir çox hallarda, Veber sosiologiyasına bir açıqdır.*

riyazi əsasdan, rəşional "sübutlardan", "eksperimentlərdən" və elmi anlayışlardan məhrum idi.

Nəsə oxşar bir şeyi biz incəsənətdə də müşahidə edirik. Musiqi mədəniyyəti bütün xalqlarda mövcuddur, amma rəşional harmonik musiqi (kontrapunkt və akkord-harmonik faktura), orkestrlar və not yazısı yalnız Qərbdə mövcuddur.

Rəşional olaraq işlənilib hazırlanmış və formal "konstitusiyaya", rəşional və formal qanunlara malik olan siyasi institut kimi anlaşılan "dövləti" yalnız Qərbdə tapmaq olar. Yalnız qərb mədəni dairələrində biz sistemətik olaraq hazırlanmış (təlim verilmiş) ekspertləri və yüksək mövqe tutan mütəxəssisləri-məmuruları tapırıq.

Bu, Veberin "bizim müasir həyatın ən qüdrətli amili" adlandırdığında, yəni kapitalizmədə tətbiq oluna bilər. İqtisadi faydaya olan meyl dünyanın bütün dövrlərinə və bütün millətlərinə məlumdur. Soyğunçular, qumarbazlar və dilənçilər pula yönəmlı ehtirasa mübtəla olmuşlar. Amma nə bu meyl, nə bu ehtiras kapitalizmlə eyni deyildir. Azad mızdlu əməyə əsaslanmış (formal olaraq) rəşional-kapitalist təsərrüfat sistemi yalnız Qərbdə yaranmışdır. Müasir qərb kapitalizmi həlledici iqtisadi amillərin hesablanmasından asılıdır. Son nəticədə, o, rəşional olaraq əsaslandırılmış elm sayəsində mümkün olmuşdur. Müasir kapitalizm həmçinin, hüquqi sistemə və hökumət bürokratiyasına tələbat hiss edir, onlar hüquqa və ədalətə əsaslanmış fəaliyyət sahəsini yaradırlar. Bütövlükdə işgüzar aktivliyin belə şəraitini yalnız Qərb təklif etməyi bacarmışdır.

Nə üçün rəşionalizasiyanın belə prosesləri Qərbdən kənarında inkişaf etməmişdir? Yoxsa daha konkret deyilsə: niyə müasir kapitalizm məhz Avropada doğuldu?

Marks kimi Veber də təsdiq edirdi ki, kapitalizm Qərbin sosial həyatının xüsusi və əsas yaradan fenomenidir. Amma o, Marksın belə bir təsəvvürünü bölüşmür ki, burjuaziya sinfi mübarizəni uduzacaq və kapitalizm keyfiyyət etibarını ilə yeni istehsal üsulu ilə (sosializmlə) əvəzlənəcəkdir. Yarızarafat olaraq, Veber özünü "sinfi olaraq burjuası şüurlu" adlandırır. Veberə görə, "burjuası" fəaliyyətin o unikal tipini, o məqsədli-rəşional əməl tipini təcəssüm etdirir ki, o, yaxın gələcəkdə bütün cəmiyyəti saracaqdır. Belə olduğu halda, həlledici sual yaranır. Nə üçün bu tip əməllər dünyanın xüsusən, qərb hissəsində üstünlük təşkil edir?

Biz gördük ki, Veber Qərbdə kapitalizmin yaranmasının bir neçə xarici şərtlərini göstərir (elm, hüquqşünaslıq və i.a.). Amma o, həmçinin, onunla da maraqlanır ki, biz onu "daxili səbəblər" adlandırma bilərdik. Bunlar o səbəblərdirlər ki, onlar insanın inkişaf etmək

qabiliyyəti və onun müəyyən "praktik-rasional həyat tərzini" formalarına meyilliliyi ilə əlaqədardır. Veber bu münasibətdə Freyddən bir o qədər də fərqlənməyərək vurğulayır ki, belə həyat tərzinə psixoloji qadağaların əks təsir göstərdiyi zaman rasional olaraq, kapitalist işgüzar aktivliyin inkişafı güclü daxili müxalifətlə qarşılaşır⁴²⁹. Bütün ölkələrdə industrializasiyanı oxşar problemlər müşayiət edir. "*Protestant etikası və kapitalizmin ruhu*" (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904) əsərində Veber anlamağa səy edir ki, Reformasiya zamanı və ondan sonra hansı spesifik amillər bu qadağaları darmadağın etdi və müasir cəmiyyətin yaranmasını mümkün etdi.

«Hansı psixoloji qadağalar burjuva həyat tərzini blokada edir?» sualına cavab verilən zaman Veber tərəfindən daxil edilmiş fəaliyyət tipləri faydalıdır. Müəyyən etik-dini dəyərlər, affektiv yönümlər və dərin köklənmiş vərdişlər müasir, praktik-rasional həyat tərzini (məqsədli rasionallığı) "qadağan edir". Veber deyir ki, hər bir dövrün etikası əməllərin müəyyən nümunəsi üzərində qurulmuşdur və iqtisadi-rasional həyat tərzinin təşəkkülündə daxili maneə kimi rol oynaya bilər. (Freydin nəzəriyyəsindən biz bilirik ki, müəyyən mədəniyyətin və ya dövrün etikası müəyyən mənada, insanı daxildən, super-ego vasitəsi ilə idarə edir.)

Reformasiya dövrü ərzində teoloji və etik dəyişikliklərin nəticəsi olaraq, borc barədə etik təsəvvürlərdə baş verən radikal dəyişiklik bu qadağaları darmadağın edir və yeni rasional həyat tərzini legitimləşdirən etikanı mümkün edir. Veberə görə, protestant etikası teoloji mülahizələrə öncə məlum olmayan əmək etikasını və yeni rasional həyatı yönümü əsaslandırır. Bundan da daha çox deyilsə, belə bir etika və rasional yönüm hətta dini səbəblərdən əxlaqi olaraq, məcburi olanı kimi nəzərdən keçirilir. Məhz bu da, kapitalizm ruhunu mümkün etdi. Veberə görə, həlledici burada olan Reformasiyanın teoloji doktrinalarının praktik-psixoloji nəticələridir. Belə ki, sistematik iş protestantlar və kalvinistlər üçün dini mənə kəsb etdi, onda o, onlar üçün "vəzifəyə" çevrildi. Nəticədə, öncə ənənəvi cəmiyyətdə insanın gəlir axtarışı üzrə səylərini qandallayan qadağalar darmadağın edildi. Fərdin iqtisadi uğuru onun "seçilmişlərə" mənsub olması kimi şərh olunmağa başladı. "Bədənə" və bütün "hisslərə" mənfi münasibət istehlakı məhdudlaşdırdı və kapitalın toplanmasına gətirib çıxardı. Beləliklə, protestantizm Veberin "dünyəvi askeza" (innerweltliche Askese) adlandırdığını yaratdı. Dünyəvi askeza

⁴²⁹ М. Вебер. *Протестантская этика и дух капитализма*. Перевод М. Левина. - В кн. М. Вебер. *Избранные произведения*. - М., 1990. - С. 61-70.

şəxsiyyətin yeni strukturunu törədir. Biz şəxsiyyətin daxili rasionalizasiyasına malikik, bu isə, onu əməyə və sisteməlik özününəzarətə yönəldir. Növbəti mərhələdə daxili rasionalizasiya iqtisadi həyatın xarici rasionalizasiyası ilə dəstəklənir.

Bu prosesin gedişində fəaliyyət göstərən agentlər heç də məcburi olmasa da dərk edirlər ki, burjuə həyat tərzinin və deməli, müəsir kapitalizmin daxili və ya intellektual əsasını qoyurlar. Veber təsdiq etməirdi ki, kapitalizm üçün intellektual şəraitin yaradılması Lüterin və Kalvina niyyətlərinə daxil idi. Kapitalist etika da bu məqsədlə inkişaf etməmişdir. Veber deyir ki, Qərbdə kapitalizmin meydana çıxması əməlin protestant sektarlarda işlənilib hazırlanmış etik-dini üsullarının qabaqcadan nəzərdə tutulmamış nəticəsi idi. Burjuə həyat təzi və kapitalist ruh fəaliyyət göstərən agentin sanki, çiyinləri arxasında yaranır.

Veberin nəzəriyyəsi bütün iyirminci yüzillik boyu intensiv diskussiyaların mərkəzində olmuşdur. Bir çoxları onda bazis (iqtisadiyyat) və üstqurum (ideologiya və din) arasında əlaqə ilə bağlı marksist konsepsiyanın əsas alternativini görürdülər. Bu kontekstdə Veberin demədiyini dərk etmək vacibdir. O, təsdiq etmir ki, protestant etikası kapitalizmin doğuluşunun zəruri və kafi şərtidir, amma "izahın monokauzal modellərini" təkzib edir və vurğulayır ki, qərb kapitalizminin yaranmasının bir çox səbəbləri mövcud idi. Beləliklə, "protestant etikası" kapitalizmin yaranmasının zəruri şərtidir, amma kafi şərti deyildir.

Müəsirliyin Veber diaqnozu: azadlıq və "dəmir qəfəs"

Nitşeyə oxşar olaraq, Veber bir çox hallarda, Maarifçiliyin tərəqqiyə olan inamı ilə əlaqəni kəsir. Müəsirliyin və gələcəyin Veber konsepsiyası Nitşean pessimistik diaqnozun təsiri altında formalaşmışdır. İşgüzar aktivliyin rasionalizasiyası təəccüb doğuracaq dərəcədə iqtisadi artıma gətirib çıxardı, amma Veberin kapitalizmin "dəmir qəfəsi" ("polad zirehi") adlandırdığını da yaratdı, həmin bu dəmir qəfəs də bizim həyatın çərçivələrini mexaniki maşın gücü qarşısızalmaz bir şəkildə müəyyənləşdirir⁴³⁰. Bütün "qardaşlıq postulatları" iqtisadi dünyanın "həyatsız rasionallılığında" qaçılmaz olaraq məğlubiyətə düşər olur⁴³¹. Müəsir elmin inkişafı bizi

⁴³⁰ M. Вебер. *Избранные произведения*. - М, 1990. - С. 206.

⁴³¹ M. Weber. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A. Henderson and T. Parsons. - New York, 1947. - P. 456.

proseslərin təbii anlamı ilə təmin edir, amma "dünyanın qəti demistifikasiyasına" (Entzauberung der Welt - dünyanın tilsimdən azad edilməsi) aparıb çıxarmır. Elmin dünyanı dini-metafizik "məzmandan" azad etməsi ölçüsündə bizim mənaya olan ekzistensial tələbatımız da artır. Amma Veber vurğulayır ki, bu tələbat elm tərəfindən ödənilə bilməz:

"Mədəni dövrün idrak ağacının meyvəsini "dadən" taleyi o zərurətin başa düşülməsindən ibarətdir ki, dünya evinin mənası tədqiqatlarla açılmır, onlar nə qədər mükəmməl olsalar da. Biz özümüz bu mənanı yaratmalıyıq. "Dünyagörüş" heç bir zaman təcrübəli biliyin inkişafının məhsulu ola bilməz və deməli, bizi ən çox narahat edən ali ideallar öz ifadəsini bütün zamanlarda yalnız digər ideallarla mübarizədə tapır, bizim ideallar bizim üçün müqəddəs olduqları kimi, digər ideallar da digərləri üçün son dərəcə müqəddəsdir"⁴³².

Elmi rasionallığı ona doğru aparıb çıxarır ki, Veber onu "mənanın və daxili tələbatın itirilməsi" (Sinnverlust und innere Not) adlandırır. Müasirliyə verdiyi diaqnozda o, beləliklə, "mənasızlıq" problemləri ilə qarşılaşır. Dəyərlər sferasında hamının hamı əleyhinə mübarizəsi baş verir. Bu mübarizənin nəticəsi qabaqcadan rasionallıqla arqumentlərlə və meyarlarla həll oluna bilməz. Ekzistensial filosoflara (Sartre və başqaları) oxşar olaraq, Veber təsdiq edir ki, biz bu mübarizədə seçim etməliyik, amma bu seçim heç bir zaman rasionallıqla əsaslandırıla bilməz. Veberin desizionizmi adlanan elə bundan ibarətdir.

Veberin özünün müqəddimələrinə görə, etik-siyasi məsələlər sferasında irrasionallıq desizionizm bir çox hallarda, qane edici deyildir. Bizim gördüyümüz kimi, Veber vurğulayır ki, müəyyən fundamental dəyərlər bütövlükdə elmi fəaliyyət üçün konstitutivdir. Həqiqət və ümumi əhəmiyyətə malik olma tədqiqatçının öz və ya onun dövrünə xas olan dəyər təsəvvürlərindən çıxış edərək, hansı sahəni seçməsinə asılı olmayaraq, istənilən tədqiqat üçün əsasyaradıcı xarakter daşıyır. Bu, etik-siyasi məsələlərin müzakirəsi zamanı yer alırımı? Dəyərlərin birini dəstəkləyərək və başqalarını rədd edərək, məgər biz güman etmirikmi ki, bizim tərəfimizdən təsdiq olunanlar həqiqi və ümumi əhəmiyyətə malik olanlardır? Ən azı, biz Veberin vurğuladığı kimi, "bizim təfəkkürün normaları" ilə bağlıyıq. Sonradan biz görəəcəyik ki, Vebersayağı "desizionizmin" və "etik relyativizmin/subyektivizmin" əleyhinə belə etirazları alman filosofları Apel və Habermas da irəli sürürlər.

Biz göstərdik ki, Veber rasionallığın və bürokratizasiyanın artımını insani azadlığa təhlükə kimi qiymətləndirmişdir. Bu prosesin

⁴³² *Sosial-elmi və sosial-siyasi idrakın "obyektivliyi". - S. 352-353.*

yeganə siyasi alternativini xarizmintik "rəhbərçi demokratiyada" (Führerdemokratie), yəni cəmiyyətin inkişafına yeni istiqamət verməyi bacaran xarizmintik "rəhbərdə" görmüşdür. (XX əsr tarixinin işığında bu tezis xoş olmayan assosiasiyalar yaradır). Birinci dünya müharibəsindən sonra Veber öz pessimizmini özünün aşağıdakı gələcək görüntüsündə ifadə etmişdir:

"Bizim qarşımızda çiçəkli yay deyil, öncə buzlu, zülmət dolu, sərt qütb gecəsi dayanır, xarici görüntüyə görə, hansı qrupun qələbə çalmasından asılı olmayaraq. O yerdə ki, heç nə yoxdur, orada yalnız kayzer deyil, proletar da öz hüququnu itirmişdir"⁴³³.

Müasir insan Veberə görə, həyata yalnız qəhrəmani münasibətə malik olaraq, dünyanı və həyatın prozasını əslində, onların olduqları kimi qavramağı öyrənə bilər⁴³⁴.

Əxlaqi planda Veber öz müasiri olan Freydi xatırladır. Onların tutqun əxlaqi görüntüsünün mərkəzi yeni cəmiyyət deyildi, yeni fərd idi. Bu fərd itirilmiş "qızıl əsr üçün" nostalgiya hiss etmir və yaxın və ya uzaq gələcəkdə "minillik məmələkəti" əldə edəcəyinə ümid etmir. Amma o, ağırlardan keçərək əldə etdiyi və təmiz vicdanına uyğun gələn nöqtəyi-nəzərə malikdir və həyatı reallıqları stoikcəsinə qavramağa qabildir.

Parsons - əməl və funksiya

Şimali Amerikalı Tolkott Parsons (Talcott Parsons, 1902-1979) "klassik" sosiologiyanın sonuncu iri nümayəndəsidir. 1930-cu illərin sonlarından o, müxtəlif sosial fenomenlərin təsviri üçün istifadə ola bilən ümumi sosioloji nəzəriyyəni ("konseptual aparatı") inkişaf etdirməyə çalışmışdır. Bu mürəkkəb və çətin nəzəriyyəyə bir çox şeylərdə klassik sosiologiyanın, freydzimin və müasir sistem nəzəriyyəsinin "böyük" sintezidir (a grand synthesis). Özünün son əsərlərində Parsons ictimai inkişafın ümumi xüsusiyyətləri nəzəriyyəsinə bəraət qazandırmaya çalışmışdır. Onun daxilində mərkəzi yerləri modernizasiya və differensiasiya anlayışları tutur.

Artıq özünün ilk iri əsərində ("Sosial əməllərin strukturu", The Structure of Social Action, 1937) Parsons təsdiq edirdi ki, Dürkheim, Veber və Pareto kimi klassik sosioloji mütəfəkkirlər bir ümumi nəzəri mövqə istiqamətində görüşürlər. Parsons bu ümumi məqsədi əməlin

⁴³³ M. Вебер. Политика как призвание и профессия. Перевод А. Филиппова и П. Гайденоко. - В кн. М. Вебер. Избранные произведения. - М, 1990. - С. 705.

⁴³⁴ Elə orada. - S. 706.

volyuntarist nəzəriyyəsi şəklində ifadə etməyə səy edir. Əməl anlayışı hər şeydən əlavə, onu nəzərdə tutur ki, fəaliyyət göstərən agent vasitələrə və məqsədə uyğun olaraq hərəkət etməlidir. Bununla belə, əməl fərdin fəvqündə duran normaların və dəyərlərin əsasında yönüm əldə edir. Ciddi deyilsə, dəyərlərin məhz bir-biri ilə bağlı olan məcmusu qarşılıqlı təsiri və cəmiyyəti mümkün edir. Beləliklə, Parsonsun sosiologiyasında mədəniyyət sferası son dərəcə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Eyni zamanda, onun əməl nəzəriyyəsi volyuntarist təbiətlidir, belə ki, biz əməl barədə yalnız o zaman danışa bilərik ki, fərd bu zaman alternativ vasitələr və məqsədlər arasında azad bir şəkildə seçim etmək iqtidarında olur (əməl və hadisə arasındakı fərqlə müqayisə edin). Əməlin bu ilkin nəzəriyyəsi sonradan Parsonsun sosiologiyasında "struktur-funksional" yanaşma adlandırılanın çərçivələr daxilinə salındı.

Parsonsun əməl nəzəriyyəsi demək olar ki, utilitarizmin tənqididir. Utilitarizm müxtəlif fərdlərin öz qarşılıqlarına qoyduqları məqsədlərə və onlara nəal olma vasitələrinin seçiminə qoyulan normativ məhdudiyyətlərə diqqət yetirmir. Axı utilitarizmə uyğun olaraq, başlıca olan yalnız vasitələrin effektivliyidir. Utilitaristlərin əksinə olaraq, Parsons təsdiq edir ki, ümumi dəyərlər və normalar fərdin əməllərini məhdudlaşdırır və koordinasiya edir.

"Əməlin ümumi nəzəriyyəsinə dair" (Towards a General Theory of Action, 1951) adlı fundamental əsərində Parsons bizi əhatə edən dünyaya münasibətimizdə yönümlərin müxtəlif növlərini üzə çıxarmağa çalışır. Əvvəla, biz obyektlərə və adamlara rəasional, koqnitiv qaydada münasibət göstərə bilərik (idraki və ya koqnitiv yönüm). İkincisi, bizdə hadisələrlə emosional əlaqə ola bilər (katektik yönüm). Üçüncüsü, biz əməlin müxtəlif variantlarını bizim tərəfimizdən qoyulan məqsədlərə nail olma dərəcəsinə görə qiymətləndirə bilərik (qiymətləndirici yönüm). Biz müxtəlif alternativlərlə və onların nəticələri ilə qarşılaşdığımız zaman qiymətləndirici yanaşma xüsusən mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Parsonsun əməl nəzəriyyəsi onu nəzərdə tutur ki, biz həmişə bizim qarşımızda dixotomiyaların ardıcılığı kimi dayanan müxtəlif alternativlər arasında seçim həyata keçiririk. Beləliklə, əməlin mənasının seçimi daxilində olduğumuz situasiyanın mənası ilə müəyyənləşir. Parsons beş dixotomiya ilə əməliyyat aparır.

*Emosiyalar - emosional neytrallıq*⁴³⁵

Məsələn, öz professional vəzifələrini yerinə yetirərkən, müəllim davranışın emosional neytrallığına ona diktə etdiyi normativ nümunəsini seçməlidir. O, tələbəyə qarşı emosional münasibət göstərməməlidir. Bu, hakim, psixoloq və i.a. kimi professional rollara da aiddir. Digər tərəfdən, atanın və ya ananın oynadığı rol emosional amilin iştirakını nəzərdə tutur. Bununla əlaqədar olaraq, belə bir maraqlı sual yaranır: modernizasiya (rasionalizasiya və differensiasiya) davranışın elə bir normativ nümunəsini törətmirmi ki, bu zaman emosional olaraq, neytral əlaqələrin kəmiyyəti yüksəlmiş olur (Tönnis tərəfindən icmanın və cəmiyyətin fərqləndirməsinə nəzər salın)! Eyni zamanda, adamların əksəriyyətinin işi və professional fəaliyyəti emosional olaraq neytral olduğu və ya olmalı olduğu (iş yerlərində "seksual tənqə gətirmələr" barədə debatlar nəzər salın) üçün xüsusi həyat emosional əməllər (göz yaşları, zəriflik və i.a.) sferasına çevrilir. Ailə adətən katarsis funksiyasını yerinə yetirir. Lakin bizim günlərdə ailənin emosional funksiyasının zəifləməsi baş verir. Burada mümkündür ki, o faktın səbəbini axtarmaq lazım gəlir ki, niyə bizim günlərdə öz məxsusi hisslərinin və başqa insanların hisslərinin anlaşılmasına ehtiyacları olan biznesmenlər üçün "hissiyatın tərbiyəsi" (sensitivity-courses) üzrə yeni xüsusiləşmiş (və bahalı) xidmət sferası yaradılmışdır.

Universalizm - partikulyarizm

Əməl sferasındakı fenomenlər hansısa universal qaydalarını əsasında (Kantın kateqorik imperativi ilə müqayisə edin) və ya daha xüsusi situativ momentlərinə əsasında qiymətləndirilməlidir? Müasir cəmiyyətdə biz ailə münasibətlərinin, etnik mənşənin və i.a. vacib olduğunu deyil, məsələn, professional olaraq, kompetent olmanın vacib olduğunu vurğulayıırıq. Parsonsa görə, burada biz ümumi qaydalar əsasında qiymət veririk. Bununla bağlı olaraq, belə bir sual yaranır ki, modernizasiya xüsusi qaydalarla deyil, universal qaydalar əsasında qiymətləndirilən hadisələrin sayının artmasına aparmırmı ("qanun qarşısında bərabərlik" prinsipi ilə müqayisə edin)?

⁴³⁵ Dəyər yönümlərinin (orientasiyalarının) bu cütünün adı bəzən "affektivlik - neytrallıq" kimi də tərcümə olunur.

Özünə oriyentasiya – kollektivə oriyentasiya

Özünə qayğı ilə başqalarına qayğı arasında seçim mövcuddur. Əməlin normativ tipi fəaliyyət göstərən insana situasiyadan onun öz məqsədi üçün istifadə etməyə imkan verirmi, və ya o, hər şeydən öncə, kollektiv barədə düşünməlidir? Birja işçisi məsələn, öz roluna uyğun olaraq, öz mənafevi naminəmi fəaliyyət göstərməlidir və ya kompaniyanın mənafevi naminəmi. Eyni zamanda, doktor və psixoloq hər şeydən öncə, xəstənin maraqları ilə qayğılanmalıdırlar. Dürkheymin ardınca gedərək, biz deyə bilərdik ki, özünə oriyentasiya (eqo-oriyentasiya) ilk dəfə "fərdin" tarixi olaraq yaranması ilə mümkün olur və "orqanik həmrəyliyə" (Dürkheymin ənənəvi cəmiyyətlərdə differensiasiyayı işarə etmək üçün termini) əsaslanmış cəmiyyət üçün səciyyəvidir. Kollektivə oriyentasiya və ya altruizm, belə bir nöqtəyi-nəzərdən, "mexaniki həmrəyliyə" (Dürkheymin müasir cəmiyyətlərdə differensiasiyayı işarə etmək üçün termini) əsaslanmış cəmiyyət üçün səciyyəvidir. Yenidən sual yaranır: modernizasiya davranışın eqo-orientasiyaya kollektivə orientasiya qarşısında üstünlük verən normativ nümunəsinin meydana çıxmasına səbəb olacaqmı? (məsələn, maddi eqoizmin son vaxtlar artımı barədə və ikinci dünya müharibəsindən sonra kollektiv həmrəyliyin tənəzzülü barədə debatlarla müqayisə edin.

Qabaqcadan müəyyənləşən – sonradan qazanılan

Əməlin bu birtipli dəyişəni fərdin sosial statusunun əsası kimi ona immanent olaraq xas olan xarakteristikalar ilə onun tərəfindən qazanılan xarakteristikalar arasında amerikan antropoloqu Ralf Linton (Ralph Linton, 1893-1953) tərəfindən göstərilən fərqə əsaslanmışdır. Biz məsələn, cins, yaş və qrup mənsubiyyəti kimi xarakteristikalarımızı və ya fərdin şəxsi nəaliyyətlərini üstünlük verməliyik? Biz çox vaxt güman edirik ki, modernizasiya prosesi ona gətirib çıxarır (və ya "gətirib çıxarmalıdır") ki, reallaşmış xarakteristikalar birinci dərəcəli əhəmiyyətə malik olmalıdır ("istedad qarşısında yol açıq olmalıdır"). Məsələn, bir çox peşələr indi müstəsna dərəcədə yalnız aristokratiya və ya xüsusi kasta (məsələn, "hərbi", "taciri" və i.a.) üçün əlçatan deyildir. Digər tərəfdən, indi cinsi mənsubiyyətin (məsələn, "qadınlar üçün kvotanın" daxil edilməsi) xüsusi vurğulanmasına meyl müşahidə olunur. Lakin fərdə onun cinsi əsasında xüsusi xarakteristikaların şamil edilməsi birmənalı olmayan nəticələrə malik ola bilər. "O, yalnız bir qızıdır buna görə də. . . ". "Əlbəttə ki, o, yaxşı oğlandır, amma. . .".

Spesifiklik - diffuziya

Bu dixotomiya hadisəyə birtərəfli və çoxtərəfli, spesifik və diffuz (qarışmış) münasibət arasındakı fərqdən ibarətdir. Burada əməlin normativ tipi və ya hadisəyə yalnız spesifik aspekti ilə məhdudiyət qoya bilər (bürokratik kazuistika ilə müqayisə edin), ya da ona münasibəti daha hərtərəfli kontekstə qədər genişləndirə bilər (müasir müəllimə münasibətdə müdafiəçi, dost, məsləhətçi və i.a. kimi pedaqoji baxışlarla müqayisə edin). Sosial səviyyədə modernizasiya görünür ki, daha spesifik münasibətlər törədir. Amma bürokratin "şəxsiyyətdən törəyan amillərə və şəraitə" diqqət yetirməsi və işi bütün tərəflərdən öyrənməsi tələbi ilə ifadə olunmuş başqa meyl də göz qəşisindədir. Əlbəttə ki, "diffuzluq" müasir cəmiyyətdə mövcud olan icma (Gemeinschaft) sferasının xarakteristikasıdır ki, onun nümunəsi olaraq da, valideyinlər və uşaqlar arasındakı münasibətlər çıxış edə bilər.

Biz deyə bilərik ki, əməlin Parsonssayağı birtipli dəyişənləri bir çox hallarda, klassik sosiologiyanın bir sıra əsas konsepsiyaların – Tönnisin icma və cəmiyyət, Veberin əməl tipləri anlayışlarının və mexaniki və orqanik həmrəylik arasında Dürkheyim tərəfində göstərilən fərqi birləşdirilmə səyi kimi özünü göstərir. Bu bazis anlayışları bizə xəbər verir ki, sosial rollar birtipli dəyişənin onlara cavab verən seçiminə doğru "qabaqcadan yönlədir". Bir professional rol tələb edir ki, biz özümüzə fərdi orientasiya seçək; başqa professional rol isə tələb edir ki, biz kollektiv orientasiyanı seçək: Məsələn, ana öz uşaqlarına qarşı münasibətdə emosionallığı, diffuzluğu, partikulyarizmi, kollektiv orientasiyaya qabaqcadan müəyyənlanmış mənsubiyyəti seçməlidir. Əgər o, müəllimə rolunda çıxış edərsə, onda uyğun olaraq, o, bu birtipli dixotomik dəyişənlərin digər mənalərini seçməlidir.

Qeyd etmək mühümdür ki, birtipli dəyişənlərin köməyi ilə biz həmçinin, cəmiyyətin normativ və dəyər strukturlarında hansı prioritetlərin təsbit edildiyini təsvir edə bilərik. Birtipli dəyişənlərdən istifadə edərək, Parsons bir neçə sosial strukturun konturlarını cızır. Məsələn, müasir industrial cəmiyyətlər davranışın nəticəyə nail olmaya oriyentirli olan universalist nümunələri ilə səciyyələnilir. Digər nümunələr müasirlikdən əvvəlki cəmiyyətləri səciyyələndirir. Beləliklə, əməlin birtipli dəyişənləri Parsonsun rəsonalizasiya və differensiasiya nəzəriyyəsinin bir hissəsini təşkil edir.

Parsons müxtəlif üsullarla göstərməyə çalışır ki, "sosial sistemlər" sistem problemləri adlandırılanla qarşılaşır. Bu halda, o, öz bazis anlayışlarını bəzi bioloji təsəvvürlərlə birləşdirir. Belə ki, sosial

sistem elə mexanizmlərə malikdir ki, onlar onu əhatə edən mühitdə dəyişikliklərin olduğu halda onun müvazinətini saxlayırlar (qomeostazis prinsipi ilə müqayisə edin). Burada biz izahın funksionalist modelinin başlanğıcını tapırıq. Bəzi ictimai mexanizmlərin funksiyası sosial sistemin müvazinətinin saxlanılmasından ibarətdir. Məsələn, rolların differensiasiyası "sistem problemlərini" mikrosəviyyədə həll etmək səyi kimi başa düşülə bilər. Makrosəviyyədə həmçinin, uyğun funksional differensiasiya da vardır (mədəniyyət, siyasət və iqtisadiyyat altsistemlər olaraq mövcuddur). Beləliklə, cəmiyyət elə altsistemlərə malikdir ki, onlar təbiətə adaptasiya problemlərinin, sosial və normativ inteqrasiya və i.a. problemlərin həllini təmin edirlər. Əgər cəmiyyət müstəsna dərəcədə instrumental məsələlər ətrafında təmərəküzlərsə, onda bundan "ictimai dəyərlər" (value-community) əziyyət çəkir (məlum olur ki, Parsons üçün vacib olan mədəniyyətdir: məktəblər, universitetlər, incəsənət müəssisələri və i.a.).

Daha sonrakı əsərlərində Parsons sosial təkamülünün universal xüsusiyyətləri (təkamül universaliaları) nəzəriyyəsinə bəraət qazandırmışa səy etmişdir. Sosial stratifikasiyanın və müxtəlif differensiasiya formalarının inkişafı, məsələn cəmiyyətin uzunmüddətli adaptasiya qabiliyyətinin artırılması üçün zəruridir. Cəmiyyət həmçinin, bərabərsizliyin müxtəlif formalarının legitimasiyasına qabil olmalıdır. Effektiv idarə etmə bürokratiyanın inkişaf etdirilməsini nəzərdə tutur. Siyasi demokratiya cəmiyyətin həmrəylik qabiliyyəti üçün mühümdür. Parsonsun rasionalizasiyanın Veber nəzəriyyəsinə inkişaf etdirmək səyi bundan ibarətdir.

Parsons sosiologiyası həmçinin, onun "Hobbs paradoksu" adlandırdığına qarşı ciddi cavab kimi nəzərdən keçirilə bilər. Cəmiyyətin Hobbsun təbii vəziyyət nəzəriyyəsinin prinsipləri əsasında yaranması hansı qaydada mümkündür? Mövcud olan resurs defisitini nəzərə alaraq, hamının əleyhinə ümumi mübarizəsindən biz necə yan keçə bilərik? Parsons təsdiq edir ki, yaxşı nizama salınmış cəmiyyət yalnız o zaman reallaşa bilər ki, bu zaman fərdlər arasındakı münasibətləri tənzimləyən normaların institutlaşdırılmış sistemi ("ümumi normaların institusionalizasiyası") mövcuddur. İctimai stabilliyin yaranması üçün çox vacib amil normativ elementdir. Amma biz o faktıdan necə qaça bilərik ki, məsələn faşistsayağı "yeni nizam" kimi belə bir cəmiyyət həddindən artıq "qapalı" olmasın? Burada biz yenidən əməlin birtipli dəyişənlərinə müraciət etməliyik (universalizm - partikulyarizm və i.a.). Lakin Parsons izah etmir ki, universal dəyərləri necə əsaslandırmaq olar. Bu problem Habermas təliminin mərkəzindədir (baxın, fəsil 30).

İYİRMİ SƏKKİZİNCİ FƏSİL

TƏBİƏTŞÜNASLIĞIN YENİ UĞURLARI

Eynşteyn və müasir fizika

Elmi ictimaiyyətdə XX əsr ərzində ciddi dəyişikliklər baş vermişdir. Aktiv tədqiqatçıların sayı əhəmiyyətli dərəcədə artmış və işlənən mövzuların və istiqamətlərin spektri genişlənməmişdir. Bu ekspansiya tədqiqatın bütün sahələrinə, amma xüsusən, müxtəlif təbii elmlərə və onların texniki əlavələrinə aiddir. Sənayenin mülki və hərbi sahələri təbii-elmi tədqiqatların bir çox sferalarının inkişaf etmə səviyyəsindən əhəmiyyətli dərəcədə asılı olmağa başladı.

Biz müasir fizikanın yeni fəlsəfi problemləri doğuran momentlərinə xüsusi diqqət yetirməklə onun inkişafına yalnız qısa xülasə verəcəyik.

Çıxış nöqtəsi olaraq, Qaliley-Nyuton fizikasına müraciət edək: O, dünyanın bütün təbii hadisələrinin ciddi səbəbiyyət əlaqələrinə tabe olduğunu təsdiq edən mexanistik mənzərəsinin əsası oldu. Bundan başqa, dünyanın bu mənzərəsi üçün epistemoloji situasiyanın müəyyən anlamı səciyyəvi idi, yəni belə hesab olunmuşdu ki, subyekt obyektə ona xas olan və birinci adlandırılan xassələrin, yəni ağırlığın, uzunluğun, hündürlüyün və i.a. daşıyıcısı kimi müşahidə edir (ikinci adlandırılan xassələr isə obyektə məxsus deyildir, bu xassələr subyekt hissi təəssüratları qavradığı zaman subyektə yaranır). Belə epistemologiyayı çox vaxt "realizm" adlandırırlar, çünki o, təsdiq edir ki, biz "real olaraq mövcud olanı" müşahidə edirik. O, Berklidən Hyuma kimi empiriklər və həmçinin, Kant tərəfindən tənqid olunmuşdur.

Kobud şəkildə demək olar ki, klassik fizikadan müasir fizikaya keçidlə yanaşı həm də epistemoloji transformasiya baş vermişdir. Ona qədər alimlər əsasən güman edirdilər ki, tədqiqatçı, əvvəla təbii prosesləri onların mövcud olduqları kimi dərk edir. İkincisi, onlar belə hesab edirdilər ki, təbiət cisimlərin müvazinəti, kürələrin düşməsi və i.a. kimi texnika ilə bağlı olan hadisələr aşkar olunan prinsiplərə uyğun olaraq anlaşıla bilər. Müasir fizikanın epistemoloji transformasiyasından sonra təbii hadisələr eksperimentlər və müşahidələr üçün nəzərdə tutulmuş bizim müasir avadanlığın fəaliyyətinin məhsulu kimi qarşıda durdu. Bu məhsul indi istifadə olunan texnikadan və texnoloji məharətin əldə edilmiş səviyyəsindən o dərəcədə asılıdır ki, bu, "realistik" müqəddiməni şübhə altında alır. Alimlər müşahidələri başa düşmək üçün sistematik olaraq, riyazi

modelləri tətbiq etməyə başladılar. Bu halda, fiziklərin bəziləri belə bir hipotezdən imtina etdilər ki, müşahidə olunanlar onların ölçülməsi və müşahidə olunması üçün istifadə olunan anlayışlardan və cihazlardan asılı olmayaraq mövcuddur.

"Subyektiv" amillərin "obyektə" qaçılmaz təsirinin göstərilən momenti bizim anlayışlara tərif vermə üsulumuza da toxunur. Evklidin həndəsəsində iki nöqtə arasında yalnız bir düz xətt vardı. Lakin düz xətt anlayışına operasional qaydada, yəni bizim tərəfimizdən aparılan ölçmələr və onlara işıq şüalarından istifadə etmənin köməyi ilə tərif verildiyi zaman düz xəttin tərifini bizim tərəfimizdən tətbiq olunan operasiyaların məcmusundan asılı olmuş olur. Belə olduğu halda, operasiyaların müxtəlif yığılmasına uyğun olaraq, biz düz xəttin müxtəlif tərəflərinə malik olmuş oluruq. Elə buna görə də, operasional nöqtəyi-nəzərdən, iki nöqtə arasında prinsipcə, bir neçə "düz xətt" çəkmək olar.

Nəzərdən keçirilən epistemoloji transformasiyanın vacib nəticəsi ondadır ki, biz tədqiqatçı olaraq, öz avadanlığımızla və operasional təriflərimizlə bizim tərəfimizdən tədqiq olunan obyektə qurmağa kömək edirik.

Bu planda Kant düzgün idi! Amma epistemoloji transformasiya həmçinin, kantsayağı nöqtəyi-nəzərin əleyhinə də şahadət verir. Axı o, hesab edirdi ki, Evklidin həndəsəsi həqiqidir və obyektlərin qurulma üsulları dəyişməzdir. Lakin müasir fizikada prinsipcə, bir neçə müxtəlif operasional yanaşmalar, yəni obyektlərin qurulmasının müxtəlif operasional üsulları mövcuddur.

Müasir fizikanın təşəkkülü üçün həlledici amil atomun tədqiqi üzrə araşdırmalar oldu. 1911-ci ildə Ernest Rezerford (Ernest Rutherford, 1871-1937) sübut etdi ki, atom nüvədən və onun ətrafında dövr edən elektronlardan ibarətdir. Rezerfordun şagirdlərindən biri Danimarka fiziki Nils Bor (Niels Bohr, 1885-1963) bu modeli inkişaf etdirdi. Atomların Bor modelinə görə, elektronlar müxtəlif orbitlər üzrə fırlanırlar. Onlar nüvədən uzaqda olan orbitdən nüvədən yaxında olan orbitə keçərək enerji şüalandırılır, əks istiqamətdə keçidlər zamanı isə onu udurlar. Bu halda, enerji yalnız diskret porsiyalarla - kvantlarla - şüalana bilər və udula bilər. Sonrakı nəzəri və eksperimental tədqiqatlar o anlama gətirib çıxardı ki, elektronlar eyni zamanda, həm hissəcik, həm də dalğa xassələrinə malikdirlər. Bəzi fiziklər güman edirlər ki, bunun səbəbi ondadır ki, tədqiqatın obyektini bizim anlayışlarımızla və metodlarımızla formalaşdırırıq. Bir eksperimental şərait zamanı elektronlar dalğa kimi, başqa eksperimental şərait zamanı isə hissəcik kimi qarşıda dayanır. Borun sözləri ilə deyilsə, hissəcik olma və dalğa olma xassələri bir-birini

tamamlayır. Bu, o deməkdir ki, nəticələrinin təsvir olunması eksperimentin aparılma şəraitinə iqtibası da zəruri olaraq özünə ehtiva etməlidir.

1920-ci illərdə Borun institutunda çalışan Verner Heyzenberq (Werner Heisenberg, 1901-1976) analoji vacib epistemoloji şəraitə diqqət yetirdi. Müşahidə və ölçmə şəraitinin tədqiq olunan obyektə təsiri mikrosəviyyədə həmişə olur. Bu təsir nəticəsində, biz eyni zamanda, onun impulsunu və məkandakı vəziyyətini (həmçinin də, enerjini və zaman intervalını) eyni dəqiqliklə ölçmək iqtidarında deyilik. O zaman ki, biz hissəciyin dəqiq məkan lokalizasiyanı tapırıq, onda onun impulsunu dəqiq müəyyənləşdirə bilmirik, impulsu dəqiq ölçdüyümüz zaman isə hissəciyin məkan lokalizasiyanı müəyyənləşdirə bilmirik. Qeyri-müəyyənliklərin münasibətləri adlandırılanın məği öz məzmunu etibarı ilə bundan ibarətdir. Bu, diskret kvant sıçrayışları ilə birgə bir sıra alimləri səbəbiyyətə (bəzən indeterminizm adlandırılan) statistik nöqteyi-nəzərə gətirib çıxardı. Bu nöqteyi-nəzərə görə, klassik fizikadan fərqli olaraq, kvant fizikasında səbəb hər bir ayrıca hadisə üçün deyil, onların yalnız statistik olaraq əhəmiyyətə malik olan miqdarı üçün axtarılır.

Klassik fizika yarandığı zaman hərtərəfli fəlsəfi diskussiyaları canlandırdığı kimi (empiriklərdən və rəsionalistlərdən Kanta qədər), müasir fizika da intensiv fəlsəfi mübahisələri doğurmuşdur. Bir çox hallarda, kvant və relyativist fizikanın mənalandırılması söyləri nəticəsində iki dünya müharibələri arasında elmin fəlsəfəsinin aparıcı məktəbi olan məntiqi pozitivizm yarandı. Bundan başqa, bir çox aparıcı təbiətşünaslar yeni fizika ilə bağlı olan fəlsəfi məsələlərlə məşğul olmuşdular. Bu, Heyzenberqə, Bora, Eynşteynə və başqalarına aiddir.

Müasir fizika bir çox ölkələrdən olan tədqiqatçıların böyük dəstəsinin söyləri ilə yaradılmışdır. Əgər onlardan kimisə xüsusi olaraq ayırmaq lazımdırsa, onda bu, hamıdan öncə Eynşteyn olacaqdır.

Həyatı. *Albert Eynşteyn (Albert Einstein, 1879-1955) Almaniya yəhudi ailəsində anadan olmuşdur. İsveçrədə olduqdan sonra o, 1914-cü ildə Berlində kayzer Vilhelm fizika institutunun professoru və rəhbəri oldu və 1932-ci ilə kimi burada işlədi. Nasistlərin hakimiyyətə gəlmələri ilə əlaqədar olaraq, Almaniya dan getdi, ABŞ-da Prinстон universitetində qərarlaşdı. Eynşteyn 1905-ci ildə xüsusi nisbilik nəzəriyyəsini, 1916-cı ildə isə ümumi nisbilik nəzəriyyəsini yaratdı. 1921-ci ildə fizika üzrə Nobel mükafatı aldı (amma nisbilik nəzəriyyəsi üzrə əsərlərinə görə deyil, kvant mexanikası üzrə əsərlərinə görə).*

Eynşteyn pasifist idi və birinci dünya müharibəsi dövrünün Almaniyasına tənqidi münasibət göstərirdi. Fərdi azadlığın və dinc beynəlxalq əməkdaşlığın (Millətlər Liqasının) tərəfdarı idi. Çox tez başa düşmüşdür ki, nasizm bəşəriyyət üçün başlıca təhlükədir və hətta nüvə silahından istifadə etmə yolu ilə olmuş olsa belə dayandırılmalıdır. İkinci dünya müharibəsinin ilk mərhələsində o, belə bir nəticəyə gəlmişdi ki, fizika atom silahı yaratmaq iqtidarındadır və o, ABŞ prezidenti Franklin Ruzveltə (Franklin Delano Roosevelt, 1882-1945) belə bir silahın işlənilməsinə başlaması üçün təklifi ilə müraciət etmişdi. Eynşteynin özü atom bombasının yaradılmasında iştirak etməmişdir. Müharibədən sonra o, nüvə silahının təkmilləşdirilməsi və sınağı əleyhinə çıxış etmişdir və nüvə silahı əleyhinə mübarizədə başqa atomçu fiziklərin birləşdirilməsi üçün səylər göstərmişdir.

Eynşteyn Qüdsdə Yəhudi universitetinin təsis olunmasına yardım göstərmiş, amma ora getməkdən imtina etmişdir, 1952-ci ildə isə İsrailin prezidenti olmaq təklifini rədd etmişdir. Eynşteyn özünün yəhudi tərbiyəsi ilə dini insan idi, amma şəxsləşdirilmiş Tanrıya inanmırdı. Eynşteyn üçün ilahi fizikanın Qanunlarında idi (Spinoza ilə paralel?). Özünün bütün yaradıcı həyatı boyu o, fizikanın fəlsəfi aspektlərinə maraqlı olmuşdur.

Eynşteynin nisbilik nəzəriyyələri məkan və zaman anlayışların yeni şərhini verir.

Xüsusi nisbilik nəzəriyyəsi düzxətli bərabərsürətli hərəkətlə başlayır və izah edir ki, niyə bir-birinə nisbətən düz xətt üzrə bərabər sürətlə hərəkət edən müşahidəçilər fiziki qanunların eyni invariant ifadə formalarına gəlib çıxırlar. Ümumi nisbilik nəzəriyyəsi təcilli hərəkətlə başlayır və cazibəni dördölçülü "məkan-zaman"ın xassəsi kimi təsvir edir.

Bizim ölçülərimizin nəticələri bizim ölçmə qurğularımızdan asılıdır. Belə ki, əgər biz rezin lentin köməyi ilə ölçürüksə, onda nəticə bizim onu nə qədər güclü surətdə dartmağımızdan asılı olacaqdır. Amma hətta dəmir mil belə temperaturun dəyişməsi ilə öz uzunluğunu dəyişəcəkdir.

Eynşteyn "uzunluğun azaldılması" və "zamanın ləngidilməsi" kimi anlayışlarla əməliyyat aparırdı. Belə ki, mil milə nisbətən yerini dəyişən müşahidəçi tərəfindən ölçüldüyü zaman onun ölçülmüş uzunluğu milə nisbətən sükunətdə olan müşahidəçi tərəfindən əldə edilmiş uzunluqla müqayisədə az olacaqdır. İki hadisə arasındakı zaman intervalı bu hadisələrə nisbətən sükunətdə olan müşahidəçi tərəfindən ölçüldüyü zaman bu hadisələrə nisbətən hərəkət edən müşahidəçi tərəfindən ölçüldüyü zamana nisbətən az olacaqdır. Başqa

sözlə, hərəkətdə olan hesablama sistemindən ölçmə zamanı milin uzunluğu qısa olur, hadisələr arasında interval isə sükunətdə olan sistemə nisbətən daha çox olur! Xüsusi nisbilik nəzəriyyəsinin bu nəticələri eksperimental olaraq, belə bir qaydada təsdiq olundu. Aşkar edilmişdir ki, qeyri-stabil elementar hissəciklər hərəkətdə olduqları halda (onun sürəti işıq sürətinə yaxındır) Yerə görə sükunətdə olduqlarına nisbətən parçalanmanın daha çox zamanına malikdirlər. Yavaş sürət zamanı belə bir effekt çox azdır, amma hissəciyin hərəkət sürəti işıq sürətinə yaxınlaşdığı zaman bu, mühüm olur. Bundan da daha çox deyilsə, xüsusi nisbilik nəzəriyyəsinə uyğun olaraq, sürətlərin klassik toplanması qanunu özünü doğrultmur. Əgər insan vəqonda qatarın hərəkəti istiqamətində saatda 10 km sürətlə (v) hərəkət edirsə, qatarın özü isə saatda 90 km sürətlə (u) hərəkət edirsə, onda klassik fizikaya uyğun olaraq, insanın Yerə nisbətən sürəti (10 + 90) km/saat (v + u) olmalıdır. Amma xüsusi nisbilik nəzəriyyəsinə uyğun olaraq, insanın Yerə nisbətən sürəti

b.k.s.687

$$v+u/ 1+v+u/c2 \text{ və ya } 10+90/ 1+ 10+90/c2$$

olacaqdır. Burada c - işığın sürətidir (= 300 000 km/saat). Bu nəticə isə klassik fizikaya ziddir.

Hətta cismə tətbiq olunan qüvvənin sonsuz artırılması onu işıq sürətini ötüb keçməyə məcbur edə bilməz, bu, təbiətdə mümkün olanın maksimumudur, yəni fiziki konstantdır. Lakin cismin kütləsi daimi deyildir, o, cismin sürətindən asılı olaraq, aşağıdakı düstura uyğun olaraq dəyişir:

$$m = m_0 \gamma.$$

Burada m_0 – sükunət kütləsidir və γ (qamma) isə aşağıdakı düsturla müəyyənləşir:

$$\gamma = 1 / (1 - v^2/c^2) \text{ kvadrat kökdə}$$

Cismin sürətinin işıq sürətinə yaxınlaşması zamanı kütlənin miqdarı sonsuzluğa doğru artır. Fiziki olaraq, bu, o deməkdir ki, heç bir cisim işıq sürətindən daha artıq bir sürətlə hərəkət edə bilməz. (Cismin sürəti işıq sürətinə yaxınlaşdığı zaman $(1 - v^2/c^2)$ sifra yaxınlaşır. Qamma (γ) elə bir kəsrdir ki, onun sürəti 1-ə bərabərdir, məxrəci isə sifra yaxınlaşan ədədin köküdür. Elə buna görə də, v c-yə yaxınlaşdığı zaman qamma (γ) və beləliklə, həm də kütlə sonsuzluğa yaxınlaşır).

Bu, bir daha ondan xəbər verir ki, işıq sürətindən daha yüksək sürət ola bilməz. Bəzi filosoflar (Hans Blumenberg) bu faktda insani idrakin fundamental məhdudiyyətini görürdülər. Biz heç bir zaman bizim kainatla bağlı hipotezlərimizi yoxlamaq qabiliyyətində deyilik, belə ki, onun məkan parametrləri o qədər nəhəngdir ki, "biz" cavab alana kimi milyardlarla işıq ili keçəcəkdir. Amma bu zamana qədər biz artıq çoxdan olmayacağıq və alınan cavab "bizim" üçün hər hansı bir əhəmiyyətini itirəcəkdir! Biz deməli ki, həmişə kainatın irimiqyaslı strukturu barədə məsələləri bilməməkdə davam edəcəyik.

Eynşteyn həmçinin, müəyyənləşdirmişdir ki, kütlə enerji ilə aşağıdakı düsturla bağlıdır:

$$E = mc^2$$

İşıq dalğaları enerjiyə və bu düsturdan gördüyü kimi hərəkət kütləsinə malikdirlər. Bu kütlənin sayəsində onlar başqa kütlə mərkəzlərinə doğru cəzb olunurlar və onların hərəkət trayektoriyası əyilir. Əgər düz xəttə işıq şüasının hərəkətinin trayektoriyası kimi tərif versək, onda kütlə mərkəzlərinin olduqları məkanda iki istənilən nöqtə arasında sayı birdən daha çox olan düz xətt çəkmək olar. Bu "əyilmiş" məkan qeyri-evklid həndəsəsinin köməyi ilə təsvir olunur.

Ümumi nisbilik nəzəriyyəsi təsdiq edir ki, qravitasiyon qüvvələrin təsir göstərdikləri kütləli cismin sürəti məkan-zaman kontinuumunun həndəsi xassəsi kimi anlaşıla bilər. Bu halda, cismin bərabərtəcili hərəkət situasinyaını onun qravitasiya sahəsində hərəkət situasinyaından fərqləndirmək üsulu mövcud deyildir. Ümumi nisbilik nəzəriyyəsi müşahidə olunan bir sıra effektləri və onların kəmiyyətini qabaqcadan söyləyir. Onlardan ən məşhuru 1919-cu ildə Günəş tutulması zamanı ulduzdan çıxan işıq şüasının Günəşin səthi yanından keçdiyi zaman onun kənara saçmasının ölçülməsi ilə bağlıdır. Ümumi nisbilik nəzəriyyəsinin bir sıra başqa uğurlu sübutları (təsdiqləri) XX yüzilliyin 60-cı illərində alınmışdır.

Müasir fizika nəzəri və eksperimental tədqiqatların inteqrasiyasını tələb edir. Bu gün eksperimentlərin aparılması üçün Avropa nüvə tədqiqatları mərkəzində (CERN) tikilən elementar hissəciklərin sürətləndiricisinə oxşar nəhəng qurğuların tikilməsi zəruridir. Burada alimlərin, mühəndislərin, texniklərin və fəhlələrin çoxminli kollektivləri çalışır. Onların tikilməsi və saxlanılması çoxmilyonlu xərcləri tələb edir. Bununla da, texnologiya, iqtisadiyyat və idarə etmə elmi tədqiqatın inteqrasiyaedici amillərinə çevrilir. Fənnlərarası əməkdaşlıq və tədqiqatları idarəetmə siyasəti (research-political management) zəruriləşir və bir çox əlavə problemləri törədir.

Bu gün fizika cəmiyyətin mühüm hissəsidir. Müasir cəmiyyət getdikcə daha çox dərəcədə elmi konsepsiyalarla, elmtutumlu məlumatlarla və qərarlarla qurulur. Bəşəriyyət öncə heç bir zaman bizim günlərdə olduğu kimi çox şeyi bilməmiş və bacarmamışdır. Eyni zamanda, biz müharibə fəlakətlərindən, ekoloji böhranlardan, maddi ədalətsizlikdən, ictimai institutların tənəzzül imkanlarından doğulan saya-hesaba gəlməyən təhlükələrin qorxusu altında yaşayırıq. Biz bu situasiyanın bizim tərəfimizdən anlamının yaxşılaşdırılması üçün nəzəri olaraq və praktik olaraq nə edə bilərik?

Elmlərin müxtəlifliyi və texnoloji tərəqqi. Sientifikasiyanın fənlərarası və praktik problemləri

Yeni dövrdə insanın təbiətə münasibəti onun elmi və texnoloji üstünlüyünün artımı ilə səciyyələndirilirdi. Bu prosesdə təbiət insani məqsədlərin həyata keçməsi üçün resursların tükənməz mənbəyi kimi dərk olunurdu. Praktik olaraq, heç kəs təbiətə münasibətdə öz əməllərinə görə cavab verməmişdir. Hər bir kəsin öz məxsusi maraqlarının reallaşması üçün təbiətdən ən azı o dərəcədə istifadə etmək ixtiyarı vardı ki, bu, başqa adamların mülkiyyət hüququnu və ya ümumiyyətlə, hüquqları pozmur (məsələn torpağın və ya havanın özləərə məxsus olan sahələrinin çirklənməsinə gətirmirdi).

Bu münasibətin əsasında belə bir güman yatır ki, təbiət özü öz barəsində qayğılanacaqdır. Amma tədricən onun bu qabiliyyətə malik olmaması üzə çıxdı və bizim günlərdə insanın təbiət üzərində texnoloji hökmranlığı daimi olaraq, mürəkkəb böhranlarla səciyyələnən situasiyanı doğurdu. Onlar xüsusən, insanın nəticələri qabaqcadan görünməyən və çox vaxt həm təbiət üçün, həm də cəmiyyət üçün neqativ olan əməllərinin nəticəsində meydana çıxır. Burada açar sözləri enerji böhranı və ətraf mühitin çirklənməsi, şəhərlərin nəzarətsiz inkişafı, heyvan və bitki növlərin məhv olma təhlükəsidir. Bütün bunlar özləşmə və fəvqəlistəhlak, siyasi-iqtisadi sistemlərin həddindən artıq yüklənməsi və kütləvi qırqın vasitələrinin sivilizasiya tərəfindən toplanmış potensialı ilə birləşir. Həyatın ekoloji şərtlərinin kövrək və yaralı olduğu getdikcə daha çox aydın olur. Nəticədə, biz o anlama gəlib çıxırıq ki, təbiətlə daha ehtiyatlı və daha qayğıkeş qarşılıqlı münasibət Yer üzərində həyatın saxlanılmasının zəruri şərtidir.

Qərarlaşan və dərinləşməkdə olan böhran situasiyası yalnız təbiətdə həddlərin olduğunu göstərmir. Həmçinin, belə bir anlam da artmaqdadır ki, xalis instrumental rasionallığa və praktikaya yönəli olan daxili məhdudiyətlər də mövcuddur.

Aşağıda biz belə bir instrumental sientizasiyadan doğulan bəzi fənnlərarası və praktik problemləri nəzərdən keçirək: Öncə müasir texnologiyada xərclərin və gəlirin münasibətlərlərinin və ya başqa cür desək, desizionist-nəzəri rasionallıq adlandırılanla və etik mülahizələr arasında əlaqələrin hesablanmasına əsaslanmış analizindən (cost-benefit analysis) istifadə etmənin məhdudluğu üzərində dayanaq. Bundan sonra biz göstərilən məhdudiyətlərin sərhədləri xaricinə çıxan fənnlərarası və refleksiv rasionallıq haqqında danışacağıq. Sonda, biz qısaca olaraq onu təsvir edəcəyik ki, o, təbiətə daha pozitiv münasibətin əsası ola bilər.

Biz nəzərdən keçirilən problemlərin empirik (sosioloji) aspektləri üzərində deyil, fəlsəfi aspektləri üzərində dayanaq, yəni biz onları rasionallıq (və etik) ola bilən nöqtəyi-nəzərdən müzakirə edəcəyik və onlarla bağlı olan siyasi və iqtisadi konfliktlərə, mənafelərin toqquşmasına və həmçinin, başqa faktiki şərtlərə toxunmayacağıq.

Qərarların qəbul edilməsinin normativ nəzəriyyəsi qərarların qəbul olunmasının o situasiyalarını təsvir edir ki, burada biz müxtəlif, bu və ya digər dərəcədə ehtimallı olan nəticələrə malik olan alternativlər (variantlar) arasında seçim edə bilərik. Bu nəzəriyyəyə görə, seçim edən subyekt rasionaldır, əgər o, alternativlərdən onun seçiminin nəticələrinin ehtimalını və dəyərini səciyyələnen qiymətlərin hesabı hasilinin ən böyük cəminə malik olanını seçir. Aşağıda biz deyilənləri konkret nümunədə illüstrasiya edək:

Standart halda, məqsəd verilən olaraq qəbul olunur, lakin o mənada yox ki, o, dəyişdirilə bilməz, o mənada ki, qərarlar nəzəriyyəsinə vacibdir.

Belə bir problem nümunə ola bilər: "Yaxın beş il ərzində kifayət qədər baha olmayan enerjini biz necə əldə edə bilərik?". Burada "biz" spesifik situasiyanı (bizim məxsus olduğumuz qrupu, bizim sərəncamımızda olan resursları və i.a.) göstərir.

Bu problemin mühüm hallarını sxematik olaraq biz aşağıdakı qaydada işarə edə bilərik:

1. *Məqsədin ifadə olunması*
2. *Alternativlərin qiymətləndirilməsi*
3. *Onların nəticələrinin analizi*
4. *Qiymət*
5. *Seçim*

1. Məqsədin ifadə olunması normativ vəzifədir. Məqsədin vacibliyinin qiymətləndirilməsi elmi sahədən kənada qalır. Amma elmi tədqiqat üçün açıq olan bir çox faktiki problem məqsədlə bağlıdır.

Məqsədin ifadə olunması çox vaxt qərar qəbul edən şəxsin (QQŞ) situasiyanı təsvir etmə üsulunun bir hissəsi kimi başa düşülür. Standart halda biz qəbul edirik ki, situasiya və məqsəd QQŞ və onu təsvir edən tərəfindən aydın və düzgün bir tərzdə başa düşülür. (Əlbəttə ki, real həyatda bu, heç də həmişə belə olmur).

2. Bir neçə alternativ mövcuddur ki, onlardan seçim etmək olar. Agent rolunun bir hissəsi onların dərk olunmasının zəruriliyidir. Lakin biliyin sonrakı dərinləşməsi prinsipinə, elmin dəstəyini tələb edir. Məhz elm agentlər olaraq, bizim hansı alternativlərə sahib olduğumuzu və hansı vasitələrin (texnologiyanın) mümkün olduğunu daha aydın bir şəkildə görməyə bizə kömək edir, yeni instrumental yanaşmaların yaradılmasına kömək edir.

3. Elə bu qaydada elmin köməyi ilə hər bir alternativin müxtəlif nəticələri haqqında bilik dərinləşdirilə bilər. Elmi tədqiqatların müxtəlif növlərinin gedişində mövcud alternativlərin mümkün nəticələri barədə və bu nəticələrin ehtimalı barədə suala kifayət qədər yaxşı cavablar ala bilərik.

4. Qərarlar nəzəriyyəsində müxtəlif nəticələr üçün ehtimal ölçüsü özünün kəmiyyət-ədəd ifadəsini alır. Buna uyğun olaraq, situasiyaya cəlb olunmuş tərəflər üçün nəticələrin malik olduqları miqdar müsbət və mənfi ədədlərlə ifadə olunur. (16 və 17-ci fəsillərdə utilitarist hedonist hesablaşma nəzərdən keçirilmişdir).

5. Biz müxtəlif alternativləri uyğun nəticələr üzrə müqayisə edərək, müəyyən nəticəyə nə qədər çox sambal veririksə, biz ona daha böyük müsbət və ya mənfi kəmiyyət aid etmiş oluruq. Eyni zamanda, biz daha çox ehtimallı nəticələrə daha az ehtimallı nəticələrlə müqayisədə daha çox sambal veririk. Bir nəticəyə münasibətdə bu iki şəraitin nəzərə alınması üçün qərarların normativ nəzəriyyəsi bu nəticənin ehtimalını ifadə edən ədəd miqdarını onun dəyərini ifadə edən ədəd miqdarına vurma hasilindən istifadə edir. Sonra hər bir alternativ onun bütün nəticələri üçün belə hasilərin cəmi ilə qiymətləndirilir. Qərarların normativ nəzəriyyəsinə görə, ən böyük (və ya ən kiçik, əgər cəm mənfidirsə) cəmə malik olan alternativin seçimi daha rasionaldır.

Deyilənlərin illüstrasiyası üçün aşağıdakı sxematik nümunədən istifadə edirik.

b.k.s.692 sxem

Burada aşağıdakı işarələrdən istifadə olunur:

Ehtimalın (S) ədədli xarakteristikası üçün şkaladan istifadə olunur (0, 1). Biz həmçinin, ədəd miqdarını yuvarlaqlaşdırırıq. Məsələn, $0,7 \pm 0,02$ əvəzinə 0,7 götürülür. Belə bir yaxınlaşmadan istifadə edərək, onun yuxarı və aşağı həddlərini (məsələn, 0, 72 və 0, 68) götürməklə, hesabatı seçilmiş miqdarla həyata keçirmək olar.

Əgər "riskdən yan keçməyə" çalışsaq, onda arzu olunmayan nəticələrə daha böyük, arzu olunanlara isə daha kiçik ehtimal aid etmək lazımdır (pessimistik olaraq).

Dəyərin (V) ədədli xarakteristikası üçün həqiqi ədədlərin çoxluğundan, yəni sıfırı və bütün mənfi və müsbət həqiqi ədədləri özünə ehtiva edən çoxluqdan istifadə olunur.

b.k.s. 693 düstur

Qərarların normativ nəzəriyyəsinin belə bir tətbiqi adətən faktiki olaraq bizim etdiyimizdən kifayət qədər uzaq görünə bilər. Həmçinin, müxtəlif dəyər növlərinə ədədi mənalardan şamil edilmə səyləri əleyhinə də etiraz etmək olar. Bu etirazları ciddi olaraq nəzərdən keçirmək lazımdır. Amma eyni zamanda, onu da görmək vacibdir ki, qərarların normativ nəzəriyyəsi adlandırılan insanların faktiki davranışını izah etməyə qabil hesab edilmir, amma o, zəkavi seçimin hansı olmasını aydınlaşdırmaqda kömək edir. Ehtimal ki, bu sxem müalicə metodunun seçimindən başlayaraq, energetik və müdafiə siyasətinə kimi müasir texnoloji layihələrin reallaşmasına xas olan rasionallığın məğzini kifayət qədər yaxından əks etdirir.

Bu yanaşmaya xas olan məhdudiyətlər üzərində dayanmazdan öncə biz onun müsbət tərəflərini qısaca olaraq təsvir edək:

A) Tədqiqatın və müxtəlif alternativlərin işlənilməsi hazırlanmasının bu üsulu bizim reallıq hissimizi əhəmiyyətli dərəcədə

gücləndirə bilər. Bu mənada, o, yaxşıdır, ona görə ki, bizi müxtəlif alternativləri və onlardan çıxan nəticələri sisteməlik və elmi olaraq nəzərdən keçirməyə məcbur edir. Eyni zamanda, o, bizə təxəyyülümüzü inkişaf etdirməkdə kömək edir, belə ki, alternativ qərarların axtarışı üzrə şey göstərilməsini tələb edir.

B) Bu yanaşmadan alınır ki, bizə öz tədqiqatımızı o nəticələrdə cəmləşdirmək lazımdır ki, onlar ən böyük müsbət və ya mənfi dəyərə malikdirlər, və uyğun olaraq, az əhəmiyyətli nəticələrə daha az diqqət yetirilməlidir. Bu, bizim işin və qüvvələrin qənaətli istifadəsinin müəyyən oriyentasiyasına gətirib çıxarır.

c) Bu yanaşma ilə bağlı olaraq, məsələlərin müxtəlif növlərinin bir-birindən ayrılması onların epistemoloji statusunu dərk etməkdə bizə kömək edə bilər. Məsələ normativdirmi, yoxsa o, hansısa elmi fənnə aiddir və əgər aiddirsə, onda hansına? Bu, bizə daha yaxşı anlamağa kömək edir ki, biz nəyi bilirik və nəyi bilmirik və həmçinin də, biz nəyi elmi nöqtəyi-nəzərdən aydınlaşdırma bilirik və nə etik nöqtəyi-nəzəri tələb edir.

Sonuncu müddəanın şərhə ehtiyacı var. Məsələ ondadır ki, desizionist nəzəri sxem bir çox hallarda fənnlərarası yanaşmanı "tələb edir". Bu qeydi aşağıdakı sadə nümunə aydınlaşdırma bilər: Atom elektrostansiyasının layihələndirilməsi zamanı mümkün alternativlər və onlardan çıxan nəticələr barədə məsələlər əlbəttə ki, o məsələlər deyildir ki, onlar yalnız fiziki-texniki ekspertizaların müxtəlif növlərinin köməyi ilə həll oluna bilər. Burada biz həmçinin, iqtisadi, ekoloji və sosial ekspertizaya ehtiyac duyuruq. Xərclər və risk analizin bütün bu səviyyələrində qəbul olunan həllərə xasdır. Əgər biz sadəcə olaraq, qaranlıqda dolaşmağa deyil, rəşional qərarı seçməyə çalışırıqsa, bizə bu layihənin bütün mümkün aspektləri barədə ən rəşalistik təsəvvürü əldə etmək lazımdır. Amma belə bir vəzifə işə aid olan bütün elmi fənnlərin cəlb edilməsini tələb edir.

Bir çox layihələr layiq olduqlarına nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə daha pis tale ilə qarşılaşdılar, o səbəbdən ki, həddindən artıq dar ekspert qruplarının təsiri altında bəzi aspektlər qarşısında kor oldular. Buna nümunələrdən biri taxıl istehsalında yaşıl inqilab adlandırılan, başqası isə afrikən ölkələrdə işlənilib hazırlanmış qərb üslubunda quyu tikintisi layihələridir⁴³⁶.

⁴³⁶ Əməkdaşlığın inkişafı üzrə Norveç agentliyinin sessiyasında (ot 15. 12. 1982) Mette Jorstadın "Mərkəzi və şərq Afrikənın rayonlarının su təchizatı strategiyasına və onun aşkar və qeyri-aşkar məqsədlərin dərk olunmasına ictimaiyyətcı alimin nöqtəyi-nəzəri" adlı məruzəsinə nəzər salın: Məruzədə vurğulanır ki, proqramı işləyib hazırlayanlar öz diqqətlərini birtərəfli

Bütün bu hallarda fənnlərarası yanaşma zəruridir. Alternativlərin və onların mümkün nəticələrinin elmi işlənilməsi yalnız texniki ekspertizanı tələb etmir. Məsələn, quyuların tikinti layihəsi iqtisadi, səhiyyə, təhsil, sosial və mədəni amillərin və şəraitin başa düşülməsini tələb edir. Layihənin nəticələri nə qədər çoxtərəflidirsə, bir o qədər də mümkün olduqca yaxşı fənnlərarası yanaşmanın işlənilib hazırlanması vacibdir.

Bu nümunələrdən çıxarıla bilən dərs ondadır ki, layihənin işlənilib hazırlanmasına cəlb olunan ekspert qrupu həddindən artıq birtərəfli ola bilər. Belə hallarda nümayəndələri layihə üzərində işə cəlb olunan fənnlərin sayını genişləndirmək zəkavidir. Biz bunu etməliyik, çünki bu olmadan biz layihə barədə malik ola biləcəyimiz anlama nisbətən əhəmiyyətli dərəcədə daha pis anlama malik olacağıq.

İdealda biz layihəyə aid olan bütün fənnləri daxil etməliyik və onun bütün aspektlərinin tam miqyaslı tədqiqatlarını həyata keçirməliyik. Amma praktikada bu tələb zamanın və pulun çatışmaması ucbatından zəifləyir. Tədqiqat sonsuzluğa qədər davam etdirilə bilər, praktik vəzifələr isə müəyyən məhdud zaman intervalında həll olmalıdırlar.

Quyularla bağlı nümunədə ilkin texniki ekspertizanın səhiyyə, təhsil və sosial şərait sahələrində ekspertizalarla tamamlanmasına yönələn tələbat kifayət qədər özlüyündə aydın olan kimi görünə bilər. Amma başqa hallarda dəqiq demək çətindir ki, dəyişən amillər haqqında geniş biliyə olan verilmiş obyektiv tələbat və onun əldə olunmasına yönələn xərclərin dəyərinə münasibətdə "kifayət qədər" optimaldır mı?

Layihənin işlənilib hazırlanmasının bu və ya digər mərhələsində müxtəlif ekspert qrupları öz aralarında əməkdaşlıq etməlidirlər, ən azı müxtəlif fənnlərin "sifarişçi" üçün anlaşılıqlı olan birgə nöqtəy-nəzərini təqdim etməkdən ötrü.

Bu mənada müxtəlif fənnlərin nümayəndələri (məsələn, iqtisadçılar və ekoloqlar) akademik səviyyədə əməkdaşlıq etmək iqtidarında olmalıdırlar. Bu, onu nəzərdə tutur ki, onlar özlərinin metodoloji və konseptual hipotezləri və həmçinin, onların başqa fənnlərdən olan həmkarlarının uyğun müqəddəm şərtlərini müzakirə etmək imkanını verən müəyyən refleksiv kompetensiyaya malikdirlər. Bunun çox vaxt hallarda necə mürəkkəb olmasına əmin olmaq bir o qədər də çətin deyildir (Fənnlərarası qarşılıqlı anlaşmanın xalis nəzəri

texnoloji ekspertizaya yönəlməmiş və nəticədə layihənin öz funksiyasını yerinə yetirməsi üçün zəruri sosial şərtləri diqqət mərkəzindən kənar saxlamışlar.

çətinliklərinə əlavə olaraq, ixtisasdaxili konfliktlərin müxtəlif növlərindən doğulan problemlər də yaranır. Çox vaxt müzakirəyə iqtisadi mənafeələr də qoşulur, məsələn, bu, tibbi tədqiqatların siqaret çəkmənin təhlükəli olduğunu göstərdiyi zaman və ya ekoloji monitorinqin sənaye müəssisələrinin tullantılarında zərərli cirkülendiricinin mövcudluğunu aşkar etdiyi zaman baş verir).

Beləliklə, çox vaxt elmi ekspertizanın diapazonunun genişləndirilməsinə obyektiv tələbat yaranır, məsələn, elmlərin bir və ya bir neçə qrupunun, o cümlədən, təbii-elmi və sosial fənnlərin qoşulması yolu ilə. Lakin insani amilin daxil olduğu zaman biz sosial elmlər tərəfindən ekspertizaya ehtiyac duyuruq, mümkün nəticələrin qabaqcadan söylənilməsi spesifik problemi yaranır. Qabaqcadan söylənilmə bir çox təbii elmlərdə də kifayət qədər çətinlikdir, məsələn meteorologiyada və ya somatik təbabətdə. Amma sosial və psixoloji kontekstlərin əksəriyyətində onlar son dərəcə problematik görünür.

Sosial sahədə qabaqcadan söyləmənin çətinliyi bir qədər məntiqi xarakter daşıyır. Axı bizim etdiyimiz müəyyən dərəcədə bizim bildiyimizdən asılıdır. Yeni tədqiqatlar bizə yeni biliklər verir. Beləliklə, gələcəkdə elə bir anlam meydana çıxacaqdır ki, o, bu gün yoxdur və bizim o zaman etdiyimizə təsir göstərəcəkdir. Biz gələcək əməllərimizin belə aspektlərini qabaqcadan söyləyə bilmərik.

Bu, o deməkdir ki, insani amilə toxunulduğu zaman ehtimal üçün ədəd miqdarları ilə əməliyyat aparmaq prinsipə, problematik olur. Əgər "xətasız oynamaq" qərarına gəlinə, onda hətta riskli qərarların qəbul olunması zamanında olduğundan daha ehtiyatlı olmaq lazımdır. Qeyd etməyə dəyər ki, bu strategiya "azart oyunlarda" olduğundan daha az rəasional deyildir. Biz hətta təsdiq edə bilərik ki, ehtiyatlı olmaq cəsarətli olmağa nisbətən daha rəasionaldır, xüsusən də, əgər başqalarının rifah halı təhlükə altında qalırsa.

Bundan başqa, aydındır ki, qərarların müzakirə olunması və qəbul edilməsi proseslərində təbii-elmi biliyin yalnız kiçik hissəsindən istifadə etməyi arzu edənlər bir o qədər də rəasional və obyektiv deyildir. Əksinə, əksər layihələrin nəzərdən keçirilməsi zamanı məsələn, ekoloji və sosioloji biliklər məhz rəasionallıq tələbləri sayəsində hesaba alınmalıdırlar. Həm qəsdən edilmiş aksiyalar (məsələn, terrorizm), həm də qəsdən edilməmiş əməllər (məsələn, vəzifə öhtəliklərinin lazımi dərəcədə yerinə yetirilməməsi) səviyyəsində insani amilin nəzərə alınmasının zəruri olduğu atom elektrostansiyaları ilə bağlı olan risk dərəcəsinin hesablanması zamanı belə hərəkət etmək lazımdır.

Müxtəlif alternativlərin və onların bu və ya digər dərəcədə ehtimalı nəticələrinin tədqiqinin sonucu o ola bilər ki, seçim

situasiyasında olan insan və ya institut onu tamamilə başqa cür qiymətləndirsin. Məsələn, ilkin məqsəd onun öncə məlum olmayan və ya kifayət qədər aydın başa düşülməyən mümkün mənfəət nəticələri ucubətindən yeni bir tərzdə qarşıda dayana bilər. Layihəni yeni anlam işığında yenidənmi nəzərdən keçirmək zəruridir və ya hətta ondan bütövlükdə imtina etmək və ya onu daha yüksək məqsədlərə aid etməmi gərəkdir? İstənilən halda bizim situasiyanı ilkin anlamımız dəyişilir. Afrikada quyularla bağlı nümunədə əlavə sosial ekspertiza müəyyənləşdirildi ki, problem yalnız quyularların tikintisinin texniki təminatından ibarət deyildir, bu, həm də onları qoruyub saxlaya bilən ictimai strukturların yoxluğundadır. Situasiya bizim onun haqqında öncə düşündüyümüzə nisbətən başqa cür oldu və bu, layihənin tam şəkildə yenidən nəzərdən keçirilməsini tələb etdi.

Bu, çox vacib haldır. Ekspertiza spektrinin genişləndirilməsinə yönələn rəşional tələbin özünün yenidən nəzərdən keçirilməyə və son nəticədə bütün layihənin dəyişilməsinə gətirilə bilməsi faktı göstərir ki, biz qərarların ciddi nəzəriyyəsinin müqəddimələri xaricinə çıxırıq. Biz necə deyərək, qərarlar nəzəriyyəni özünü tənqidi və reflektiv müzakirə ilə əvəz edirik. Bu, o demək deyildir ki, qərarlar nəzəriyyəsinə əsaslanmış rəşionallıq tipi kənarlaşdırılır. Amma o, daha geniş, "azad bir şəkildə arqumentasiya aparan" rəşionallıq kontekstinə yerləşdirilir, burada biz digərləri ilə bir icmada müxtəlif perspektivləri birləşdirməyə və nəzərdən keçirilən layihəni onun başqa məqsədlərə və dəyərlərə münasibətdə qiymətləndirməyə səy edirik.

Daha mürəkkəb industrial və hərbi layihələrdə mümkün mənfəət nəticələri çox vaxt dərin köklənmiş, qlobal və uzunmüddətli xarakterə malikdir. Belə layihələrin nəticələrinin adətən işgüzar hesabatlarda nəzərə alınan fəaliyyət müddəti siyasi xadimlərin seçildiyi zaman intervalını üstləyirlər. Bir çox hallarda, (radioaktiv çirklənməyə oxşar) mənfəət nəticələri gələcək nəsillərin tələbinə toxunur. Və çox vaxt bir çox nəticələri bizim dövlət sərhədlərimizin həddləri xaricinə çıxır (məsələn, ətraf mühitin çirklənməsi). Fənnlərarası ekspertiza nöqtəyi-nəzəridən, oxşar hallara, prinsipcə, istənilən mövqelərin və bütün maraqlı tərəflərin nümayəndələrinin iştirak edə biləcəyi açıq və azad ictimai debatlarla obyektiv tələbat mövcuddur. İdealda fənnlərarası işəntilər arasında alternativlər və onların nəticələri ilə bağlı olaraq, həm də layihənin bütövlükdə tənqidi müzakirəsi üçün fasiləsiz və intensiv fikir mübadiləsi zəruridir. Bütün bunlar onun potensial dəyişiklikləri və kənarlaşdırmaları üçün imkanlar açır.

Biz hələ ki, xalis normativ məsələlərə toxunmamışıq, nə layihənin məqsədi ilə əlaqədar olaraq, nə də onun müxtəlif

nəticələrinin vacib olması ilə əlaqədar olaraq. Onların qısa analizini verək:

Hər şeydən öncə, qeyd etmək lazımdır ki, bütövlükdə layihə üzərində tənqidi düşüncələr özünəməxsus təlim prosesi ola bilər, burada biz anlayışlarımızı və üstünlük verdiklərimizi eyni zamanda yoxlayırıq və yenidən nəzərdən keçiririk.

Biz həmçinin, vurğulamalıyıq ki, yalnız empirik məsələlər deyil, həm də müxtəlif fənnlərdə bizim tərəfimizdən istifadə olunan anlayışların nə dərəcədə adekvat olması barədə məsələlər müzakirə olunur. Belə ki, normativ məsələlər həmişə hansısa konseptual sxemin daxilində formalaşır, konseptual "anlamı" yaxşılaşdırmaq səyi normativ diskussiyalar üçün həmişə vacib olur. Bu məqamın şərhə ehtiyacı var.

Demək olar ki, "faktların" və "dəyərlərin" beləcə kəskin bir şəkildə qarşı-qarşıya qoyulması uğursuzdur, belə ki, anlayışlar həm faktlar barədə məsələlərdə, həm də dəyərlər (və ya normalar) barədə məsələlərdə həlledici (konstitutiv) rol oynayır. Təsadüfi deyildir ki, normativ debatlar çox vaxt onun müzakirəsinə çevrilir ki, indi faktiki olaraq, işlər necədir və onlar ən yaxşı bir qaydada necə təsvir oluna və izah oluna bilər.

Nümunə olaraq, yetmişinci illərin belə bir diskussiyasını götürmək olar ki, rekombinant DNK üzrə tədqiqatlar tənzimlənməli və ya hətta dayandırılmalıdır⁴³⁷. Öz xarakterinə görə normativ olan bu diskussiyalar yalnız dəyərlər və normalar ətrafında getmirdi. Heç bir kəs mümkün mənfi nəticənin arzu olunmaması barədə şübhəyə malik deyildir, belə bir nəticə pis halda öncə məlum olmayan orqanizmlərin yayılması ucubətindən bəşəriyyətin məhvinə gətirib çıxara bilərdi. Müzakirənin mərkəzində belə bir nəzəri məsələ dururdu ki, biz o zaman belə təhlükələr barədə faktiki olaraq nə bilirdik. Müzakirənin normativ aspekti əhəmiyyətli dərəcədə tənzimləmə və azadlıq, xüsusən də, elmi tədqiqatın azadlığı arasında konfliktə və bizim öz üzərimizə götürə biləcəyimiz riskin nə dərəcədə böyük olması barədə məsələyə gəlib çıxdı. Bu halda mümkün mənfi nəticənin arzu olunmazlığı barədə məsələ müzakirə olunmurdu. Hər bir kəs cavabı özlüyündə aydın kimi hesab edirdi.

Başqa hallarda debatlar daha aşkar normativ xarakter kəsb edə bilər. Məsələn, iştirakçılardan biri qərarlar nəzəriyyəsiindən qan damarlarının ayağa transplantasiyası cərrahi metodların müzakirəsi zamanı istifadə edə bilər. O, belə bir nəticəyə gələ bilər ki, A metodu

⁴³⁷ *DNK rekombinasiyası ilə əlaqədar debatlar barədə, bax: məsələn, Limits of Scientific Inquiry. Ed. by G. Holton and R. Morison. - N. Y. 1978.*

B metoduna nisbətən daha yaxşı nəticələrə aparıb çıxarır, amma A metodu daha bahalıdır. Müxtəlif transplantasiya metodlarının istifadəsi zamanı xəstə üçün iqtisadi xərcləri və proqnozlara münasibətdə uğurlu nəticəni necə müqayisə etmək olar? Bu situasiyada normativ məsələlər müzakirənin lap başlanğıcında yaranır⁴³⁸.

Biz hansı normaların və dəyərlərin ümumi əhəmiyyətə malik olmasının intersubektiv həllinin mümkünlüyü barədə məsələni burada nəzərdən keçirməyəcəyik (Baxın, fəsil 29,30). Yalnız bir neçə qeydlə kifayətlənək:

A) Bir çox normativ diskussiyalar hansısa institusional çərçivələr (institutional framework) daxilində yaranır. Bu çərçivələr ya oyunda və ya hüquqi münasibətlərdə olduğu kimi formal xarakterli, ya da müxtəlif ənənələrdə və mədəniyyətlərdə olduğu kimi qeyri-formal xarakterli ola bilər. Belə hallarda normativ müzakirə faktiki situasiyanı konstataasiya edən bu və ya digər dərəcədə qeyri-aşkar anlayışlara və qaydalara müraciət etmənin köməyi ilə rasionallıqda keçə bilər. ("Futbol" adlandırılan "təsisatda", aydındır ki, qapıçı qapını oraya düşə bilən topdan qorunmalıdır. Uyğun norma futbol oyununun bir hissəsidir).

B) Amma belə institusional çərçivələr də həmçinin, normativ debatların obyektivi ola bilər. (Nə üçün biz futbol oynamalıyıq? Bu suala cavabı bu oyunun çərçivələri daxilində axtarmaq lazım deyildir). Amma hətta belə hallarda bir çoxları təsdiq edirlər ki, burada da rasionallıq qərara gəlmək mümkündür (Habermasa nəzər salın, fəsil 30). İdeya ondadır ki, bütün maraqlı tərəflərin səlahiyyətli, azad və müstəqil diskussiyası razılışmaya aparıb çıxara bilər və əgər bu, belədirsə, onda bu razılışma demək olar, bizim ümumi əhəmiyyətə malik olan normativ cavab adlandırdığımızın altında başa düşdüyümüz olacaqdır. Belə bir razılışma səhvsiz cavab deyildir, amma bu, biz fəsilin ala biləcəyi cavablardan ən yaxşısıdır. Normaların ümumi əhəmiyyətə malik ola biləcəyi barədə suala cavab verərkən mötədil rasionallığın tərəfdarları belə deyirlər: bu cavab şərtidir, belə ki, o, bütün zamanlar üçün doğru olan "qəti cavab" deyildir. Son əsas olaraq, burada kəsilməyən arqumentasiya prosesi "sınaq və səhv" kimi açıq diskussiyaların özü çıxış edir.

Əlbəttə ki, mötədil etik rasionallıq təsdiq etmədi ki, bütün normativ məsələləri belə bir yolla həll etmək olar. Həmişə elə

⁴³⁸ Bu situasiyada bizim qarşımızda yalnız o məsələ yaranmur ki, biz maddi xərcləri və sağlamlığı necə müqayisə etməliyik, həm də o məsələ yaranur ki, ödənişi kim etməlidir: xəstə və ya cəmiyyət?

normativ və qiymətləndirici məsələlər mövcud olacaqdır ki, onlar zövqün, üslubun və mədəni prioritetlərin məsələləridir. Burada nəyin düzgün və yaxşı olmasına münasibətdə ümumi razılığı gözləmək (və ya ona ümid etmək!) çətin ki, mümkün olsun. Burada həmişə legitim müxtəliflik və rəşional tolerantlıq üçün böyük sahə mövcuddur. Biz son nəticədə fərdlərin bərabər dəyərə malik olması ilə baęlı olan əsas insan hüquqları və onlara qarşı eyni dərəcədə hörmət göstərilməsi barədə normativ olaraq ümumi əhəmiyyətə malik olan kimi bəhs etmək barədə ümumi razılıęa gələ bilərik.

Qərarlar nəzəriyyəsinə dəyərlər problemi barədə qısaca olaraq qeyd edərk ki, o, iqtisadi seçimin kifayət qədər sadə situasiyaları üçün yaxşı uyğunlaşır (məsələn, yeni pirsin tikintisinə kapitalın qoyulması haqqında məsələ həll olunduęu zaman). Burada dəyərlər barədə məsələ kifayət qədər sadədir. Bu, pul, dəyər və bazar qiymətlərinə əsaslanmış gəlir məsələsidir. Bu, normativ aspekti situasiyanın faktiki aspektindən doğulan tipik "daxiliinstitusional" məsələdir (yuxarıya nəzər salın), o mənada ki, "faktlar" "institusionaldır" və bu səbəbdən də "normativ olaraq yüklənmişdir". Bu deyilənlər futbolda "kündən zərbəyə" də və birjada "nizama" da aiddir. Bu hadisələr nəzərdən keçirilən institutun daxilində yer alan normativ şərtlərin sayəsində mövcuddur.

Amma bu sxem atom elektrostansiyalarının tikintisi və müdafiə siyasəti kimi çəxtərəfli layihələrin analizi üçün istifadə olunduęu zaman biz yalnız yuxarıda xatırlanan bütün dolaşırq fənnlərarası problemlərlə qarşılaşmırıq. Biz həmçinin, yalnız layihənin məqsədinin başqa vacib layihələrə və məqsədlərə münasibəti ilə əlaqədar olan problemlərə deyil, həm də pulun və saęlamlıęın, sizin və mənim xərclərimin qarşılıqlı əlaqələri və i.a. kimi daha kəskin dəyər problemlərinə gəlib çıxırıq.

Müasir cəmiyyətin sientizasiyası o faktla səciyyələdir ki, belə çəxtərəfli problemlər geniş yayılan olurlar. Nəticədə, siyasi səviyyədə idarəetmə problemləri, tədqiqatlar və işləmələr səviyyəsində isə elmi və normativ problemlər yaranmır. İdarəetmə problemləri - siyasi institutların zəruri biliklərə və anlama malik olub-olmaması ilə baęlı məsələlərdir. Görünür ki, cavab daxili fənnlərarası əməkdaşlıęın və açıq ictimai diskussiyanın və həmçinin, ictimai rəyin formalaşmasının inkişafının sizifsayaęı vəzifəsini nəzərdə tutur.

Belə bir halı da həmçinin, qeyd edərk: tədqiqatçılar arasında açıq fənnlərarası debatlar zəruridir, amma kifayət deyildir. Obyektiv, hərtərəfli, təfsilatı ilə verilmiş "jurnalist" informasiyası adamlar üçün zəruridir, amma kifayət deyildir. Zəruri olan başqa bir şey - elmi ictimaiyyət və jurnalistlər arasında açıq kommunikasiya kanalıdır.

Göstərilən üç aspektdən hər biri öz xüsusi problemlərini törədir. Müxtəlif elmlər nə qədər çox mürəkkəb olurlarsa, sonuncu kanalın normal fəaliyyəti bir o qədər də problematik olur. Müasir elmin bütün sahələrində o qədər çox istiqamətlər vardır ki, elmi tədqiqatın əsasını formalaşdıran metodoloji və konseptual müqəddimələrə dair informasiya (axı digər müqəddim şərtlər də mümkündür) elmi "nəticə" ilə birgə yayılmalıdır. Bu müqəddimələr olmadan, öz-özlüyündə verilən nəticə aid olduğuna münasibətdə qeyri-adekvat anlam verir. "Statistika yalan deyir!" ifadəsi bir çox həqiqətləri özünə ehtiva edir! Əlbəttə ki, dəqiq fəaliyyət göstərən statistiklər yalan demirlər, amma onlar tərəfindən təqdim olunan informasiyadan adekvat biliyi yalnız o kəslər götürə bilirlər ki, onlar istifadə olunan metodiki, konseptual və digər hipotezlərlə tanışdırlar. Beləliklə, ümumi təhsilin yüksək səviyyədə olması zərurətə çevrilir. Bununla bağlı, siyasi xadimlərə müqəddimələrin "bütün" spektrini özünə ehtiva edən informasiyaya yol tapmaq hüququna malik olmaq vacibdir. Prinsipial hal burada universitetlərlə kütləvi informasiya vasitələri arasındakı əlaqələrin keyfiyyətidir.

Bizim zamanədə elmlərin daha müxtəlif və mürəkkəb olmasını müasir fizika nümayiş etdirir. Əgər Qaliley silahlanmamış gözləri ilə yalnız kəfkirin rəqsi hərəkətini və kürələrin düşməsinə müşahidə edə bilərdisə, bu gün alimlər özləri ilə tədqiqat obyektləri arasına mürəkkəb texniki qurğuları yerləşdirirlər. Məsələn, mikrodünyanın hadisələrin "müşahidəsi" üçün elementar hissəciklərin sürətləndiricisi qurulmuşdur ki, onun da çevrəsi 27 km-dir! Bu gün biz tərəfimizdən tədqiq olunan təbii hadisələrlə mürəkkəb texnologiyanın və mürəkkəb nəzəri hipotezlərin köməyi ilə münasibət saxlayırıq. Onlardan istifadə etmək və onları başa düşmək üçün əsaslı hazırlığın olması zəruridir. Bütün bunlar fəlsəfi mənalandırmanı tələb edir və müasir elmi tədqiqatların epistemoloji problemlərinə qarşı marağın canlanmasına yardım göstərir.

Amma gündəlik həyatda da bizim təbiətə və başqa adamlara qarşı (elə özümü də qarşı da) münasibətimiz texnologiya və elmlə vasitələndirilmiş olur. Bu, bizim işimizə də aiddir: bir çoxları artıq qələmlə kağız üzərində yazmırlar, elektron avadanlıqlardan istifadə edirlər ki, onlar da nəzəri və texniki olaraq, o dərəcədə mürəkkəbdir ki, onların necə fəaliyyət göstərdiklərini yalnız bəziləri başa düşürlər. Bu, bizim məişətə də aiddir, burada məsələn, televiziya və radio bizim həyatı təcrübəni getdikcə daha çox vasitələndirir və onun şərh olunması üçün kodları verir. Beləliklə, sientifikasiya o texniki və nəzəri "mühihi" törədir ki, onun vasitəsi ilə biz şeylərə, bizi əhatə edən adamlara və sosial hadisələrə münasibət göstəririk. Deməli, o, bizim

etdiyimizə və bizim olduğumuza münasibətdə həyatı olaraq mühümdür. Sientizasiyanın sayəsində bizim reallıq barədə və texniki və nəzəri xarakterli istənilən belə "vasitələr" barədə biliyimizin birtərəfli standartizasiyası və trivializasiyası baş verir.

Müasir ekoloji böhranın işığında daha yaxşı elmi rasionallığa, daha uzunmüddətli və zəkavi prioritetlərə və yönümlərə tələbat tamamilə təxirəsalınmaz olur. Həmçinin, "ictimai rəyin" rasionallıq "formalaşdırılmasına" da zərurət yaranır, o mənada ki, həm fərdi, həm də institusional olaraq, biz orientasiyaların və dəyərlərin dəyişiklikləri üçün açıq olmalıyıq, əgər bu dəyişikliklərin nəticəsi müsbət olmalıdır.

Beləliklə, biz deyə bilərik ki, elmin inkişafı fənn müxtəlifliyinə gətirib çıxardı və bizi qərarların instrumental tipi ilə təmin etdi. Amma bu, bizim qarşımızda tamamilə yeni problemlər qoydu. Bu "sehrli həlqəni" biz ümumiyyətlə, dağda bilirikmi? Yoxsa bizim elə bu paraqrafda güman etdiyimiz kimi, yeganə məsuliyyətli qərar rasionallıq yolu ilə getdikcə daha çox irəliləməkdir? Bundan sonra biz Haydeggerin və Habermasın bu suallara necə cavab vermələrini qısaca olaraq nəzərdən keçirəcəyik (Fəsil 30).

Amma öncə müasir fəlsəfənin əsas xüsusiyyətləri üzərində dayanaq (Fəsil 29).

İYİRMİ DOQQUZUNCU FƏSİL

MÜASİR FƏLSƏFƏNİN XÜLASƏSİ

Bu fəsildə biz müasir fəlsəfənin bir sıra istiqamətlərinin, daha konkret deyilsə, məntiqi pozitivizmin və analitik fəlsəfənin (Popper, Kun və Vitgenşteyn), fenomenologiyanın və ekzistensializmin bəzi xüsusiyyətlərini qısaca olaraq nəzərdən keçirək. Biz Rolzun fəlsəfəsinə və ədalət haqqında məsələyə də və həmçinin, sosial etiraf (recognition) və identiklik problemləri ətrafında fəlsəfi diskussiyalara da toxunacağıq. Xatırladaq ki, tomizim, marksizm və praqmatizm kimi fəlsəfi məktəblər artıq əvvəlki fəsillərdə nəzərdən keçirilmişdir.

Ünümüyyətlə, unutmaq lazım deyildir ki, öncə mövcud olan bütün iri fəlsəfi istiqamətlər bizim günlərdə də öz inkişaflarını davam etdirir. Platonizm, aristotelizm, tomizim, spinozizm, kantçılıq və i.a. müasir fəlsəfənin də istiqamətləridir. Elə buna görə də, müasir diskussiyaları və mübahisələri yalnız fəlsəfə tarixi üzrə uyğun biliklərə malik olmaqla anlamaq olar.

Məntiqi pozitivizm

Birinci və ikinci dünya müharibələri arasındakı dövrdə yeni fəlsəfi ideyalar irəli sürülmüşdür. Onlardan bir çoxu qeyri-klassik fizikanın inkişafı ilə şövqləndirilmiş və məntiqi pozitivizm tərəfdən ciddi epistemoloji analizin predmeti olmuşdur. Mürəkkəb, elmə əsaslanmış cəmiyyətdə yaranan yeni həyati situasiya yalnız inkişafda olan sosial elmlər tərəfindən (Baxın, fəsil 27) deyil, həm də ekzistensializm və "tənqidi nəzəriyyə" (Adorno, Markuze) kimi fəlsəfi "məktəblər" tərəfindən mənalandırılmamışdır.

Öncə məntiqi pozitivizm üzərində dayanaq. Bu istiqamət britan empirizminin və Maarifçilik fəlsəfəsi irsinin inkişaf etdirilməsi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Eyni zamanda, o, müasir elmin problemlərinə özünəməxsus fəlsəfi cavabdır. Nəhayət, o, 1920-1930-cu illərdə totalitar və qismən də, irrasional ideologiyaların (o cümlədən, nasizmin) yaranmasına reaksiyadır.

İndi ortodoksal məntiqi pozitivizmin mövqelərini çətin ki, bir kimsə dəstəkləsin. Amma o, fəlsəfi fəaliyyətin sağlam və arqumentativ aspektlərinin ötürü, keçici olmayan vacibliyini vurğulayaraq və həmçinin, konseptual dumanlıqları və pozucu ritorikanı tənqid edərək mühüm rol oynamışdır.

İkinci dünya müharibəsindən sonrakı dövrdə məntiqi pozitivizmin inkişafı elmin fəlsəfəsinin müxtəlif tiplərinin

yanarına gətirib çıxarmışdır. Elmin fəlsəfəsinin bu müxtəlif tipləri diqqəti ya elmin məntiqi və formal dilləri üzərində, ya da elmin daha konseptual analizi üzərində cəmləyirdi.

Lokkdan Hyuma kimi olan klassik britan empirizmi üçün əsas çıxış nöqtəsi əsasən, hissi duyğular idi. Bu mənada, o, psixologiyaya istinad edirdi. XX yüzillikdə, başlıca olaraq, dünya müharibələri arasındakı dövrdə məntiqi empirizm və ya məntiqi pozitivizm adlandırılan cərəyan yaranır. O, linqvistika ilə kifayət qədər sıx bağlı idi və əsasən, metodoloji məsələlərlə məşğul olmuşdu, yəni o barədə məsələlərlə ki, bilik necə əsaslandırılıla bilər və ya təcrübə ilə müqayisə edildiyi zaman bizim reallıq haqqında mülahizələrimizi necə gücləndirir və ya zəiflədə bilər. Biz məntiqi pozitivizmi klassik empirizmin və müasir formal məntiqin sintezinin nəticəsi kimi nəzərdən keçirə bilərik. O, qismən dilin məntiqi strukturuna (sintaksisə) və qismən də biliyin metodoloji verifikasiyasına müraciət etmişdir. "Məntiqi pozitivizm" adının özü psixologiyadan dilə və metodologiyaya dönüşü göstərir⁴³⁹.

İsnad!

"Pozitiv" ("pozitivizm") termini fəlsəfədə bir çox mənalarda istifadə olunur.

1) Kontun fəlsəfəsində "pozitivizm" anlayışı tarixi inkişafın son fazasını, yəni elmi və bu mənada müsbət fazasını göstərir.

2) Məntiqi empirizmdə o, belə bir nöqtəyi-nəzərlə bağlıdır ki, ona uyğun olaraq bilik müşahidənin sadə müddəalarına əsaslanmışdır və elmin düzgün metodu hipotetik-deduktiv metoddur.

3) Hegel (Sartır və başqaları) üçün "pozitiv" "inkar" və dəyişiklik mənasında "neqativə" əksdir. Pozitiv aktual olaraq, veriləndir, neqativ isə verilənin dəf edilməsidir.

Müasir riyazi məntiqin yaradılmasında başlıca sima alman riyaziyyatçısı və filosofu Qotlob Frege (Gottlob Frege, 1848-1925) idi. Fəlsəfəyə dair onun məşhur əsəri dilin fəlsəfəsi barədədir və "Məna və əhəmiyyət haqqında" (Ober Sinn und Bedeutung, 1892) adlanır. Müasir fəlsəfədə ən nüfuzlu məntiqçilərdən biri amerikan Uillard van Orman Kuayndır (Willard van Orman Quine, 1908)⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Pozitivizm haqqında bu mənada danışıldığı zaman "pozitiv" sözü altında adi söz istehlakına xas olduğu kimi "yaxşı", "müsbət", "bizə xoş gələn" başa düşülmür. *Qirmizi- bura!*

⁴⁴⁰ Bax: Kuaynin əsərləri: "Two Dogmas of Empiricism, Philosophical Review". 1951, 60 və "Word and Object". - Cambridge, 1960 (Rus dilinə tərcüməsi. У. В. О. Куайн. Слово и объект. - В кн. Новое в зарубежной

"Məntiqi pozitivizm" termini ilkin olaraq, 1920-1930-cu illərdə Vyanada yaşayan elmə oriyentirli filosoflar qrupunu (Vyanada dərnəyini) işarə etmək üçün istifadə olunmuşdur. O, Moris Şlik (Moritz Schlick, 1882-1936), Otto Neyrat (Otto Neurath, 1882-1945) və Rudolf Karnap (Rudolf Carnap, 1891-1970) kimi filosofları özünə birləşdirirdi. Bu qrupa digər almandilli filosoflar (o cümlədən, Karl Hempel, Carl Hempel, 1905-1998 və Hans Reyxenbax, Hans Reichenbach, 1891-1953) da daxil idi.

Məntiqi pozitivistləri onların spekulativ fəlsəfədən ayrılması birləşdirirdi. Metafizika zamanı çoxdan keçib! Bizim istinad etməli olduğumuz - məntiqdir (riyaziyyat da daxil olmaqla) və fizikanı nümunə olaraq götürməklə empirik elmlərdir. Elə buna görə də, məntiqi pozitivistlər yeganə fəlsəfə olaraq, yalnız elmin analitik fəlsəfəsini tanıyırdılar, özü də onun onlar tərəfindən işlənilib hazırlanmış formasında.

Ənənəvi fəlsəfəyə belə bir oxşar tənqidi münasibət o zamanın britan fəlsəfəsini də səciyyələndirirdi. O, müəyyən qədər adi dilə əsaslanmış konseptual tənqid idi (Corc Eduard Mur, George Edward Moore, 1873-1958). O, müəyyən qədər də məntiqi formal metodlardan istifadə etmişdir. 1910-cu ildə özlərinin riyazi məntiq üzrə "*Principia Mathematica*" adlı məşhur əsərini tamamlayan Bertran Rassel (Bertrand Russel, 1872-1970) və Alfred Uaythed (Alfred North Whitehead, 1861-1947) belə etmişdilər.

Müəyyən müddət ərzində Rassel məntiqi pozitivizmin görkəmli britan müdafiəçilərindən biri olmuşdu. Başqa birisi isə Alfred Culus Ayer (Alfred Jules Ayer, 1910-1989) idi⁴⁴¹. Rassel dilin və gerçəkliyin birmənalı və qarşılıqlı olaraq, uyğunluğu barədə tezişi müdafiə etmişdir. Dil qismən atomar faktlarla müəyyən münasibətdə olan atomar söz (verbal) ifadələrdən, qismən də bu söz ifadələri arasında məntiqi qarşılıqlı əlaqələrdən ibarətdir. Özü də məntiqi əlaqələr formal məntiqlə təsvir olunurlar. Məsələn "pişik" və "həsir" sözlərini nəzərdən keçirək: Bu sözlər atomar faktlara, yəni müəyyən pişiyə və müəyyən həsirə aid olan atomar söz ifadələri kimi istifadə olunur. "Bu pişik bu həsirin üzərində yatır" cümləsi şeylərin pişiyin həsir üzərində yatmasından ibarət olan müəyyən mürəkkəb vəziyyəti ilə qarşılıqlı olaraq birmənalı münasibətdədir, belə ki, bu cümləyə

лингвистике. Выпуск XVIII. - М., 1986. - С. 24-98.) "*Methods of Logic*". - New York, 1950 (fourth edition, 1972).

⁴⁴¹ A. Ayer. *Language, Truth and Logic*. - London, 1936. Bu kitabın altıncı fəslinin A. Yakovlev tərəfindən həyata keçirilmiş tərcüməsinə də nəzər salın: *Аналитическая философия. Избранные тексты*. - М., 1993. - С. 50-65.

daxil olan sadə (atomar) linqvistik ifadələr şeylərin sadə vəziyyətlərini təsvir edir. Eyni zamanda, nəzərdən keçirilən cümlənin sintaksis forması pişik və həsir arasındakı münasibəti düzgün ifadə edir.

Beləliklə, belə bir tezis mövcuddur ki, gerçəklik sadə, ayrıca faktlardan ibarətdir və elə belə bir qaydada da epistemoloji olaraq mənalandırılmış dil bu faktlarla müəyyən münasibətdə olan sadə, ayrıca ifadələrdən ibarətdir. Bu halda, bu linqvistik ifadələr arasında düzgün məntiqi əlaqələr bu ifadələrin göstərdikləri faktlar arasında mövcud olan münasibətlərə uyğun gəlir.

Maraqlı söz ifadələri o cümlələrdir ki, onlar yer alan nəyinsə barəsində nəyisə təsdiq edirlər. Belə cümlələr və ya mülahizələr gerçəkliklə qarşılıqlı-birmənalı uyğunluqda ola bilərlər və bununla da epistemoloji olaraq mənalandırılmış ola bilərlər. Söz ifadələrinin digər növləri (nida, komandalar, suallar, qiymətləndirici mühakimələr, metaforik mülahizələr və i.a.) oxşar xassəyə malik deyillər və idraki maraq doğurmur.

Bu atomistik tezis təsdiq edir ki, gerçəklik (və dil) sadə, ayrıca faktlardan (və ifadələrdən) ibarətdir və gerçəklik və dil zahirən bir-biri ilə münasibətdədir. Ona istinad edən təfəkkür üsulu dialektik təfəkkür üsuluna qarşı durur, dialektik təfəkkür üsuluna uyğun olaraq isə müxtəlif anlayışlar və işlərin müxtəlif vəziyyətləri bir-birini inkar edirlər və digər anlayışların və işlərin digər vəziyyətlərinin olduğunu göstərirlər. Dialektika anlayışların daxili əlaqələrinə əsaslanmış bütövlüklərin axtarışı meylinə malikdir, atomizm isə dünyanı və dili bir-biri ilə xarici münasibətlərdə olan ayrıca ifadələr və faktlar olaraq başa düşür. "Daxili əlaqələr" barədə danışaraq, biz onu nəzərdə tuturuq ki, ayrıca anlayış onun digər anlayışlarla münasibətlərindən kənarda müəyyənləşə bilməz. Başqa sözlə, anlayışın tam tərif başqa anlayışlardan asılıdır. (o nöqteyi-nəzərlə müqayisə edin ki, ona uyğun olaraq, əməl anlayışına niyyət, fəaliyyət göstərən şəxs və əməlin yönəldiyi obyekt kimi anlayışların köməyi ilə tərif verilməlidir. "Xarici münasibət" barədə danışarkən, biz onu nəzərdə tuturuq ki, anlayış odur ki, o, digər anlayışlarla əlaqələrdən asılı olmayaraq belədir. (Məsələn, pişik həsir ilə hansı əlaqədə olmasından asılı olmayaraq pişikdir).

Beləliklə, biz iki şərtə malik ki, onlar mülahizənin biliyi ifadə etməyə qabil olması üçün yerinə yetirilməlidir.

1. Mülahizə yaxşı ifadə olunmuş olmalıdır, yəni qrammatik olaraq düzgün olmalıdır.

2. Mülahizə verifikasiya oluna bilən olmalıdır, yəni müşahidələrin və hipotetik-deduktiv metodun köməyi ilə biz prinsipcə, onu təsdiq etməyə qabil olmalıyıq.

Bu şərtləri ödəməyən mülahizələr biliyi ifadə etmir. Onlar epistemoloji olaraq mənasızdır. Onların nümunələri "öldürmə", "Tanrı fəzilətdir" və "substansiya vahiddir" kimi etik, dini və metafizik müddəalar olacaqdır.

Epistemoloji mənalandırılmanın meyarlara görə, bu müddəalar biliyi ifadə etmir. Əlbəttə ki, bu halda inkar olunmur ki, onlar emosional olaraq mənalandırılmış ola bilər. Məsələn, dəyərlər barədə mülahizələr çox vaxt həm fərd üçün, həm də cəmiyyət üçün çox əhəmiyyət kəsb edir. Amma bu iki meyara uyğun olaraq, onlar biliyi təqdim edən müddəalar deyillər.

Rasselin mövqeyini nəzərdə tutaraq, (onun fəlsəfi yaradıcılığının müəyyən mərhələsində) məntiqi pozitivizmin nöqtəy-nəzərini qısaca olaraq belə ifadə etmək olar. Epistemoloji olaraq, mənalı olan mülahizələrin yalnız iki növü mövcuddur, yəni analitik mülahizələr və yaxşı ifadə olunmuş aposterior sintetik mülahizələr.

Başqa cür deyilsə, epistemoloji olaraq mənalandırılmış müddəalar yeganə olaraq onlardır ki, biz onları formal elmlərdə (məntiq, riyaziyyat) və təcrübəyə, hipotetik-deduktiv metoda istinad edən elmlərdə tapırıq.

Müharibələrarası dövrdə Vyana dərnəyi ilə təqdim olunan məntiqi pozitivizmin əsas mövqeyi sadələşdirilmiş formada belə idi⁴⁴².

Epistemoloji olaraq mənalandırılmış və epistemoloji olaraq mənasız müddəalar arasındakı, həqiqi biliklə yalançı bilik arasındakı, fərq burada yoxlanıla bilən (verifikasiya oluna bilən) müddəalarla yoxlanıla bilməyən (verifikasiya oluna bilməyən) müddəalar arasındakı fərq kimi müəyyənləşir. Bu fərq elmlə yalançı elm arasındakı fərqlə eyniləşdirilir.

Empirizmin başqa formalarına oxşar olaraq, məntiqi pozitivizm qnoseoloji rasionalizmin⁴⁴³ əleyhinə çıxış edir, yəni o mülahizələrin əleyhinə ki, onlar həqiqiliyə iddia edirlər, amma eyni zamanda, müşahidələrin və hipotetik-deduktiv metodun köməyi ilə yoxlamanın tələblərinə cavab vermirlər. Belə ki, teologiya və klassik metafizika

⁴⁴² *Məntiqi pozitivizmin əsas ideyalarının qısa təsviri ilə bağlı baxın: Ayez. Language, Truth and Logic. - London, 1936.*

⁴⁴³ *Burada biliyin, təcrübənin və fəaliyyətin məntiqi ölçüsü kimi rəsonallıq konsepsiyasının özü nəzərdə tutulmur, rəsonalizmin o mövqeyi nəzərdə tutulur ki, o, idrak nəzəriyyəsinə zəkanın təcrübəyə nisbətən üstünlüyündən çıxış edir. Başqa cür deyilsə, "rasionalizm" və "rasionallıq" anlayışları fərqlənirlər.*

(məsələn, ontologiya) onların epistemoloji mənasızlığı səbəbindən təkzib olunur.

Bizim artıq qeyd etdiyimiz kimi, belə bir təkzib problematiktir, çünki sual yaranır ki, empirik tezis öz epistemoloji olaraq mənasız hesab etdiyi kateqoriyaya düşürmü? Bu tezis özünü empirik olaraq yoxlamaq olarmı? Biz özünətəbiqə əsaslanmış bu etiraz barədə Dekartla və Lokkla əlaqədar olaraq xatırlatmışdıq.

Empirik tezisə görə, dəyər mühakimələrini- etik və estetik mülahizələri epistemoloji olaraq mənasız elan etmək lazım olardı. Amma bu halda onların sapmaları teoloji və metafizik mülahizələr üçün olduqlarına nisbətən başqa xarakterə malikdir. Demək olar ki, etik və estetik mülahizələr epistemoloji olaraq mənasızdır, amma teoloji və metafizik mülahizələrin əksinə olaraq, onlar idraki əhəmiyyətə malik olduqlarını da iddia etmirlər. Onlar o yönümləri və qiymətləri ifadə edirlər ki, onlar "həqiqət" və "yalan" terminlərində əsaslandırıla bilmirlər, amma hər halda bizim həyatımızda vacib rol oynayırlar. Oxucuya idrakın ("zəkanın") və emosiyaların ("hisslərin") əlaqəsinə dair Hyum tərəfindən etikanın müzakirəsi zamanı söylənilən nöqteyi-nəzəri xatırlatmaq olar⁴⁴⁴.

Vyana dərniyi siyasi məsələlərə indifferent münasibətdə deyildi. Onun üzvləri dünya müharibələri arasındakı dövrdə birmənalı olaraq, antifaşist mövqe tuturdular. Empirik tezis nəticələrindən biri faşizmi elmi olaraq, mənasız nəzəriyyə kimi təkzib etmək idi. Beləliklə, məntiqi pozitivistlər müəyyən siyasi və etik mövqe tutmağı özlərinə rəva bildilər. Amma bu halda onu da qeyd etmək vacibdir ki, onlar hesab etmirdilər ki, rəşional arqumentlər vasitəsi ilə onlar tərəfindən tutulan normativ mövqenin seçimini əsaslandırma bilərlər. Son nəticədə, məsələ etik və siyasi mətləblərə aid olduğu zaman, hər bir kəs öz prərational (re-rational) qərarına istinad etməlidir. Hər bir kəs müəyyən bir seçim edir ki, o da, prinsipcə, rəşional olaraq legitimləşə bilməz. Pozitivizm hər halda, faşizmin bazis normalarını təkzib edə bilməzdi. Lakin pozitivistlər bazis normaları və prinsipləri barədə arqumentli diskussiyanın keçirilmə imkanını aşkarana bir tərzdə inkar edirdilər. Onların fikrinə görə, bu sahədə diskussiyalar inandırıcı nəticələrə gətirib çıxara bilməzdi.

Bu fikir bizi rəşionalizmin və empirizmin debatlarına qaytarır, o məsələyə qaytarır ki, biz zəkanın köməyi ilə, bizim ilkin prinsipləri onların normativ və ya idraki olub-olmamasından asılı olmayaraq

⁴⁴⁴ Bax: R. Carnap. *Values and Practical Decisions*. In *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Ed. by P. Schlipp. *The Library of Living Philosophers*, vol. XL- LaSalle/London, 1963.

əsaslandırma bilərikmi. Qeyri-empirik məktəblər, məsələn, fenomenologiya, təsdiq edirlər ki, biz zəkanın ilkin prinsiplərini izah etmək və əsaslandırmaq qabiliyyətindən tamamilə məhrum edə bilmərik, baxmayaraq ki, belə bir fəaliyyət problematiktir. Axı əgər biz bu qabiliyyəti tamamilə təkzib ediriksə, onda bizə belə bir situasiyadan qaçmaq çətindir ki, burada obrazlı deyilsə, biz öz oturduğumuz budağı kəsirik. Yalnız elmi mülahizələrin və idrakın və (qeyri-rasional olaraq başa düşülən) emosiyaların ondan çıxan bölgüsünün epistemoloji mənalandırılması barədə empirik tezisın rasional müzakirəsinin köməyi ilə legitimləşdirilməlidir. Əks halda, biz asanlıqla bu tezisın xeyrinə bizim qərarın ixtiyariliyi barədə nəticəyə gəlib çıxırıq⁴⁴⁵.

Popper və "tənqidi rasionalizm"

Biz artıq induksiyanın köməyi ilə alınmış ümumi mülahizələrin tam verifikasiyasının qeyri-mümkünlüyü barədə danışmışıq (nəzər salın, fəsil 7). Biz "bütün qu quşları ağıdır" ümumi mülahizəsini həqiqətən də, heç bir zaman verifikasiya edə bilmərik, belə ki, ağı qu quşları üzərində yeni müşahidələr təsdiq olunmuş müşahidələrin prinsipial olaraq, sonlu sayına yalnız əlavə olunacaqdır. Axı ümumi mülahizə hadisələrin sonsuz sayına aiddir ("bütün qu quşları..."). Digər tərəfdən, qara (ağı olmayan) qu quşunun bircə müşahidəsi bu mülahizəni falsifikasiya edir.

Bu tipli arqumentlər "qüvvə kütlənin təcilə olan hasilinə bərabərdir" elmi mülahizə növünün də əleyhinə irəli sürülə bilər.

Oxşar mühakimələr mülahizələrin epistemoloji mənalandırılma meyarlarının təzədən ifadə olunmasına gətirib çıxardı. Onların verifikasiya oluna bilmə tələbi falsifikasiya oluna bilmə tələbi ilə əvəz olundu. Beləliklə, mülahizənin epistemoloji olaraq mənalı (= elmi) olması üçün, o, prinsipial olaraq falsifikasiya oluna bilən olmalıdır.

Bu təzə ifadə forması Karl Popperin (Karl Popper, 1902-1994) konsepsiyasında mərkəzi yer tutdu. Vurğulamaq vacibdir ki, biz mülahizələrin prinsipial falsifikasiya oluna bilməsi barədə danışırıq. Onların həqiqi falsifikasiyası barədə məsələ zamanın istənilən verilmiş anında mövcud olan texnoloji imkanlardan asılıdır. Belə ki, Ayın o biri tərəfi üzərində və ya onun mərkəzində temperatur barədə mülahizələrin falsifikasiyası üçün müəyyən texniki vasitələr tələb olunur. Keçmişdən fərqli olaraq, bu gün biz Ayın o biri tərəfi üzərindəki temperatur barədə

⁴⁴⁵ Bax: məsələn, K-O. Apel. "Scientism or Transcendental Hermeneutics?" - In *Towards a Transformation of Philosophy*. - London, 1980. - P. 93 ff.

mülahizəni falsifikasiya edə bilərik. Amma biz onun mərkəzində temperatur barədə mülahizəni elə indi də falsifikasiya etmək iqtidarında deyilik (bizə məlum olduğu dərəcədə). Amma prinsipcə, gələcəkdə daha mükəmməl texniki vasitələrə malik olaraq, biz bunu etməyi bacaracağıq. Elə buna görə də, "Ayın mərkəzində temperatur x dərəcə Selsiyə bərabərdir" mülahizəsi idraki olaraq mənalıdır, belə ki, o, prinsipial olaraq falsifikasiya oluna biləndir.

Amma "Yerin səthi üzərindəki temperatur insanların hamısı öldükdən sonra orta hesabla y dərəcə Selsiyə bərabər olacaqdır" mülahizəni haqqında nə demək olar? Bu mülahizə prinsipcə, falsifikasiya oluna bilən deyildir, belə ki, onu falsifikasiya edə bilən heç bir canlı insan olmayacaqdır (biz burada güman edirik ki, heç bir digər varlıq insanın yerini tutmayacaqdır). Bu mülahizə epistemoloji olaraq mənasız və deməli, qeyri-elmidir? Çox ehtimal ki, alimlər belə bir nəticənin əleyhinə olardılar. Çətin ki, onlar düşünsünlər ki, belə mülahizələr mənasız və qeyri-elmidir.

Bütün bunlar prinsipial olaraq, falsifikasiya oluna bilənlə falsifikasiya oluna bilməyən müddəalar arasındakı fərqi idraki olaraq əhəmiyyətə malik olan və mənasız müddəalar arasında, həm də elm və qeyri-elm arasında fərqlərlə eyniləşdirilməsinin nə qədər problematik olduğunu göstərir.

Popperin "*Elmi kəşfin məntiqi*" (Logik der Forschung, 1934) əsəri elmin fəlsəfəsinin klassikasıdır⁴⁴⁶. O, məntiqi empirizm ilə sıx, amma tənqidi əlaqədədir və Lokkun empirik yönümünə gedib çıxır. Bu yönümə görə, biliyin artımını təmin etmək üçün aydın ifadə formaları və bizim mülahizələrin mümkün dərəcədə yaxşı yoxlaması tələb olunur⁴⁴⁷. Popper öz nəzəriyyəsini işarə etmək üçün tənqidi rəşionalizm terminindən istifadə etmişdir.

Popper induktiv metodun əleyhinə aşağıdakı arqumenti gətirir: Bizdə bütün hadisələr haqqında ümumi mülahizələrin (universal hipotezlərin və nəzəriyyələrin) sinqulyar mülahizələrdən, yəni ayrıca hadisələrin müşahidələrə və eksperimental təsvirlərə əsaslanmış

⁴⁴⁶ Bu əsərin 8-ci və 9-cu fəsilləri istisna olmaqla, qalan hissəsinin rus dilinə tərcüməsi aşağıdakı kitabda verilmişdir: К. Поппер. Логика и рост научного знания. Избранные работы, - М, 1983

⁴⁴⁷ "Bütün bu deyilənləri aşağıdakı mülahizədə cəmləşdirmək olar: nəzəriyyənin elmi statusunun meyarı onun falsifikasiya oluna bilməsi, təkzib oluna bilməsi və ya yoxlanıla bilməsidir". К. Поппер. Предположения и опровержения. Рост научного знания. Перевод Л. Блинникова, В. Брюшинкина, Э. Нанпельбаума и А. Никифорова. - В кн. К. Поппер. Логика и рост научного знания. - М., 1983. - С. 245.

müləhizələrdən çıxarılması üçün qanuni əsaslar yoxdur. Bizim nə qədər qu quşunu müşahidə etməyimizdən asılı olmayaraq, bizdə bütün qu quşlarının ağ olması nəticəsini çıxarmaq hüququ yoxdur (Hyumun induksiyağa dair nöqteyi-nəzəri ilə müqayisə edin).

Belə bir halda, hipotezlərə və qanunlara oxşar ümumi müddəaları necə əsaslandırmaq olar? Popperin cavabı belədir: deduktiv yoxlama metodunun köməyi ilə, bu metoda uyğun olaraq, hipotez irəli sürüldükdən sonra hər şeydən öncə, onun empirik nəticələri yoxlanılır. Bu halda, bizim universal müddəaları, hipotezləri necə formulə etməyimiz barədə məsələ onların əsaslandırılması və ya yoxlanılması barədə məsələdən ayrılmalıdır. Hipotezlərin irəli sürülməsinə bizim necə gəlib çıxmağımız barədə məsələ - empirik yolla tədqiq oluna bilən psixoloji məsələdir. Mövcud hipotezi bizim necə əsaslandırmağımız barədə məsələ isə elə bir məntiqi və ya metodoloji sualdır ki, ona empirik tədqiqatın köməyi ilə cavab vermək olmaz, nə qədər ki, o, özünün artıq əsaslandırılmış olduğunu nəzərdə tutur. Beləliklə, biz həlli empirik elmlərin kompetensiyasına aid olan faktiki problemlərlə məntiqi tədqiqatın köməyi ilə izah olunmalı olan əsaslandırma və ya ümumi əhəmiyyətə malik olma problemləri (problems of justification or validity) arasındakı fundamental fərqlə gəlib çıxırıq.

İrəli sürülən hipotezləri biz necə yoxlayırıq? Biz hipotezlərdən sinqulyar müddəaları çıxarıq (deduksiya edirik) və onları empirik yoxlamanın köməyi ilə sonradan müşahidənin və eksperimentin təsdiqləmələrinə cavab verib-vermədiyinə uyğun olaraq verifikasiya edirik və ya falsifikasiya edirik. Deduksiya edilmiş sinqulyar müləhizələr verilmiş şəraitdə nəyin baş verəcəyi haqqında danışır. Müləhizə həqiqidir, əgər onun haqqında danışdığı yer alırsa. Əgər bu, baş vermirsə, müləhizə yalandır. Birinci halda, hipotez konkret yoxlanmaya davam gətirmiş olur. Lakin bu yoxlanma nəticə çıxarmanın tətbiq oluna bilən prosesləri və istifadə olunan vasitələr və metodlarla səciyyəolən mümkün situasiyaların sonsuz sayından yalnız biri ilə bağlıdır. Deməli, biz hipotezin universal həqiqiliyinə, yəni istənilən yoxlamanın onu təsdiq edəcəyinə əmin ola bilmərik. Amma əgər konkret yoxlamanın nəticəsi mənfidirsə, onda sübut olunur ki, hipotez yalandır.

Beləliklə, empirik olaraq təsdiq olunmuş hipotezdən alınanla empirik olaraq təsdiq olunmamış hipotezdən alınan arasında asimmetrik münasibət mövcuddur. Əgər hipotezin nəticələrindən biri təsdiq olunmuş olursa, onda biz onun həqiqi olduğunu bilmirik. Əgər belə nəticələrdən biri təsdiq olunmursa, onda biz bilir ki, hipotez yalandır.

Deməli, hipotezin əsl yoxlanması onun prinsipial olaraq, əlçatmaz olan verifikasiyasından deyil, falsifikasiyasından ibarətdir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, hipotezin ən yaxşı sınaq üsulu onun çoxsaylı "incə" yoxlamalarından ibarət deyildir, onun elə bir yoxlamalarının tapılmasından ibarətdir ki, onlara davam gətirmək hipotez üçün daha çətin olardı.

O zaman ki, hipotez belə bir sınağa davam gətirir, biz onu müvəqqəti olaraq, təsdiq olunmuş kimi nəzərdən keçirə bilərik. Amma bu nəticə sonrakı falsifikasiya üçün həmişə açıq olacaqdır.

Bundan başqa, digər alimlərin bizim arqumentasiyada zəif yerləri çətinlik olmadan görə bilmələri üçün hipotezə və onun yoxlanılmasına aid olan bütün informasiyanı aydın və başa düşülən bir tərzdə təsvir etmək və çap etdirmək çox vacibdir.

Məntiqi pozitivistlər elmlə metafizikanın dəqiq demarkasiyası probleminə xüsusi əhəmiyyət vermirdilər. Onlar onu verifikasiya oluna bilən və verifikasiya oluna bilməyən arasında, yəni epistemoloji olaraq, mənalı olanla mənasız olan arasında fərq planında müəyyənləşdirirdilər. Elmi hipotezlərin və nəzəriyyələrin verifikasiya oluna bilməsinin inkar edilməsi Popper üçün səciyyəvi idi. Onun fikrincə, mülahizələrin elmilik meyarı onların verifikasiya oluna bilməsi deyildir, onların falsifikasiya oluna bilməsidir.

Popper həmçinin, elmin və metafizikanın fərqləndirilməsi ilə də məşğul olmuşdu (bu fərqlə bağlı olaraq Lokkdan Hyum vasitəsi ilə Kanta qədər davam edən tarixi diskussiyalara nəzər salın). O, ona yenə də empirik olaraq, falsifikasiya oluna bilənlə falsifikasiya oluna bilməyən arasında fərq kimi görünürdü. Nəzəriyyə falsifikasiya oluna bilmədiyi ölçüdə qeyri-elmidir. Bununla belə, Popper təsdiq etmirdi ki, bu fərq epistemoloji olaraq, mənalı olanla mənasız olan arasındakı fərqdır. Bu məqamda o, pozitivist nöqtəyi-nəzəri bölüşür.

Amma onun demarkasiya meyarının məntiqi statusu necədir? Onun həqiqiliyi bizə haradan məlumdur? Popper belə cavab verir ki, bu meyar son nəticədə o konvensional gümandır ki, onu qəbul etməyi biz qərara alırıq və o, rasional olaraq arqumentləşdirilə bilməz. Beləliklə, o, desizionizmin müəyyən formasının tərəfdaşdır. İndi ki, demarkasiya meyarının məcburedici bir qaydada rasional nəzərdən keçirilməsi mümkün deyildir, onda biz qərara gəlməliyik ki, onu qəbul edərkən və ya yox.

Amma, eyni zamanda, Popper iqtibasda əlavə edir ki, "həqiqətin aşkar edilməsində maraqlı olan və bir-birinin

arqumentlərinə qulaq asmağa hazır olan tərəflər arasında rasionallıq diskussiya həmişə mümkündür"⁴⁴⁸.

Bu abzas buraxılmışdı (2 cümlə) b.k.s.713

Hermenevtik baxımdan etiraz etmək olar ki, guya həqiqətə marağımız kimi anlaşılan rasionallığı seçməyimizi demək mənasızdır. Axı artıq seçim aktının özü bizim rasionallığımızı hesalanıb.

Popperin seçimə münasibətdə mövqeyinin bəzi birmənalı olmayan cəhətlərini qeyd edək: Onun bu iqtibasda dediyi (bir çoxları əlavə edərdilər ki, o, bunu praktikada, özünün sosial-fəlsəfi mövzularda çap etdirdiyi ehtiraslı əsərləində də edir) o barədə xəbər verir ki, o, özünə şamil etdiyi desizionizmin çərçivələri xaricinə çıxır.

Öz mövqeyinə münasibətdə "tənqidi rasionalizm" terminindən istifadə edərək, Popper vurğulayır ki, o, rasionallıq müzakirəyə, elmi və praktik ölçüdə zəkaya istinad edir. Onun üçün müzakirə - açıq və azad yoxlama fəaliyyətidir, burada opponetlər müzakirədə ona görə iştirak etmərlər ki, başqasının fikirlərini dəyişsinlər, onlar müzakirədə ona görə iştirak edirlər ki, özləri nəyisə öyrənsinlər. Müzakirədə iştirak edərək, opponetlər onlar tərəfindən dəstəklənən mülahizələrin mümkün falsifikasiyalarını axtarırlar. Hər bir diskussiya iştirakçısı ona hazır olmalıdır ki, onun mülahizəsi deyil, opponentin mülahizəsi düzgün ola bilsin. İştirakçılar bütün tərəflərin köməkçisi olan zəkadan birgə istifadə olunmasına qarşı eyni etibar göstərməlidirlər. Popper üçün elə bu, rasionallıqdır, yəni açıq diskussiyalarda zəkadan istifadə etmənin effektivliyinə inamdır. Bu rasionallığın tənqidi aspekti iştirakçıların nəzəriyyələri falsifikasiya etmək səyləri ilə bağlıdır. O, həmçinin, metodun qaydalarının iştirakçılar tərəfindən elə bir tənqidi ilə bağlıdır ki, o, göstərir ki, onlar biliyin əldə olunmasına kömək göstərmirlər. Beləliklə, fəlsəfi mövqeni empirik olaraq, onu falsifikasiya etməyə qabil olmadan da tənqid etmək olar. Popper buna oxşar fəlsəfi mövqələrə determinizm kimi universal tezi də aid edir.

Amma biz bunu nə üçün inkişaf etdirməliyik (promote)? Bu sual da həmçinin, müzakirə predmetinə çevrilir. Amma Popper burada desizionizmə meyillidir: zəkadan açıq, birgə istifadə etməyə əsaslanmış tənqidi rasionallıq müəyyən seçimə istinad edir. Bu seçimin özü zəkadan tənqidi istifadə etməyə istinad edən arqumentlərin köməyi ilə əsaslandırıla bilməz.

Əgər falsifikasiya oluna bilmə elm üçün demarkasiya meyarı olaraq xidmət edərsə, onda falsifikasiya olunan nəticələr üçün

⁴⁴⁸ К. Поппер. Логика научного открытия. Перевод Л. Блинникова, В. Брюшинкина, Э. Наппельбаума и А. Никифорова. - В кн. К. Поппер. Логика и рост научного знания. - М., 1983. - С. 59.

müqəddimələr kimi çıxış edə bilən sinqulyar mülahizələr mövcud olmalıdır. Deduksiya olunmuş sinqulyar mülahizələr reallıqla bilavasitə olaraq, müqayisə olunma yolu ilə yoxlanılır. Onlar müşahidənin mülahizələri ilə, yəni işin nə yerdə olduğu barədə danışan sinqulyar mülahizələrlə müqayisə olunur. Amma bizə haradan məlumdur ki, müşahidənin bu mülahizələri həqiqidir? O zaman ki, biz bilavasitə, hissi yaşantıya (təcrübəyə) maliklik və onu "indi bu ev yaşıldır" kimi sinqulyar mülahizələrin köməyi ilə ifadə edirik, onda bu mülahizənin yoxlanılması üçün görünür ki, həmin növdən olan başqa bir sinqulyar mülahizənin köməyindən başqa bir üsul mövcud deyildir. İşlərin vəziyyəti barədə mülahizələrə o yeni müşahidələrin köməyi ilə nəzarət olunur ki, onlar bir daha işlərin vəziyyəti barədə mülahizələr kimi ifadə olunurlar. Biz hansı qaydada əmin ola bilərik ki, bu yeni mülahizələrlə bağlı olaraq səhv etmirik?

Biz bu problemə Dekartla əlaqədar olaraq artıq toxunmuşuq. Həmçinin, Berkli ilə əlaqədar olaraq xatırlanmışdır ki, bəzi filosoflar xarici reallıqlar haqqında hansısa mülahizə yürütməkdən yayınmağa və yalnız bilavasitə, yaşantıları barədə müddəalarla məhdudlaşdırmağa meyllidirlər. Amma belə bir məhdudiyyət bizim hissi yaşantıların, hissi verilənlər adlandırılanların statusu problemini törədir. Həqiqətən də, baxmayaraq ki, fərd deyər ki, o, öz yaşantıları barədə mülahizələrinin düzgün olduğuna əmindir, çünki bu, onun öz yaşantılarıdır. Amma bu əminliyin qiyməti çox böyükdür: belə bir məhdudiyyət zamanı biz bizim üçün ümumi olan obyektlərin dünyasından məhrum oluruq.

Popper bu problemi həll etməyə necə səy edir? O, praqmatik yanaşmanı dəstəkləyir. Əgər bir çox insanlar eyni şeyi qavrayırlarsa və şey qavrayışda yenidən və yenidən eyni olaraq yenidən yaranırsa, onda biz burada ehtiyac duyduğumuz obyektiv əsası əldə edirik. Bizim sensor qavrayışlarımızın ümumi əhəmiyyətə malik olması barədə təminat onların intersubektivlik üzərində yoxlanılmasından ibarətdir. Buradan belə bir nəticə çıxır ki, yenidən yaradılan və intersubektiv olaraq, əlçatan olan - özünü və bizim üçün ümumi olanı təkrar edən müşahidənin mülahizələri formasında elmin məzmunu ola bilər.

Amma buna mütləq təminat yoxdur. Müşahidənin mülahizələrinin yoxlanması ilə əlaqədar olaraq, repress ad infinitum (belə mülahizənin birindən başqasına doğru sonsuz keçid) yaranır, amma praktikada heç bir yoxlama sonsuz olaraq davam edə bilməz. Lakin Popper təsdiq etmirdi ki, bütün elmi mülahizələr yoxlanılmalıdır, o, deyir ki, onların hamısı yoxlanıla bilər.

Popperdə bir-biri ilə qarşılıqlı olaraq, əlaqəli olan yalnız onun metodologiyası və epistemologiyası deyildir. Onlar siyasi nəzəriyyə ilə bağlıdır. Yanılmaları üzə çıxarmaq üçün biz azad müzakirələrdə iştirak

etməliyi; azad müzakirələrdə iştirak etmək üçün, biz onları mümkün edən təsisatlara və ənənələrə malik olmalıyıq, yəni biz elmi etosa uyğun olaraq, formalaşmış cəmiyyətə malik olmalıyıq. Popper üçün bu cəmiyyət açıq və liberaldir. Biliyə və açıq cəmiyyətin formalaşmasına dair öz baxışlarına söykənərək, Popper siyasi debatlarda aktiv iştirak etmişdir. *“Açıq cəmiyyət və onun düşmənləri”* (The Open Society and Its Enemies, 1945) əsərində o, biliyin açıq və təcridi, addım-ba-addım mükəmməlləşdirilməsi və belə bir mükəmməlləşdirilmənin nəzərdə tutduğu liberallaşdırılma barədə qayğının olmamasına görə Platonu, Hegeli və Marksı tənqidə məruz qoyur.

Popperə görə, bu filosoflar öz təlimlərini sərbətsiz əsas üzərində qurmuş və cəmiyyət haqqında nəzəriyyələrini öz doqmatizmləri ruhunda irəli sürmüşdülər. Belə bir cəmiyyət biliyin rəsonal müzakirəsi və mütərəqqi fəaliyyəti üçün təhlükəlidir. Bununla da, Popper tolerantlıq və liberallıq tələblərini müdafiə edir və həmçinin, ideoloji emal (indoktrinasiya) və həqiqət üzərində monopoliya əleyhinə çıxış edir.

Onun *“Historisizmin yoxsulluğu”* (The Poverty of Historicism, 1957) kitabı "Tarixi Taleyin Sərt Qanunlarına faşist və kommunist inamlarının saya-hesaba gəlməyən qurbanlarının xatirəsinə" həsr olunmuşdur. Bu kitabdakı arqumentasiya bütövlükdə cəmiyyətə münasibətdə qabaqcadan xəbər vermə imkanları barədə təsəvvürlərin əleyhinə yönəlmişdir (qabaqcadan holistik xəbər vermə). Bu nöqtəy-nəzəri o, historisizm adlandırır və ön sözdə onun əleyhinə olan əsas arqumentasiya xəttini qısaca olaraq belə şərh edir.

O, aşağıdakından ibarətdir.

"(1) İnsani biliyin inkişafı insan tarixinə əhəmiyyətli təsir göstərir. (Bu müqəddimin həqiqiliyini hətta o kəslər də etiraf edirlər ki, onlar bizim ideyalarımızda, o cümlədən də, elmi ideyalarımızda maddi inkişafın kənar məhsulunu görürlər).

(2) Rəsonal və ya elmi, üsullar bizə elmi biliyin inkişafını qabaqcadan söyləmək imkanını vermir. Bu mülahizə məntiqi yolla sübut olunur (onun xeyrinə olan dəlillər aşağıda gətirilir).

(3) Beləliklə, insani tarixin gedişini qabaqcadan söyləmək qeyri-mümkündür.

(4) Bu, o deməkdir ki, nəzəri tarix mümkün deyildir; başqa cür deyilsə, nəzəri fizikaya oxşar tarixi sosial elm mümkün deyildir. Tarixi inkişafın elə bir nəzəriyyəsi də mümkün deyildir ki, ona əsaslanaraq tarixi qabağıgörücülük məşğul olmaq mümkün olmuş olsun.

(5) Beləliklə, *historisizm öz başlıca vəzifəsini (11-dən 16-ya qədər olan fəsillərə nəzər salın) qeyri-düzgün ifadə edir və buna görə də yararlı deyildir*⁴⁴⁹.

Bu arqumentasiya xətti, əlbəttə ki, sosial bəsitətlərin heç də bütün növlərinin imkanlarını rədd etmir. Əksinə, o, sosial nəzəriyyələrin, məsələn iqtisadi nəzəriyyələrin yoxlanma imkanı ilə tamamilə uyğundur. İqtisadi nəzəriyyələrdə bəzi hadisələrin müəyyən şəraitdə yer alacağı qabaqcadan söylənilir. O, tarixi inkişafın yalnız bizim biliyimizdən artımından asılı olacaq dərəcədə qabaqcadan söylənilmə imkanını təkzib edir.

Beləliklə, Popper ayrıca xüsusi proseslərə münasibətdə bəsitətlərin imkanını inkar etmir. Əksinə, o, belə hesab edir ki, biz gələcək barədə hipotezlər irəli sürməliyik, onların nəticələrini tədqiq etməliyik və nəticələri həqiqi hadisələrlə müqayisə etməli, bu əsasda başlanğıc hipotezlər üzərində dəqiqləşdirmələr aparmalı, üzərində dəqiqləşdirmələr aparılmış hipotezlərin nəticələrini yenidən tədqiq etməliyik və i.a. Başqa sözlə, o, öz elm fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətlərini siyasi fəlsəfəyə gətirir. Bunun da nəticəsi tədrici addımlarla eksperiment aparma (tentative) siyasətidir, özünəməxsus elmi reformizmdir.

Bu yanaşma cəmiyyətdə bu və ya digər ictimai qrupun faydası üçün istifadə olunub-olunmaması məsələsinə münasibətdə prinsiplial olaraq neytraldır. Ona riayət etmə siyasi seçimin probleminə çevrilir. Popper üçün isə mühüm olan odur ki, tədrici sosial mühəndisliyin köməyi ilə siyasət elmi olur. O, ictimai quruluşu məhz bir bütöv olaraq, planlaşdırma meylini rədd edir. Bu, yerinə yetirilə bilməz. Biz bütün hər bir şeyi dərhal dəyişdirə bilmərik. Qlobal dəyişikliklərə can atanlar yalnız utopist olurlar, həm də özlərində avtoritar hakimiyyətə qarşı meyillilik aşkar edirlər, yəni istəyirlərlər ki, bütün hər bir şey onların planlarına uyğun olaraq həyata keçsin. Yeganə mümkün yol ondadır ki, hər bir şey tədrici olaraq, addımba-addım yerinə yetirilsin. Özü də son dərəcə arzu olunandır ki, elmi və açıq tərzdə hərəkət edilsin, yəni biz qarşıya qoyulan məqsədləri yoxlanılmış vasitələrin köməyi ilə reallaşdırmalı və öz planlarımızı bizim irəliyə doğru hərəkətimizin ölçüsündə dəqiqləşdirməliyik.

Popper sosial hadisələrin təbii hadisələrdən fərqiini inkar etmir. O, deyir ki, sosial hadisələri təbii hadisələrə nisbətən əhəmiyyətli dərəcədə az ölçüdə bizim müəyyən ideyalardan azad olaraq müşahidə

⁴⁴⁹ К. Поппер. Ницета историцизма. Перевод С. Кудриной. - М., 1993. - С. 4-5.

etmək olar. Onun üçün sosial elmin obyektləri əhəmiyyətli dərəcədə nəzəri konstruksiyalardır. Bununla bağlı, o, müharibə və ordu barədə mücərrəd anlayışlar olaraq nəzərdən keçirdiyi təsəvvürləri xatırladır. Bu halda Popper qeyd edir ki, öldürülən insanlar (əsgərlər) konkretirlər. Bununla yanaşı olaraq Popper metodoloji individualizm prinsipini ifadə edir: "... sosial nəzəriyyənin vəzifəsi ondadır ki, sosioloji modellər qurulsun və onlar deskriptiv və ya nominalistik terminlərlə, başqa cür deyilsə, fədlərin, onların yönümlərinin, ümidlərinin, münasibətlərinin terminləri və i.a. terminlər ilə təhlil edilsinlər"⁴⁵⁰.

Kun - elmdə paradigmalarmn əvəzlənməsi

Universal mülahizələrin verifikasiyası pozitivist konsepsiyasının əleyhinə yönələn tənqid qısaca olaraq belə bir qaydada ifadə oluna bilər. Qoy "N" hipotezi (məsələn, $F = ma$ və ya "bütün qu quşları ağdır" növündən olan universal mülahizəni) işarə etsin. "I" nəticəni, yəni şeylərin xüsusi vəziyyəti barədə H hipotezindən məntiqi olaraq alınan mülahizələrdən birini işarə edir (məsələn, "müəyyən yerdə, müəyyən zaman müşahidə edəcəyimiz konkret qu quşu ağ olacaqdır"). Bu mülahizə (hipotezdən alınan bəsinət) sonradan müşahidənin köməyi ilə yoxlanıla bilər. Əgər bu mülahizə təsdiq olunsay, onda biz simvolik formada aşağıdakını almış oluruq:

$$\begin{array}{r} H > I \\ I \\ \hline H \end{array}$$

(I H-dən çıxır, I yer alır, deməli H yer alır). Amma bu, ümumi əhəmiyyətə malik olan nəticə deyildir. Beləliklə, H verifikasiya oluna bilməyendir. Əgər müşahidə olunan ayrıca hadisəyə münasibətdə mülahizə düzgün deyildirsə, onda biz aşağıdakını almış oluruq:

$$\begin{array}{r} H > I \\ -I \\ \hline -H \end{array}$$

⁴⁵⁰ K. Поппер. Ницета историцизма. Перевод С. Кудриной. - М., 1993. - С. 157.

(I H-dan çıxır, I yer almır, deməli H yer almır). Bu nəticə ümumi əhəmiyyətə malik olandır. O, deməli ki, H-ı falsifikasiya edə bilər. Beləliklə, ümumi mülahizələr falsifikasiya oluna bilər, amma verifikasiya oluna bilən deyildir.

Bu nöqteyi-nəzərin əleyhinə irəli sürülə bilən etirazlardan biri belə bir qaydada ifadə olunur. Ayrıca hallar barədə müddəalar əlavə şərtlərlə (A) birgə nəzərdən keçirilən hipotezdən alınan nəticələndir. Bu şərtlər, məsələn, eksperimental təchizatı özünə ehtiva edir. Beləliklə, bizim düstur belə bir forma kəsb edir:

$$\frac{(H + A) > I}{-I}$$

-(N + A), yəni -H və ya -A

(I H və A-dan çıxır, I yer almır, deməli, H və ya A yer almır). Bu, o deməkdir ki, təsdiq olunmamış nəticə (7) hipotezin inkarını (yenidən nəzərdən keçirilməsini) tələb etmir. O, H hipotezini və ya müqəddəm şərtləri (əlavə şərtlər) (A) təkzib edir. Əgər biz başqa hallarda məhsuldar olan hipotezə maliksə və indiki zamanda bizdə onun üçün alternativ yoxdursa, onda onu rədd etmək çətin ki, əsaslandırılmış hesab edilə bilər. Bir və ya bir neçə başqa müqəddimələri (A) dəyişdirməyə səy etmək daha zəkavi olardı.

Tomas Kun (Thomas S. Kuhn, 1927-1996) elmi fəaliyyətin onun tərəfindən təklif olunmuş tarixi-elmi görünüşündən çıxış edərək, Popperin falsifikasiya barədə tezisini ciddi tənqidə məruz qoymuşdur. Kun göstərməyə çalışmışdır ki, məhz onun nəzəriyyəsi alimlərin faktiki olaraq, etdiklərini ən dəqiq bir şəkildə təsvir edir.

Elmin Kunsayağı mənzərəsinin vacib komponentləri paradigmalara konsepsiyası, normal elm və elmi inqilab arasında münasibətlər konsepsiyasıdır. Bu mənzərəyə görə, yoxlanıla bilən hipotez gümanların geniş məcmusuna məxsusdur ki, onlardan da bir çoxu aşkar deyildir. Onların sırasına seçilmiş elmi fənnin çərçivələri daxilində fəaliyyətə hazırlığın gedişində alimlər tərəfindən əldə edilən tədqiqatçı qabiliyyəti də aiddir. (Elmi fənnin predmetini öyrətmə yalnız bir çox faktların öyrədilməsi ilə bağlı deyildir, həm də uyğun elmi ictimaiyyətin baxış və təfəkkür üsulların, yəni onun daxilində qəbul olunan anlayışların və tədqiqat normalarının mənimsənilməsi ilə bağlıdır. Ayrıca elmi hipotezin gümanların müəyyən geniş məcmusuna daxil edildiyini qeyd etməyə üçün, bu məcmusu işarə

etmək məqsədi ilə, Kun paradıqma terminini daxil edir. Tədqiqat prosesinin gedişində alim bu geniş məcmusun bəzi aspektləri üzərində düşünməyə və hətta onları dəyişdirməyə bu və ya digər dərəcədə tələbat hiss edə bilər. Belə düşüncələr və yoxlamalar, Kunun fikrinə görə, elmin inkişafında inqilabi dövrün başlanğıcından xəbər verir. Onun qarşısında normal elmi tədqiqat dövrü durur ki, onun da çərçivələri daxilində alim özünün istifadə etdiyi hipotezlərin doğruluğuna şübhə etmədən öz spesifik hipotezləri (problemləri) ilə işləyir. Belə ki, hipotezlərin bu geniş məcmusu elmi tədqiqatın vaciblik və düzgünlük meyarlarını da özündə ehtiva edir ki, Kuna uyğun olaraq, iki və ya daha çox paradıqmanın qarşılaşdırılması zamanı onların rəşional olaraq tutuşdurula bilməməsi üzə çıxır. Elə bu səbəbdən də, elə bir neytral mövqe mövcud deyildir ki, buradan biz bu konfliktə qiymətləndirə, və son nəticədə, onun bir elmi tərəqqi olaraq həll olunmasının nəticəsini səciyyələndirə bilək. Kunun əksinə olaraq, elmin bəzi filosofları təsdiq edirlər ki, elmi tədqiqatın və arqumentasiyanın səlahiyyət həddinin və normalarının müəyyən universal formaları mövcuddur ki, onlar rədd və ya təkzib oluna bilməz və bu və ya digər şəkildə bütün paradıqmaların bir hissəsidirlər (nəzər salın, Habermas, fəsil 30).

Nə qədər ki, Kun elmdə müxtəlif paradıqmalar arasında "çevrilişlərə" əməliyyat aparır, onda onunla razılaşdığımız halda, biz artıq elmi tərəqqi barədə xətti və artmaqda olan inkişaf kimi daha danışa bilmirik. Biz biliyin artımını bir paradıqmadan başqasına doğru keçidlə bağlamayaraq, onun paradıqma daxilində artımı barədə danışa bilirik. Axı zirvəsindən mümkün tərəqqini qiymətləndirə biləcəyimiz daha yüksək neytral mövqe mövcud deyildir.

Kuna görə, həmçinin, iki müxtəlif paradıqmanın nümayəndələri arasında qarşılıqlı anlaşmanın istənilən forması da problematiktir. Axı onlardan hər birinin tərəfdarları, təbii ki, mübahisəli predmeti öz gümanları, yəni öz paradıqmaları baxımından nəzərdən keçirirlər. Nəticədə, kommunikasiya müxtəlif paradıqmaları dəstəkləyən alimlər arasında deyil, yalnız eyni paradıqmanı dəstəkləyən alimlər arasında da mümkündür.

Kun nöqtəyi-nəzərinin radikal şərhə müşahidənin neytral dilinin mövcudluğunun inkar edilməsinə aparıb çıxarır. Axı bütün verilənlər konkret paradıqma ilə qeyd olunmuşdur. Ayrıca paradıqmaya münasibətdə neytral olan hansısa metodlar mövcud deyildir. Deməli, uyğunluğun, obyektivliyin və həqiqətin bütün meyarları konkret paradıqmadan asılıdır. Müxtəlif paradıqmalardan yüksəkdə dura bilən meyarlar mövcud deyildir və meyarlardan heç biri bütün paradıqmalar üçün ümumi deyildir.

Əgər yuxarıda deyilənlər o deməkdirsə ki, elmi mülahizələrin həqiqiliyi və ümumi əhəmiyyətə malik olması barədə məsələ ayrıca paradiqmadan asılıdır, onda biz nəticədə relyativizm və skeptisizm problemi ilə qarşılaşırıq: həqiqət nisbi olmuş olur. Amma bu, mübahisəli nöqteyi-nəzərdir. Burada bizim qarşımızda bir daha özünətəbiiq (özünüreferensiya) problemi yaranır. Əgər həqiqətin nisbiliyi barədə skeptik mülahizə universal olaraq, tətbiq edilə bilən hesab olunursa, onda o, həmçinin, özünə tətbiq edilə bilən olmalıdır. Amma bu zaman o, öz-özünü inkar edir. Yox, əgər bu mülahizə özünə tətbiq edilə bilən hesab edilmirsə, onda universal paradiqmalardan asılı olmayan, yəni bu mülahizəni ifadə edən baxış mövcud olmalıdır. (pozitivizmin radikal versiyalarında özünüreferensiyanın analoji problemlərinə nəzər salın, bu fəslin birinci paraqrafı).

Kunun özü elmin analoji yönümlərə malik olan digər filosoflar kimi bir o qədər də uzağa getmək istəməzdi. Məsələn, Paul / Pol Feyerabend (Paul Feyerabend, 1924-1994) elmin həmin filosoflarından idi ki, fikirlərini aşkarana bir tərzdə relyativizm istiqamətində inkişaf etdirirdi. Feyerabend elmi metodun universal qaydaları ideyasını rədd etdi (özünün məşhur anything goes – bütün hər bir şey yararlıdır - ifadəsinə uyğun olaraq). Nəticədə elm və qeyri-elm arasındakı fərq silinmiş olur.

Beləliklə, paradiqma anlayışı Kunun elm fəlsəfəsində əsasdır. Lakin bu anlayış müxtəlif cür şərh oluna bilər. Elə buna görə də, qeyd etmək lazımdır ki, o, bir neçə bazis mənalara malikdir. Onlardan biri ontoloji xarakter daşıyır və "nəyin mövcud olması" barədə hipotezlərlə bağlıdır (ontologiyanın müəyyən tipi). İkincisi metodoloji xarakter daşıyır və "yaxşı" tədqiqatın normaları barədə hipotezlərlə əlaqədardır (metodologiyanın müəyyən tipi). Bundan başqa, daha bir mənə elmi fəaliyyətə öyrətmə prosesində nümunələrin vacib olduğunu göstərir. Sonuncu mənaya uyğun olaraq, paradiqma anlayışı alimin sosiallaşma prosesinə aiddir, yəni o, onun müəyyən elmi ictimaiyyətə aid olmasına münasibətdə müəyyən mövqeyə malikdir. Elə bu aidiyyətin gedişində varlıq (ontologiya) və metodlar (metodologiya) barədə bazis anlayışlarından istifadə etmədə müəyyən kompetensiya əldə olunur. Praktikaya əsaslanmış "gizli" təcrübənin bu tipi son dövr Vitgenşteyninin fəlsəfəsində də fundamental rol oynayır. ("Praktik olaraq əldə edilmiş həyati müdriklik"lə bağlı Aristotelin baxışları ilə də müqayisə edin).

*Vitgenşteyn -
fəlsəfə praktika kimi*

Prinsipial olaraq falsifikasiya oluna bilən və prinsipial olaraq falsifikasiya oluna bilməyən müddəalar arasındakı fərqi epistemoloji olaraq mənalandırılmış və epistemoloji olaraq mənasız olan arasında fərqi adekvat meyarı olaraq fəaliyyət göstərmədiyi ölçüdə bu sonuncu fərqləndirmənin necə həyata keçirilməsi barədə sual yaranır. Bu suala cavab anqlo-amerikan fəlsəfənin istiqamətlərindən birini təşkil edir ki, bu da, qismən Lüdviq Vitgenşteynin (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951) son əsərlərinin təsiri altında formalaşmışdır. Analitik fəlsəfə adlandırılan bu məktəb təbii dildən istifadə etmənin müxtəlif situasiyalarının analizindən başlayır, yəni dilin yalnız deskriptiv məzmununun analizinin sərhədləri xaricinə çıxır. Əgər linqvistik ifadələr birgə istifadə olunursa, onlar mənalandırılmışlar. Onların mənasızlığı birgə linqvistik istifadədən ayrılma kimi anlaşılmalıdır.

Bu yanaşmanın nəticələrini qısaca olaraq nəzərdən keçirək.

Dərhal demək olar ki, məntiqi atomizmdən fərqli olaraq, analitik fəlsəfə dilin və gerçəkliyin qarşılıqlı olaraq - birmənalı olaraq - uyğunluğu barədə tezisdən imtina edir. Amma o, yalnız bir düzgün spesifik dilin, yəni təbii elmlərin dilinin mövcud olması ilə prinsipial olaraq razılaşırmır. Analitik fəlsəfə təsdiq edir ki, sözlər və cümlələr müxtəlif funksiyaların çoxcəhətliliyinə malikdir. Məsələn, "beş qırmızı alma" sözləri kontekstdən asılı olaraq, müxtəlif mənalara malikdirlər. Satıcının qarşısında söylənilən bu sözlər alqını həyata keçirmə arzusunun söz tərtibatı kimi funksiya daşıyır, bu sözlər riyaziyyat dərində şagird tərəfindən deyildikdə isə hesabdan olan hansısa tapşırığa düzgün cavabı da ifadə edə bilər.

Müqayisə məqsədi ilə deyək ki, ağacın eyni bir parçası onun şahmat oyunu zamanı (məsələn, piyada kimi) və ya dama oyunu zamanı (dama daşı kimi) istifadə olunmasından asılı olaraq, iki müxtəlif şey ola bilər. Bu ağac parçasının nə olması barədə suala cavab vermək yalnız onun istifadə olunduğu konkret oyuna iqtibas edərək mümkündür. Eləcə də, eyni söz müxtəlif kontekstlərdə müxtəlif mənalara malikdir. Onun mənası barədə suala yalnız ondan istifadə etmənin konkret üsulunu göstərməklə cavab vermək olar.

Təcrid olunmuş şəkildə nəzərdən keçirilən sözlər və cümlələr yalnız gizli mənalara malikdirlər. Yalnız spesifik kontekstə qoyulduqları halda, onlar həqiqi mənə kəsb edirlər. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, mənanı istifadə müəyyənləşdirir. Belə ki, söz və ya cümlə bir çox kontekstlərə yerləşdirilə bilər və onda söz və ya cümlə bir çox mənalara malik olmuş olar.

Beləliklə, dil və gerçəklik arasında qarşılıqlı olaraq - birmənalı olaraq - uyğunluq yoxdur. Həmçinin, elə bir vahid düzgün, "elmi dil" də mövcud deyildir ki, dünyanı olduğu kimi əks etdirə bilsin.

Mənalını və mənasız kəskin fərqləndirmə belə bir suala aparıb çıxarır: hansı məna və hansı istifadə nəzərdə tutulur? Bir çox kontekstlərdə dil deskriptiv olaraq fəaliyyət göstərmir. Poeziyada və əxlaq sferasında dil əsasən işlərin həqiqi vəziyyəti barədə mülahizələr üçün istifadə olunmur. Elə buna görə də, biz bizim dilimizin o hissəsini epistemoloji olaraq mənasız hesab edərək, rədd etməməliyik ki, o, empirik elmin dilinin tələblərinə uyğun gəlmir. Bizim vəzifəmiz ondadır ki, dilin poeziyada, əxlaqi sferada və praktik həyatda müxtəlif istifadə formalarının tabe olduğu unikal linqvistik istifadəni tapa bilək.

Deməli, dilin faktiki olaraq, istifadə edilmə kontekstini hər dəfə aydınlaşdırmaq vacibdir. Gündəlik həyatda dilin kontekstləri və istifadəsi bu və ya digər dərəcədə mənalandırılmışdır. Elə buna görə də, təbii dili, onun real həyatda necə fəaliyyət göstərdiyini təhlil etmək zəruridir. Bu mənada analitik fəlsəfə "təbii dilin fəlsəfəsidir".

Təbii dilin fəlsəfəsi kimi məşhur olan hərəkət 1930-cu illərdə Vyana dərnəyi və məntiqi empirizm (pozitivizm) tərəfindən irəli sürülən ideal dil proqramına antiteza olaraq İngiltərədə yaranmışdır. Eyni zamanda, məntiqi empirizm müasir formal məntiqə və müasir fizikada "ideallaşdırılmış" hesab edilən riyazi dilin tətbiq olunmasından ilhamlandığı halda, təbii dilin fəlsəfəsi bizim tərəfimizdən gündəlik həyatda istifadə olunan müxtəlif dil ifadələrinin analizinin əhəmiyyətini vurğulayırdı. Təbii dilin fəlsəfəsində aşağıdakı istiqamətləri ayırmaq olar: 1. Sağlam fikrin fəlsəfəsi (common-sense philosophy) ilk növbədə hər şeydən öncə, Corc Eduard Mur (George Edward Moore, 1873-1958) tərəfindən təmsil olunur; 2. Son dövr Vitgenşteynini, Con Uizdomu (John Wisdom, 1904-1993) və Norman Mal-kolmu (Norman Malcolm, 1911-1990) özündə ehtiva edən Kembriç məktəbi və 3. Gilbert Raylı (Gilbert Ryle, 1900-1976), Stüart Həmpşiri (Stuart Hampshire, 1914), Piter Strosonu (Peter F. Strawson, 1919), Stiven Tulmini (Stephen Toulmin, 1922) və Con Ostini (John L. Austin, 1911-1960) özündə ehtiva edən Oksford məktəbi. Onların hamısını riyazi şəkildə ifadə olunmuş təbii elmlərdə tətbiq olunan ideallaşdırılmış dilin və simvolik məntiqdən ilhamlanan filosoflar tərəfindən tətbiq olunan ideallaşdırılmış dilin müəyyən tənqidi üçün təbii dilin analizindən çıxış nöqtəsi kimi istifadə edilməsi birləşdirir. Beləliklə, təbii dilin fəlsəfəsinin nümayəndələri gündəlik dili və sağlam fikri müdafiə edirlər (fenomenologiya ilə müqayisə edin).

Təbii dildən istifadənin ətraflı analizinin əsasında Ostin onun fikrinə görə, iddialı və qeyri-dəqiq tələblərlə əməliyyat aparan filosofları tənqid etmişdir (dilin aydınlaşdırılması vasitəsi ilə lokksayağı intellektual "təməzləmə" ilə müqayisə edin). Təbii dilin təmin etdiyi anlamdan çıxış edərək, o, metafizikani (və pozitivizmi) skeptik olaraq tənqid etmişdir. O, eyni zamanda, fəlsəfi (nəzəri olaraq əsaslandırılmış) skeptisizmi dağıtmağa çalışmışdır. Ostin deskriptiv və ya təsviri (konstasiya edən) mülahizələri və performativ (hansısa əməli yerinə yetirən) adlandırılan mülahizələrdən fərqləndirmişdir. "Mən gəzirəm" mülahizəsi deskriptivdir (o, nəyisə təsdiq edir). "Mən söz verirəm ki, ..." mülahizəsi elə mülahizədir ki, eyni zamanda, hansısa əməlin icra edilməsi olacaqdır (o, əməli yerinə yetirir) ⁴⁵¹. Əgər mer rəsmi mərasimdə "Mən bu küçəni "Ştat yolu" adlandıram", - deyirsə, onda o, təsviri (deskripsiyanı) deyil, əməli həyata keçirir, yəni küçəyə ad verir. (Qeyd edək ki, hər bir şey edilməli olduğu kimi edilirsə, yəni sosial rollar və funksiyalar oxşar mərasimlərdə olmalı olduğu kimidirsə, onda bu, doğrudur). Beləliklə, Ostin diqqəti dilin istifadəçisi ilə linqvistik ifadə (daxilində dilin istifadəçisi özünü ifadə etdiyi sosial kontekst) arasındakı münasibətlərə yönəldir. Bu münasibətlər psixoloji olaraq tədqiq oluna bilər. Amma Ostin üçün onların öyrənilməsi fəlsəfi (konseptual) analizin vəzifəsidir. Dilin istifadəçisi ilə linqvistik ifadə arasında münasibətlərin tədqiqini çox vaxt "praqmatik" adlandırırlar (dilin strukturunun tədqiqi "sintaktik", dilin müxtəlif mənalının tədqiqinin "semantik" adlandırıldığı kimi). Əgər bu terminologiyadan istifadə edilsə, onda demək olar ki, Ostin praqmatika ilə fəlsəfi mənada maraqlanır. Müharibədən sonrakı fəlsəfədə Ostin, deməli ki, linqvistik fəlsəfəyə və nitq aktlarının fəlsəfəsinə dönişdə (lingvistik və ya praqmatik adlandırılan dönişdə) əsas fiqur kimi çıxış edir. Nitq aktlarının müxtəlif növlərini daha yaxşı təhlil etmək və başa düşmək üçün, Ostin üçlü konseptual sxemi işləyib hazırlayır ki, burada lokutiv, illokutiv və perlokutiv nitq aktları bir-birindən fərqlənirlər. Nitq aktının perlokutiv qüvvəsi səbəbiyyət münasibətləri ilə bağlıdır. O zaman ki, məsələn, mən "Sizin arxanızdakı əl qumbarası istənilən an partlaya bilər", - deyirəm, onda bu frazanın tələffüz olunması Sizi qaçmağa məcbur edə bilər. Bunu deyərək, mən Sizin tərəfinizdən əmələ "səbəb oluram". Nitq aktı beləliklə, perlokutiv qüvvəyə malikdir. Amma hətta əgər Siz qaçmağa başlamasanız belə, mən hər halda, bu cümləni tələffüz edərək, Sizi xəbərdar etmişəm. Başqalarını xəbərdar etmək üçün qəbul olunan razılışmalara görə və həmçinin, günahı öz üzərindən götürmək üçün

⁴⁵¹ Bax: J. Austin. *How to do things with words*. - Oxford, 1962.

mənim nitq aktım uğurlu hesab olunur, hətta əgər Siz mənim verdiyim məlumata etnasızlıq göstərsəniz də. Nitq aktının illokutiv qüvvəsi beləliklə, səbəbiyyət effektlərinin deyil, razılaşmaların həyata keçirilməsi ilə bağlıdır. (Aşağıdakı paralelə diqqət yetirin: *mer küçəyə* adı səbəbiyyət effekti ucbatından deyil, razılaşmalara uyğun olaraq verir. Nitq aktlarının lokutiv aspekti bizim mülahizənin məzmunu (ifadə olunan şey) adlandırma biləcəyimizə əsaslanır. Eyni nitq aktını bütün bu üç aspektlə müxtəlif cür xarakterizə etmək olar⁴⁵²).

Nitq aktları nəzəriyyəsi sonradan amerikan filosofu **Con Sörl** (John R. Searle, 1932) tərəfindən inkişaf etmişdir.⁴⁵³ Nitq aktlarının illokutiv qüvvəyə malik olması ideyasından başlayaraq, Sörl uğurlu nitq aktları üçün qaydalar, yəni onlar üçün (yalnız requlyativ deyil) konstitutiv olan qaydaları aşkar etməyə səy edir. Sadələşdirilmiş şəkildə deyilsə şahmat qaydaları şahmat gedışləri üçün konstitutivdir, ona görə ki, şahmatda fərdi aktlar, fərdi gedışlər yalnız bu qaydaların sayəsində belədir. Amma "otaqda siqaret çəkməyin" qadağası yalnız artıq mövcud davranışı tənzimləyir, siqaret çəkmək və ya çəkməmək davranışın bu tiplərinin mövcudluq şərti deyildir. Sörlün aşkar etməyə səy etdiyi nitq aktları üçün qaydalar məsələn, insanların düzgün olması barədə bizim adi gümanlarımıza əsaslanır; biz adətən hesab edirik ki, insanlar danışdıqlarının mövcud olmasını qəbul edirlər; rollar və institutlar adətən belədir ki, adamların nitq aktları mənalandırılmış olur. O zaman ki, biz merin "Mən bu küçəni "Ştat yolu" adlandırırım" dediyini eşidirik, onda adətən qəbul edirik ki, mer haqqında danışdığımı başa düşür; o, ad alan küçənin mövcud olmasını nəzərdə tutur; o, rəsmi aktı yerinə yetirən merdir. O zaman ki, nitq aktları insani ünsiyyətdə mənalandırılmış və uğurludur, onda bu, məhz konstitutiv qaydaların sayəsində baş verir (çox vaxt biz onları öz özülüyündə aydın olan kimi hesab edərək, onlar barədə heç düşünmürük, danışdığımız zaman da, dinlədiyimiz zaman da). Nitq aktları üçün bu qeyri-aşkar qaydalar beləliklə, dil ünsiyyətində bir-birini anlama qabiliyyətinin konstitutiv şərtləri statusuna malikdir. Hər cür mümkün amillər praktik olaraq, əlbəttə ki, mövcuddur və onlar ona gətirib çıxarırlar ki, biz bir-birimizi düzgün başa düşmürük.

Bu, bir çox hallarda, bir və ya bir neçə belə qaydanın qabaqcadan nəzərdə tutulmuş və ya qabaqcadan nəzərdə tutulmamış

⁴⁵² Habermas illokutiv və perlokutiv aspektlər arasındakı fərqi nitq aktlarının ümumi nəzəriyyəsi çərçivələri daxilində göstərir, burada kommunikativ və strateji aktlar arasındakı fərq fundamental fərq olaraq qəbul edilir. Bax, fəsil 30.

⁴⁵³ J. Searle. *Speech Acts*. - Cambridge, 1969.

pozğuntusu ucbatından baş verir. Amma düzgün söhbət hər şeydən öncə, yalana münasibətdə başa düşüldüyü kimi (belə ki, yalançı yalan danışmağı bacarmaq üçün belə qəbul etməlidir ki, onun müsahibi güman edir ki, yalançı doğru danışır), bu qaydalar da onların pozulmasına münasibətdə ilkindir. Bu qaydaların pozulması çox vaxt şübhə altına alınmır və inkar edilmir. Bununla bağlı, Sörl həmçinin, "institusional faktlar" (institutional facts) terminini daxil edir. O, onun vasitəsi ilə sosial faktları işarə edir, o sosial faktları ki, əgər onlar bəzi institusional strukturların daxilində yerləşdirilməsəydilər, heç bir zaman mövcud olmazdılar. Sonunculara nümunə olaraq, bu faktları "konstitusiya edən" niq aktları üçün qaydalar göstərilə bilər. (Kobud faktlar (brute facts) konsepsiyası institusional faktlar konsepsiyasının analoqu olaraq, Elizabet Anskomb (Elizabeth Anscombe, 1919) tərəfindən inkişaf etdirilmişdir⁴⁵⁴.

Belə bir halda, mənasız olan nədir? Bu, hər şeydən öncə, mənalandırılmış təbii dildən qeyri-düzgün istifadədir. Analitik filosoflara görə, klassik fəlsəfi problemlər çox vaxt belə bir qeyri-düzgün istifadənin nəticəsidir. Bu problemlərlə məşğul olaraq, biz bir kontekstdə mənalandırılmış sözlərdən onlar üçün tamamilə yararsız olan kontekstdə istifadə edirik⁴⁵⁵. Oxşar istifadə dama oyunu ilə şahmat oyununun qarışdırılmasına bənzəyir. Əgər avtobus gözləyən insan bizdən avtobusun nə zaman yola düşdüyünü soruşursa və biz "mən dəqiq heç nə bilmirəm" deyə cavab veririksə, onda biz dildən qeyri-düzgün istifadə edirik. Bizim tərəfimizdən verilən cavab sualın verilmiş kontekstində mənaya malik deyildir. Sualı verən insanın "bilir" sözündən istifadə etmə üsulu mənalandırılmışdır. O, avtobusun gözlənilməsi kontekstinə uyğun gəlir. Amma cavabda bu sözdən bizim tərəfimizdən istifadə tamamilə başqa bir konteksti nəzərdə tutur, yəni o konteksti ki, burada adətən epistemoloji anlayışlar müzakirə olunur. (Təbii dilin fəlsəfinin daha radikal olan nümayəndəsi bunun ardınca təsdiq edərki ki, hətta epistemologiya barədə və skeptisizmin müəyyən növü barədə fəlsəfi debatlar o faktın ifadəsidir ki, biz gündəlik həyatda mənalandırılmış sözlərdən bu sözlərin mənsub olmadığı nəzəri kontekstlərdə istifadə edirik. Bunun təsiri ilə də mürəkkəb fəlsəfi problemlər yaranır.

Standart analitik tezisə görə, klassik ontoloji təriflər şeylərə linqvistik distinksiyaların proyeksiyalarının ifadəsindən başqa bir şey deyildir. Belə ki, Aristotelin varlıqda tapdığı kateqoriyalar son

⁴⁵⁴ E. Anscombe. *On Brute Facts. Analysis. 1958, Vol. 18.*

⁴⁵⁵ Bax: məsələn, "Axilles və tısbağa" aporiyasının analizi: G. Ryle. *Dilemmas. - London, 1964.*

nəticədə sadələvhəsinə düşünöldüyü kimi şeylərin özlərinin xassələri deyildir, dilin distinksiyalarıdır. Substansiya və xassə arasındakı fərq məsələn, qrammatik subyekt və predikat arasındakı linqvistik distinksiyanın əşyaya proeksiyasıdır.

Təbii dilin belə bir qaydada təsvir olunan fəlsəfəsi nominalizmin müəyyən növünə çevrilmiş olur. Amma məsələ bir o qədər də sadə deyildir. Tezliklə, biz görəcəyik ki, dil oyunu adlandırılanların mərkəzi ideyası dilin o "nitq aktları"na qoşulmasını nəzərdə tutur ki, burada linqvistik ifadələr, vəzifələr və obyektlər ümumi üföü elə formalaşdırırlar ki, dil və gerçəklik arasındakı fərqin özü silinmiş olur. Elə buna görə də, təsdiq etmək düzgün olmazdı ki, biz bir tərəfdən, dilin distinksiyalarına və digər tərəfdən isə, sanki epistemoloji olaraq müstəqil olan şeylərə malikik.

Analitik fəlsəfə yalnız analiz etməyi deyil, həm də "müalicə etməyi" istəyir. O, təbii dildən qeyri-düzgün istifadədən yaranan linqvistik qarışıqlığın əleyhinə "terapiya" həyata keçirməyə çalışır. Analitik filosoflar məsələn, Vitgenşteyn bu terapiyanı klassik metafizik problemlər üçün xüsusən vacib hesab edirlər. Fəlsəfəni terapiya kimi anlama antimetafizik yönümə malikdir. Bu hala qədər analitik filosoflar və məntiqi empiriklər arasında anlaşma mövcuddur. Amma o zaman ki, analitik filosoflar Vitgenşteynin ardınca gedərək, fəlsəfəni terapiya kimi nəzərdən keçirirlər, onlar həmçinin, güman edirlər ki, fəlsəfə cavabları tezislər və nöqtəyi-nəzərlər formasında vermir. Fəlsəfənin terapevtik anlamı o deməkdir ki, o, necə deyərlər, özü hansısa müddəalar irəli sürmədən linqvistik (konseptual) düynləri açan fəaliyyətdir. Burada analitik yanaşma sokratik metodla müəyyən yaxınlıq aşkar edir. Terapevtik metod göstərməyə səy edir ki, müxtəlif linqvistik kontekstlərdə nə deyilə bilər və nə deyilə bilməz. Ümumiyyətlə, bu metod onu nəzərdə tutur ki, müəyyən dil mühitində yaşayan fərd mənalandırılmış dil fəaliyyətinin qaydaları haqqında qeyri-aşkar biliyə bu mühitin çərçivələri daxilində mütləq olaraq malikdir (belə bir bilik olmadan dil mühütü mümkün deyildir). Analizin və arqumentasiyanın köməyi ilə linqvistik istifadə etmənin sözlərlə ifadə olunmamış qaydalarını göstərməklə, fəlsəfi linqvistik analiz qeyri-aşkar olanı aşkar etməyə səy edir. Beləliklə, demək olar ki, təbii dilin bazis qaydaları özünəməxsus ali instansiya kimi funksiya daşıyır: əgər dil ifadələri bu qaydalara uyğun gəlirlərsə, onlar mənalandırılmışlar (mənalıdırlar).

Amma hətta bazis qaydalarının əslində, nə olması barədə fikir ayrılığı yarandığı zaman biz necə qərara gələ bilərik ki, kim doğrudur? Biz yalnız aşağıdakıları bir daha vurğulamaqla bu məsələni aydınlaşdırma bilərik: təbii dildə "yeddi ədədi yaşıdır" demək

mənasızdır, çünki bu, bazis qaydasına ziddir, bazis qaydasına uyğun olaraq isə, ədədlərə rəng şamil edilə bilməz. Bizim bu cümləni tələffüz etdiyimiz zaman hiss etdiyimiz mənasızlıq hissi (belə gözləmək olar) müəyyən bir şəkildə bu bazis qaydasını göstərir.

Başqa analitik filosoflar məsələn, Gilbert Rayl linqvistik analizdən daha konstruktiv olaraq istifadə edirlər⁴⁵⁶. Bizim anlayışlarımızın mənalandırılmış şəkildə birləşdirilmə üsullarını izah edərək, biz dilin və fenomenlərin əslində, nə olduğunu daha aydın bir tərzdə dərk edə bilərik. Bu metod onu nəzərdə tutur ki, analitik fikri eksperimentin köməyi ilə biz hansı anlayışların bir-biri ilə daxilən bağlı olduqlarını və hansı anlayışların bir-biri ilə bağlana bilmədiklərini (yəni onlar üçün birləşdirilmənin nəticəsi mənasız olacaqdır) aydınlaşdırmağa çalışırıq. Belə ki, əməl anlayışı zəruri olaraq fəaliyyət göstərən şəxs və niyyət anlayışları ilə bağlıdır, ədəd anlayışı isə rəng anlayışı ilə mənalandırılmış bir şəkildə uyuşa bilmir.

Raylın mövqeyini dəstəkləyən başqa analitik filosoflarda antimetafizik yönüm daha az ifadə olunmuş şəkildədir. Analiz məsələn, əməl nədir və ya insan nədir kimi klassik tədqiqat predmetlərinin anlamına nail olma vasitəsinə çevrilir (Bax, məsələn, Hempşir və Strosen⁴⁵⁷).

Fəlsəfi tədqiqatlarda (Philosophical Investigations, 1953) Vitgenşteyn dili onun istifadəsindən daxilən ayrılmaz olaraq təhlil edir. Dil - dil oyunları kontekstləri, yəni dilin və onun istifadəsinin vəhdət təşkil etdiyi müxtəlif konkret linqvistik kontekstlər işığında başa düşülür. Dil oyununda baqqal dükanından beş qırmızı almanın alınmasına və ya tikinti meydançalarında alovun mənşəyi barədə suala cavab vermək xahişinə oxşar olaraq, şeylər və dil arasında xarici əlaqə mövcud deyildir. Hadisələr dil oyununa qoşulduqları üçün qane edici şəkildə yalnız bu dil oyununun anlayışlarının vasitəsi ilə təsvir oluna bilirlər. Öz növbəsində, anlayışlar yalnız bu dil oyununa qoşulan hadisələr vasitəsi ilə məna kəsb edir.

Dil oyunları bu və ya digər dərəcədə bir-biri ilə kəşişir. Bu kəşismədən asılı olaraq, onların qaydaları bu və ya digər dərəcədə unikaldir və ya bir neçə dil oyunu üçün ümumidir. Bunun təsiri ilə də müxtəlif dil oyunlarından olan linqvistik ifadələr hansısa ümumi mənaya malik ola bilər və ya ailə oxşarlığı (family resemblance) adlandırılanı aşkar edə bilər, hətta əgər onlar arasında aydın bir tərzdə müəyyən ümumi eyniyyət olmasa belə.

⁴⁵⁶ G. Ryle. *The Concept of Mind* (1949). - London, 1990.

⁴⁵⁷ S. Hampshire. *Thought and Action* (1959). - London, 1960; P. Strawson. *Individuals* (1959), - New York, 1963.

Vitgenşteyn güman etmişdir ki, bu situasiyanın bütün digər dil oyunlarını daha yüksək səviyyəli dil oyununa müraciət etmədən izah etməyi bacarmışdır. O, belə bir dil oyunu, yəni gündəlik həyatın (elm də daxil edilməklə) bütün dil oyunları üçün anlamın əsasını (çərçivələrini) təyin edən müəyyən universal dil oyunu ideyasını rədd edir. (Bu, o deməkdir ki, Vitgenşteyn müəyyən mənada özünü özü üçün linqvistik orbitr olmaqdan saxlayır. Amma belə bir mövqe mübahisəlidir).

Vitgenşteynin ardıcılılarından biri Piter Uinç (Peter Winch, 1926) dil oyunları nəzəriyyəsi üçün sosial elmlərin xüsusi fəlsəfəsinin işlənilib hazırlanması üçün istifadə etmişdir⁴⁵⁸. O, belə bir anlamdan çıxış edir ki, cəmiyyətin anlaşılması dil oyunlarının yığımının anlaşılmasına oxşardır. Öz növbəsində, dil oyununun anlaşılması onun ona xas olan anlayışlar və qaydalar əsasında anlamı deməkdir. Bu halda, digər anlayışlardan və qaydalardan - deyək ki, səbəbiyyət izahını nəzərdə tutanlardan istifadə etmək olmaz. Uinç anlama əsaslanan sosial elm ideyasının ifadəçisidir. Beləliklə, o, dil oyunlarının elə bir nəzəriyyəsi təklif edir ki, o, müxtəlif konkret dil oyunlarına münasibətdə metanəzəriyyə statusuna malikdir.

Dil oyunlarının bazis qaydaları hansı mənada belədir ki, biz onlardan imtina edə bilərik və hansı mənada onlar belədir ki, biz bunu etmək iqtidarında deyilik? Biz belə hesab edə bilərik ki, bütün dil oyunlarının elə zəruri komponentini təşkil edən müəyyən bazis qaydaları mövcuddur ki, biz onlardan imtina etmək iqtidarında deyilik. Bu halda, biz bu qaydalardan imtina etmirik və onların barəsində danışıq edə bilərik. Belə ki, biz onların nə olduqlarını refleksiv olaraq göstərə və bu mənada onlardan istifadə etdiyimiz zaman biz onların barəsində fikir söyləyə bilərik. Nəticədə, biz linqvistik fəlsəfənin müəyyən transsendental variantına gəlib çıxırıq, yəni dil bəzi ümumi, qaçılmaz qaydaları və ya prinsipləri özündə ehtiva edir ki, onlar bütövlükdə linqvistik mənalandırılma üçün konstitutivdir və bütün mənalandırılmış dillər üçün ali apellyasiya məhkəməsi rolunu yerinə yetirirlər. Əgər məsələ belədirsə, onda biz linqvistik mənalandırılmanın bəzi ümumi bazis meyarlarına maliklik.

Biz oxşar fikirləri **Noam Xomskidə** (həmçinin Çomski) (Noam Chomsky, 1928), onun universal qrammatika nəzəriyyəsi təqdim edir. Dilin bazis strukturu onun tərəfindən universal epistemoloji struktur olaraq başa düşülür. Belə bir yanaşma sadə konkret dil oyunları ilə

⁴⁵⁸ П. Уинч. *Идея социальной науки и ее отношение к философии*. - М., 1997.

bağlı olan terapevtik vəzifələrin həlli hədlərindən kənara çıxmağı arzu etməyən Vitgenşteynin mövqeyindən kifayət qədər uzaqlaşmadır.

Əgər mənalandırılmanın meyarları dildən istifadə ilə bağlıdırsa, onda dil və istifadəçi arasındakı münasibətlərdə işlər görün nə yerdədir! Məgər dil dilin istifadəçisi, subyektlə zəruri bir qaydada bağlı deyilmi? Və dilin istifadəçiləri barədə intersubyektiv və sosial-tarixi aspektlər barədə nə söyləmək olar? Axı dil bioloji əlamətlərə oxşar olaraq istifadəçiyə irsən keçmir, başqaları ilə ünsiyyətdə başqalarından mənimsənilir! Dilin danışan və dərk edən subyektə və üstəlik, tarixi və sosial ictimaiyyətə daxili münasibətinin bu problemləri bizi linqvistik fəlsəfəyə xas olan yanaşmanın sərhədləri xaricinə çıxarır və fenomenologiya və ekzistensializm istiqamətinə yönəldir.

Fenomenologiya və ekzistensializm – Husserl və Sartr

Fenomenologiya eynicinsli cərəyan deyildir. Onun banisi Edmund Husserl (Edmund Husserl, 1859-1938) onu özünün bütün elmi fəaliyyəti ərzində inkişaf etdirmişdir. Fenomenoloji cərəyana çox vaxt aid edilənlər arasındakı fərqlər də çox böyükdür. Martin Haydegger (Martin Heidegger, 1889-1976), Jan Pol Sartr (Jean Paul Sartre, 1905-1980) və Moris Merlo-Ponti (Maurice Merleau-Ponty, 1907-1961) onların arasındadır. Lakin Sartr bu halda ekzistensialist də hesab oluna bilər.

Öncə fenomenologiyanın qısa xülasəsi ilə məhdudlaşacağıq:

Fenomenologiya (hərfi olaraq, fenomenlər və ya hadisələr nəzəriyyəsi) - hadisələri və əməlləri üzə çıxdıqları kimi təsvir etməyə çalışan fəlsəfi məktəbdir. Onun tənqidi kəskinliyi real olaraq, yalnız təbii elmlərdə təsvir olunanı qəbul etmək meyli əleyhinə yönəlmişdir. Fenomenologiya bizim tərəfimizdən istifadə olunan gündəlik şeyləri onların bizim qarşımızda üzə çıxdıqları kimi təsvir etmək istəyir. Belə ki, köməyi ilə mənim yazı yazdığım karandaş fenomenoloji olaraq, yalnız bu kontekstdə istifadə olunduğu kimi təsvir olunur. Fenomenoloji tənqid o təsəvvürün əleyhinə yönəlmişdir ki, karandaş əslində yalnız hansısa atomların bir məcmusudur. Bu mənada biz deyə bilərik ki, fenomenologiya kainatı onun bütün tamlığında və çoxcəhətliliyində, onun bütün keyfiyyəti ilə rekonstruksiya etmək

istəyir. O, elmi ontologiyaya əsaslanmış birölçülü standartizasiyaya qarşı durur, yəni o nəzəriyyəyə ki, ona uyğun olaraq, yalnız təbii elmlərin anlayışları əşyaları onların olduqları kimi əslində dərk edir.

Burada bizim analitik fəlsəfədə rastlaşdığımız dil oyunları konsepsiyası ilə müəyyən paralellər nəzərdən keçirilir. Belə ki, yalnız elm dilinin düzgünlüyü barədə təsəvvür müxtəlif linqvistik kontekstlərin rəngarəngliyi barədə təsəvvürlərin xeyrinə rədd olunur: linqvistik məna kontekstlə müəyyənləşir. Lakin fenomenoloji təsvirlərdə mərkəzi yeri dil deyil, hadisələr tutur. Amma fenomenologiyada da absolyutist nöqtəyi-nəzər tənqid olunur, o nöqtəyi-nəzər ki, ona uyğun olaraq, yalnız düzgün olan - təbii-elmi anlayışlardan istifadədir.

Eyni zamanda, vurğulamaq lazımdır ki, nə analitik fəlsəfə, nə də fenomenologiya təbii elmlərin əleyhinə çıxış etməzlər! Onlar yalnız o fəlsəfi nəzəriyyəni tənqid edirlər ki, ona uyğun olaraq, gerçəklik müstəsna dərəcədə təbii-elmi anlayışlarla dərk oluna bilər.

Fenomenologiya çox vaxt sadə situasiyaları təsvir edir: taxılın üyüdülməsi, atın nallanması, məktubun yazılması. Bütün bunlar barədə çox vaxt həyati dünya (Lebenswelt), yəni bizim yaşadığımız, gündəlik əşyaları və fikirləri olan hadisələri (fenomenləri) və onları meydana çıxaran linqvistik ifadələri olan dünya kimi danışılır. (Xalis sintaksik və ya semantik deyil, dil mənasında pragmatik olan dil oyunları ilə paralellə müqayisə edin). Deməli, dilin istifadəçisi üçün istifadədə olan dil də həyati dünyanın hissəsidir.

Fenomenologiya həyati dünya anlayışını yalnız elmi təsəvvürün alternativini olaraq irəli sürmür. Həyati dünya epistemoloji üstünlüyə malikdir. Elmlər həyati dünyanın sayəsində mümkün oldu. Doğru deyildir ki, onlar tarixi olaraq həyati dünyadan kənarında yaranmışlar. Elmi fəaliyyəti transsendental mənada məhz o, mümkün edir.

Beləliklə, fenomenologiya (məsələn, Husserldə) özünü Avropa elmi inkişafının davamı kimi dərk edir, burada fəlsəfə elə elm də rasionallığı bir məqsəd (telos) olaraq izləyir, fenomenologiya isə elmin bazis problemlərini işıqlandırmaq və izah etmək məqsədinə malikdir. Əgər Husserlin sözlərindən istifadə etsək, onda "Avropa elmlərinin böhranı" şəraitində elmə dəstəyi "transsendental fenomenologiya", başqa cür deyilsə, "ciddi elm olaraq fəlsəfə" təmin edir. Fenomenologiyanın elmdə elmi aspektlərin xilas edilməsinə yönələn söyləri həyati dünyanın elmlərin məna yaradan əsasının və onların zəkaya doğru daxili meylinin (telos) kəşfindən və təfərrüatları ilə öyrənilməsindən ibarətdir.

Fenomenologiya göstərilədiyi kimi, yalnız hadisələri, yəni adi güzəranın şeylərini deyil, həm də adamların müxtəlif kontekstlərdə

aşkar olunan niyyətlərini və i.a. təsvir edir. (Fenomenologiya fərdin öz yaşantılarının poetik təsvirinə, onun müşahidələrinin özünəməxsus lirik versiyasına əsaslanmır). Onun daha dərin məqsədi həyati dünyanın daxilində onu mümkün edən şəraitin aşkar edilməsindən, yəni onun məna yaradan şəraitinin kəşf edilməsindən ibarətdir ki, bunlar olmadan, o, mövcud ola bilməzdi. (Yenidən şahmat oyunu ilə müqayisə edin: şahmat qaydaları müxtəlif güclü və zəif gedişlər üçün məna yaradandır). Burada linqvistik analiz zamanı olduğu kimi, müəyyən transsendental-praqmatik arqumentasiya iştirak edir. Amma nəzərə çatdırmaq ki, bu qəbildən olan transsendental fəlsəfə Kantın etdiyi kimi bir subyektin deyil, dil-praktik mühitinin bu və ya digər dərəcədə dəyişkən mənyaradan müqəddəm şərtlərini axtarır.

Həyati dünyanın strukturunun izahı müəyyən epistemoloji məqsədə malikdir. Bu halda vacibdir ki, həyati dünya məqsədyönlü vəzifələr və əməlin tənzimlənən normaları vasitəsi ilə aşkara çıxan praktik təbiətə malik olsun. Elə buna görə də, epistemoloji problemlər passiv hissi təcrübə (məsələn, Berkli təlimində olduğu kimi) kontekstində deyil, əməllər (tapşırıqlar, əmək, qarşılıqlı təsir) kontekstində müzakirə olunur. Bizim nə etdiyimiz barədə biliyimiz fundamental sifətində şərh olunur. O, sadə hissi təəssürlərə gətirilə bilməz. Məsələn, mən odun doğradığım zaman, nə etdiyimi impulsiv şüuraltı olaraq bilirəm. Və məsələn, mənim əllərimin hərəkətləri barədə bildiyim mənim öz əlimə baxaraq öyrəndiyim deyildir, əgər o, sadəcə olaraq, bir müşahidə obyektı olsaydı. Əlbəttə ki, mən odun doğradığım zaman öz əlimə baxıram, amma mənim əli görmə qavrayışım əməlin kontekstinin bir hissəsidir, bu əməl zamanı isə əlin hərəkətinin mənim tərəfimdən dərk olunması mənim onu sadəcə olaraq, bir kənar obyekt kimi nəzərdən keçirdiyim zaman onu dərk etdiyimdən fərqlənir⁴⁵⁹.

Fenomenologiyanın epistemoloji olaraq passiv hissi qavrayışlardan və ya xalis təfəkkürdən deyil, bizim davranış vəzifələrimizdən başlaması faktı o deməkdir ki, subyektin və obyektin onun daxilində qarşılıqlı əlaqəsi problemi şeylərin aşkar edilməsi və fərdin özünəniyyəti (personal identity) ilə unikal bir tərzdə

⁴⁵⁹ *Bir kimsənin odun doğradığı zaman öz əlinin hərəkətlərini sadəcə olaraq müşahidə edərək onun nə etdiyini başa düşmək nə deməkdir, əgər bu, onun üçün özgə obyekt olsa belə? Mən öz ayağımı qaldırdığım (mənim öz əməlimin nəticəsində) zamanın müşahidəsi (və biliyi) ilə həkimin kiçik çəkici ilə mənim ayağımın diz qapağından aşağı hissəsinə zərbə vürməsi nəticəsində mənim ayağımın yuxarı atılması zamanın müşahidəsi (və biliyi) arasındakı fərqə nəzər salın.*

çuğlaşmışdır. İnsan fəaliyyət göstərən şəxs olaraq fəaliyyətdə bilavasitə iştirak edir. Burada subyektə və obyektə yönəmlı heç bir mütləq ikiləşmə yoxdur. Hadisələr şeylər özlərini verilmiş situasiyada aşkar etdikləri kimidir. Əməlin baş verdiyi zaman məhz fəaliyyət göstərən şəxsin şüuru onun fasiləsizliyini və özünəəyniyətini təmin edir. (Şeylər (xarici dünya, "maddi substansiya") və subyekt (Berkli və Hyum təlimlərində "mental substansiya") problematikası ilə müqayisə edin.)

Əməldən başlayan fenomenoloji təsvirlər sosial elmlər və onlarda aparılan prinsipial mübahisələr üçün maraq kəsb edir. Əməl anlayışına və onunla bağlı olan fəaliyyət göstərən şəxsin niyyəti, partnyor və əməlin obyektlərin anlayışlarına əsaslanmış həyati kontekstlərin fenomenoloji analizində başlıca cəhət fəaliyyət göstərən şəxs tərəfindən istifadə olunan kateqoriyaların köməyi ilə əməl sferasının təqdimatıdır. Beləliklə, fenomenologiya sosial tədqiqatlarda başa düşülən yanaşma adlandırılanla sıx bağlıdır, bu yanaşma isə izah edən yanaşmaya əksdir. Fenomenoloji nəzərdən keçirmə cəmiyyətin dil oyunları modeli əsasında analizində də uyğun gəlir (Uinç).

Artıq deyildiyi kimi, fenomenologiya yalnız situasiyanı əsasən təsvir etməyə deyil, həm də onun mənasını konstitusiya edən elementlər tapmağa səy edir. Elə buna görə də, zamanın istənilən anında dərk etmək vacibdir ki, biz nəzərdən keçirmənin hansı məntiqi səviyyədəyik. Məsələn, Sartr "*Varlıq və heç nə*" (L'Entre et le Neant, 1943) əsərində azadlıq barədə danışdığı zaman, o, azadlığı konstitusiya edən mənaya malik olan kimi nəzərdə tutur. Azadlıq əməl üçün zəruri şərt məntiqi statusuna malikdir: fəaliyyət göstərmək bilərəkdən (intentionally) bu və ya digər mənada şüurlu fəaliyyət göstərmək deməkdir. Əməl onu nəzərdə tutur ki, biz görürük ki, situasiya olduğuna nisbətən başqa cür də ola bilərdi, faktiki verilənin alternativı, yəni pozitiv alternativı də mövcuddur ki, əməllərin xüsusi ardıcılığının köməyi ilə biz onu reallaşdırma bilərik. Başqa sözlə, əməl hazırkı varlığı üstələyir, əməl veriləni (Hegel mənasında "pozitiv olanı") işlərin başqa vəziyyətinin işığında "inkar edir". Bu mənada imkan gerçəklik qarşısında üstünlüyə malikdir, imkan - o deməkdir ki, hələ ki, gerçək deyildir, amma əməlin köməyi ilə reallaşma bilər. Əgər biz görmürüksə ki, bizim söylərimizin sayəsində bizim ətrafımızdakı situasiya bu və ya digər aspektlərdə başqa cür ola bilər, onda biz fəaliyyət göstərmək iqtidarında deyilik. (Fəhlələr yalnız ona görə tətıl etməirlər ki, onlar əzab çəkirlər. Onlar həm də ona görə tətıl edirlər ki, əvvəla onlar əzab çəkdiklərini başa düşürlər və ikinci tərəfdən, onlar başa düşürlər ki, situasiya başqa cür ola bilər və bir sıra əməllər mövcuddur ki, uyğun addımlar atılsa mümkün alternativ reallaşdırıla bilər). Verilənin bu mümkün niyyətli inkarı əməlin şərti olaraq

azadlığı göstərir. Azadlıq beləliklə, əməli konstitusiyaya edir. Bu mənada əməl məhz azadlığın sayəsində mümkündür.

Eyni zamanda, Sartr "*Varlıq və heç nə*" əsərində deyir ki, insanlar öz azadlığını itirə bilirlər. Əgər azadlıq insanın bazis, konstitutiv elementdirsə, bu, necə mümkündür? Cavab verək ki, insanın latent olaraq həmişə malik olacağı fundamental azadlıq o xüsusi situasiyalarda itirilə bilər ki, əvvəla, o, situasiyanı bu statusda dərk etmir ki, o, onu dəyişdirə bilər və dəyişdirməlidir və ikincisi, o, özünü bu situasiyanı dəyişdirə bilən və dəyişdirilməməsində iştirak etməli olan bir kəs kimi dərk etmir. Belə halda insan özünü faktiki olaraq əmələ qabil olmayan hansısa əşya kimi nəzərdən keçirir. Əgər insan bu illüziyaları dəstəkləyirsə, azadlıq reallaşmır. Məhz belə bir qaydada da o, itirilə bilər. Lakin azadlıq insanın mühüm xassəsi olaraq, hətta oxşar şəraitdə belə latent şəkildə var olmaqda davam edir.

Bu, Sartrın azadlıq problemini anlamasının əsasən doğru olsa da, kifayət qədər sərbəst təsviridir.

Bundan başqa, Sartrın "ağılsız inam" (*mauvaise foi*) barədə nəzəriyyəsi insani mövcudluğun mümkün naturalizasiyasına dair onun görüşlərinə uyğun olaraq təqdim oluna bilər.

Beləliklə, biz hər şeydən öncə, fenomenologiyanın əməl nəzəriyyəsini və epistemologiya ilə əlaqəsini nəzərdən keçirdik. Amma bundan başqa, fenomenologiya incəsənət və ədəbiyyat sferaları üçün də məhsuldar olmuşdu, belə ki, dünyaya yenidən keyfiyyət dəyişikliyini qaytarmışdı. Hadisələr haqqında onların keyfiyyət təhlilində danışmaq bir daha qanuni oldu, Nervalın (Gerard de Nerval - Jerar Labruninin təxəllüsü, Gerard Labrunie, 1808-1855, fransız poeziyasında ilk simvolistlərdən və sürrealistlərdən biri) şərlərinə və ya Vinsent van Qoqun (Vincent van Gogh, 1853-1890) şəkillərinə xas olduğu kimi. Hermenevtika kimi fenomenologiya da ədəbiyyatşünaslıqda interpretativ elm olaraq fəaliyyət göstərir.

Fenomenologiyanın incəsənətə və ədəbiyyata yaxınlığını həmçinin, məşhur yazıçı və dramaturq olan Sartrın yaradıcılığı aşkar bir şəkildə nümayiş etdirir. Özünün bədii əsərlərində o, onun tərəfindən işlənib hazırlanmış əməl nəzəriyyəsinə və epistemologiyaya əhəmiyyətli dərəcədə istinad edirdi.

Özünün sonrakı "*Dialektik zəkanın tənqidi* (*Critique de la raison dialectique*, 1960) (Kantın əsas əsərlərinin adları ilə müqayisə edin!) əsərində Sartr daha ilkin fenomenologiya ilə marksizm arasındakı əlaqəni müzakirə edir. Fərdi praktika anlayışından başlayaraq, o, sosial-tarixi bütövlüyün nəzəriyyəsini işləyib hazırlamağa səy edir. Bununla bağlı olaraq, süni maddi strukturların - küçələr, binalar, pilləkənlər, bazarlar və i.a. bizim üçün mümkün olan

fəaliyyət sferalarını hansı qaydada verməsinə dair onun baxışları mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Bu strukturlar özgüləşmənin artımına yardım göstərirlər, belə ki, insanlar arasında, insan və ictimaiyyət arasında maddi "vasitəçi" olurlar. Müxtəlif qrupların formalaşması da belə "vasitəçi" amillərin sırasına aiddir. Bu, ümumi məqsədlərə nail olma istiqamətində spontan olaraq fəaliyyət göstərən qrup üçün olduğu kimi, həm də Sartrın öz ifadəsinə görə, növbə üçün də doğrudur, burada ayrı-ayrı fərdlər ünsiyyətə daxil olmadan və icma təşkil etmədən sosial sistemin bir hissəsini formalaşdırırlar (avtobus dayanacağındakı növbədə olduğu kimi). Özgüləşmədən qaçmaq üçün, insan "qrupda" aktivləşməli və fərdi əməllərin qabaqcadan söylənilə bilməyən nəticələrə aparan situasiyalardan birgə çıxmalıdır. Belə situasiyalardan biri o zaman yaranır ki, ayrıca fermerlərin ağacın hazırlanması üzrə zəkavi əməlləri meşələrin qeyri-zəkavi qırılmasına və təbii fəlakətlərə aparıb çıxarır. (Xoş niyyətlərə baxmayaraq, qismən rəşional əməllərin cəmi bir çox hallarda gözlənilməyən və "xoş olmayan» nəticələrə gətirib çıxarır. Bunu nəzərdə tutaraq, Sartr insani əməllərin kontr-finallığı (counter-finality) barədə söhbət açır).

"Ekzistensializm – humanizmdir" (L. Existentialem et la humanisme, 1946) və *"Varlıq və heç nə"* əsərlərində individualist nöqtəyi-nəzəri müdafiə edən Sartr sonradan marksist fəlsəfənin bir formasını inkişaf etdirməyə çalışmışdır, bu formaya uyğun olaraq, fərd və icma bir-birini zəkavi bir tərzdə "vasitələndirirlər". O, deyir ki, "bütövlüyə" münasibətdə Hegel Kierkeqorla müqayisədə daha düzgün idi, "unikal fərdə" münasibətdə isə Hegel deyil, Kierkeqor doğru idi. Sartrın fikrinə görə, onun marksizm versiyası bütövlüyün və fərdin bu konsepsiyaların hər ikisini "vasitələndirir". Burada Sartr universal və partikulyar arasında vasitələndirici kimi ailənin – uşağın ilkin sosiallaşması və fərdiləşməsi mühitinin əhəmiyyətini vurğulayır.

Qeyd edək ki, ekzistensial təfəkkür üsulunun kökləri Kierkeqora, Paskala, Avqustinə və Sokrata gedib çıxır. Ciddi mənada ekzistensializm fəlsəfi məktəb deyildir. Bu termin katolik Qabriel Marsel (Gabriel Marcel, 1889-1973), ateist Sartr, feminist Simona de Bovuar (Simone Beauvoir, 1908-1986), deist Karl Yaspers (Karl Jaspers, 1883-1969) və varlığın filosofu Martin Haydegger kimi kifayət qədər müxtəlif mütəfəkkirlərə münasibətdə istifadə olunur. Lakin onlar arasında əgər Vitgenşteynin ifadəsindən istifadə etsək, müəyyən bir ailə oxşarlığı mövcuddursa, həmin bu ailə oxşarlığı onda görüncə bilir ki, bu mütəfəkkirlər insanın varlıq üsulunu daxililəşdirirlər. Onlar insanı sonlu və ölümlü, çox vaxt faciəvi və paradoksal, tamamlanmamış həyatla yaşayan fərd olaraq nəzərdən

keçirirlər, burada fundamental və sarsılmaz olan yalnız özünüdür. Beləliklə, ekzistensialist fəlsəfənin əsas xüsusiyyəti belə bir müddəadan ibarətdir ki, hər bir fərd öz məxsusi həyatının sərhədlərini dərk etməlidir (və buna görə məsuliyyət daşmalıdır.).

Belə bir ekzistensial təfəkkür üsulunun köməyi ilə - hər bir kəsin öz ölümünün qaçılmazlığını şəxsən dərk etməsi ilə insanlar oyanmaya yönəli signal alırlar, demək olar ki, təzədən doğulurlar, amma artıq daha dərinliklərə nüfuz edən şüur ilə. Hətta əgər biz Dostoevskinin lənətə gəlmiş adlandırıldığı «Biz haradanıq? Biz kimik? Biz hara gedirik?» kimi suallara cavablar tapa bilmiriksə, onda biz insani mövcudluğun bu unikallıq şüuru ilə, həyatın bu xalis alovu ilə qalmış oluruq. Həyat "bütövlükdə motivləşməmişdir, zəkaya tamamilə əksdir: bu xalis postulat o qədər güclüdür ki, biz ondan qaça bilmərik, o qədər möhtəşəmdir ki, hər cür əsaslandırmanı rədd edir, o qədər suverendir ki, hətta onu imkan etdikdə belə, onun qanunlarına və ya şıltaqlıqlarına tabe oluruq" (Arne Qarborq, Arne Garborg, 1851-1924, Tankar og utsyn, Düşüncələr və təsəvvürlər).

Bir neçə söz də Sartrın "*Ekzistensializm və humanizm*" əsərində ifadə olunmuş baxışları barədə deyək:

Sartr deyir ki, insanda mövcud olma mahiyyətdən daha öncədir. Bu sözlərin altında isə o, onu nəzərdə tutur ki, bizim öz həyatımızda nəyi etməli olduğumuzu təsdiq edən heç bir norma yoxdur, məsələn, Yaradanda bu barədə heç bir "ilahi ideya" yoxdur. İnsan deməli ki, azaddır. O, o mənada azaddır ki, heç bir obyektiv norma və ya göstəriş yoxdur. (Azadlığın normalarının olmamasından çıxış edən bu konsepsiyasını "*Varlıq və heç nə*" əsərində əmələ və niyyətə əsaslanmış azadlıq konsepsiyası ilə müqayisə edin). Sartrın mövqeyinin izahı üçün aşağıdakı illüstrasiyaya müraciət edək: İnsan özünü qəflətən teatr səhnəsində tamaşanın ortası oynanıldığı zaman görən aktyora bənzəyir. Bu halda, o, ssenari ilə tanış deyildir, pyesin adını və oynadığı rolu bilmir. Ona məlum deyildir ki, o, nə etməlidir və ya deməlidir. Onda hətta o barədə də informasiyası yoxdur ki, bu pyesi yazan müəllif mövcuddurmu və bu pyes ciddidir və ya gülməlidir. Aktyor kim olmalı olduğuna şəxsən qərar verməlidir - fırldaqçımı və ya qəhrəmanımı, komikmi olmalıdır və ya faciəvimi. Nəhayət, aktyor istənilən an səhnəni tərk edə bilər. Amma bu, həmçinin, elə bir rol seçimidir ki, onu aktyor teatr tamaşasının ümumiyyətlə, nəyə həsr edildiyini anlamadan həyata keçirir.

Oxşar bir qaydada insanlar mövcudluğa sanki atılırlar. İnsan mövcuddur, o, özünü azad olaraq tapır, belə ki, heç bir göstəriş yoxdur və onun özü qərar qəbul etməlidir və hansı növdən olan şəxsiyyət

olmağa hazırlaşdığını müəyyənləşdirməlidir. Beləliklə, mahiyyət (tərif) mövcud olmanın ardınca (bizim artıq yaşadığımızın ardınca) gəlir.

Sartrın ekzistensialist fəlsəfəsinin erkən versiyasında müstəsna dərəcədə vacib olan seçimdir. O, şeylərin standart əsasında seçimini nəzərdə tutmur, standartın özünün "seçim"ini nəzərdə tutur! İnsan tərəfindən onun özünün seçimini. Amma Sartra uyğun olaraq, bu fundamental seçim əsaslandırılı bilməz. Əksinə, onun əsaslandırmasına yönələn bütün səylər nədənsə başlamalıdır, burada isə məhz seçim çıxış nöqtəsidir.

Amma bu seçimlə müəyyən bir ixtiyarilik bağlıdır. Fundamental seçimi fərdin özü tək yerinə yetirir. Hətta məsləhət istədikdə belə qərarı insan özü qəbul edir, həm bu xahişlə bağlı, həm də məsləhəti necə şərh etmək və ona əməl etməklə bağlı. Seçim qərara çevrilir və elə bu mənada da kifayət qədər ixtiyari olur. Altruizmi və ya eqoizmi, kommunizmi və ya faşizmi də seçmək olar. Seçim rəşional olaraq əsaslandırılı bilməz. (Popper və Karnapla bağlı paralellə müqayisə edin).

Amma eyni zamanda, Sartr deyir ki (kifayət qədər maraqlıdır), biz fərd olaraq, hər halda hər bir kəşin adından seçim edirik. Burada biz Kantın hərəkət və əməl normalarının universallaşdırılması ideyası ilə qarşılaşırıq.

Amma biz həqiqətənmi o qədər suverenik ki, bizim identikliymizi belə bir qaydada müəyyənləşdirə bilək? Məgər öz daxili varlığımızda biz cəmiyyətlə bağlı deyilikmi - sosiallaşma vasitəsi ilə, bizim sonrakı həyatımızda qarşılıqlı tanınma (etiraf) vasitəsi ilə, obyektiv, zəruri əmək dünyası və dil vasitəsi ilə?

Görünür ki, fərd və icma arasındakı münasibətdə erkən ekzistensialist Sartrın başa düşdüyü kimi problematik olan nəşə mövcuddur.

İdentiklik və tanınma - de Bovuar və feminist fəlsəfə

Ekzistensializmin əsas problemi - identiklik haqqında məsələdir ⁴⁶⁰. Mən mahiyyət etibarı ilə kiməm? Sartr bizim artıq gördüyümüz kimi güman edirdi ki, insan öz identikliyinə müəyyənləşdirilməsində prinsipə azaddır. Bizim həyatımızın qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş heç bir ssenarisi yoxdur! Heç bir "mahiyət" yoxdur ki, bizim kim olduğumuzu və kim olmalı olduğumuzu

⁴⁶⁰ *İdentiklik termini altında insanın eyniləşdirilməsi, özünü anlaması başa düşülür.*

bizə xəbər verə bilsin. Bizim azadlığımız və bizim məsuliyyətimiz elə ondadır ki, bizim özümüz, bizim hamımız və hər birimiz bu ekzistensial tapmacanın cavabını tapaq, daha dəqiq deyilsə yaradaq.

Sartre bu problemi Hegeldən əxz etmişdi, Hegel isə identiklik barədə məsələni insani subyektlərin qarşılıqlı münasibəti məsələsi kimi nəzərdən keçirirdi. İki subyekt qarşılaşdıqları zaman tanınma (etiraf edilmə) uğrunda mübarizə başlanır, onlardan hər biri çalışır ki, başqası onu onun özünün nəzərdən keçirdiyi kimi nəzərdən keçirsin. Bu - "mənəvi" mübarizədir, o mənada ki, o, maddi dəyərlər uğrunda aparılır, qarşılıqlı tanınma (etiraf edilmə) uğrunda aparılır. Bununla belə, Hegelə görə, bu mübarizə ölüm-dirim mübarizəsidir. Axı bizim başqalarına münasibətdə kim olmağımız bizim üçün həyatı olaraq vacibdir.

Hegelin nöqteyi-nəzərindən, bu, həm də başqasını yuxarıda və ya aşağıda olan kimi tanıma (etiraf etmə) məsələsidir. Bu, kimin "ağa", kimin isə - «kölə» olmalı olması uğrunda mübarizədir. Sonradan Hegel bu mövqeləri maddi şəraitlə əlaqələndirir: kölə – o kəsdir ki, öz həyatından ehtiyatlanaraq, ağa üçün işləməyə məcburdur.

Deməli, Hegel insani identikliyi - bizim özümüzü anlamağımız və bizim başqalarını anlamağımız - sürəkli sosial-psixoloji prosesin zəif nəticəsi kimi başa düşür. İdentiklik saçların rəngi və ya genlərin yığılımı kimi bizə məxsus olanların oxşarı deyildir. O, bizim tərəfimizdən gərginliklə dolu olan intersubyektiv prosesin gedişində əldə olunur və həmişə yenidən və yenidən şübhə altına alınır. İnsanlar yalnız fiziki varlıqlar olaraq, xəstəliklərə və ölümə münasibətdə zəif deyillər, onlar həm də sosial varlıqlar olaraq, bizim digər insanlar tərəfindən identikliyəmizin müəyyənləşdirilməsinə və yenidən müəyyənləşdirilməsinə münasibətdə zəifdirlər.

Belə hesab edərək ki, identiklik hər halda, təbiətin məhsuludur, biz həm özümüzdə, həm də digərlərində elə bir təəssürat yarada bilərik ki, bu, sosial olaraq müəyyənləşmiş identiklik sadəcə olaraq, elə olduğu kimidir və bizim başqa təbii əlamətlərimizə oxşar olaraq dəyişməzdir. Guya ki, nökr elə təbiətən də nökrədir, ağa da elə təbiətən ağadır. Onlar sosial qüvvələrin oyununun nəticəsində deyil, yəni prinsipcə, həmişə yenidən və başqa cür ola müəyyənləşə bilən oyunun səbəbindən deyil, təbiətən və ya Tanrının mərhəməti ucbatından belədirlər. Belə ki, ağ insan özünü təbiətən ağa kimi, qara insanı isə təbiətən kölə kimi nəzərdən keçirə bilər və işlərin mövcud vəziyyətini elə qiymətləndirə bilər ki, bu, elə belə də olmalıdır. Deməli, həm ağa, həm də kölə o şəraiti darmadağın edirlər ki, onların arasındakı münasibət sosial olaraq qarşıya qoyulmuş, əslində dəyişdirilə bilən qarşılıqlı anlaşmanın nəticəsidir.

Hegelin mövqeyinin və Sartrın ondan əxz etdiyinin bizim tərəfimizdən şərhı belədir (qismən Aleksandr Kojev vasitəsi ilə, Alexandre Kojève, rus ailəsiyısı Kojevnikov, 1902-1968). Sartr üçün naturalizasiya "ağılsız inamın", yəni özünüaldatmanın bir nümunəsi idi, biz bu özünüaldatmanın köməyi ilə bizim öz həyatımıza görə ekzistensial məsulıyyətdən və bizim kim olmağımız barədə sualın cavabından yaxamızı kənara çəkirik.

Həm Sartr üçün, həm də Hegel üçün fərdlərin qarşılıqlı tanınması (etiraf edilməsi) döyüş meydanıdır. Sartra görə, iki insanın bir-birinə baxdığı zaman kimin vəziyyəti öz nəzarəti altında saxlamaq, özünün və başqasının statusunu müəyyənləşdirmək niyyətində olması ilə bağlı olaraq, güc mübarizəsinin bir elementi həmişə iştirak edir.

Hətta qarşılıqlı anlaşmanın və identikliyin bərabərhüquqlu olmayan formalarına belə bu bərabərhüquqlu olmayan vəziyyətlə razılaşan iki tərəf qoşulmuşdu. Bu, yalnız təcrid olunmuş subyekt tərəfindən özünü və başqaları daxilən görmə deyil, qarşılıqlı münasibət məsələsidir. Biz başqaları tərəfindən etiraf olunmadan bizim tərəfimizdən arzu olunan identikliyə malik ola bilmərik. Məhz buna görə də, biz başqa hər bir kəsin bizim barəmizdə nə düşündüyündən asılıyq və elə buna görə də, mübarizə qaçılmazdır. Lakin biz belə hesab edə bilərik ki, bu, mədəniyyətin və mübarizənin sayəsində deyil, təbiətin sayəsində baş verir.

Sosial identiklik barədə bu fikirlər nəzəriyyə və praktika arasındakı əlaqəni ifadə edir, o mənada ki, onlar bərabərhüquqlu olmayan sosial münasibətləri başa düşməyin və prinsipcə, yenidən müəyyənləşdirilməsinə səy etməyin necə mümkün olduğunu göstərir. Bununla da, nəzəriyyə siyasi əməl üçün impuls verir və onu qanuniləşdirir.

Oxşar ideyalar ümumən bəyənilmədiklərini hiss edən qrupların əlində bir silah oldu. Bu, ikinci dünya müharibəsindən sonrakı dövrdə antikolonial mübarizənin iştirakçlarına məsələn, Frans Fanon, (Frantz (Ömər) Fanon, 1925-1961) və onun ardıcılılarına aiddir. Bu, həmçinin, ikinci dünya müharibəsindən sonra yaranan qadın azadlıq hərəkatına və onun Simona de Bovuar kimi görkəmli nümayəndəsinə də tətbiq oluna bilər.

Simona de Bovuar (Simone de Beauvoir, 1908-1986) Fransada ənənəvi burjua mühitində boya-başa çatmışdı, burada qadınlar müharibədən sonra ilk dəfə səsvərmə hüququnu əldə etdikləri zaman de Bovuarın təxminən 40 yaşı vardı. Eyni zamanda, o, Sartrla yanaşı radikal ekzistensialist hərəkatın ilk üzvlərindən biri oldu. Onu xüsusən, qadınların bir xüsusi qrup olaraq tutduqları bərabərhüquqlu olmayan sosial vəziyyəti narahat edirdi. Kişilərə münasibətdə qadınlar

onlardan fərqli, başqaları kimi müəyyənləşirdi. Məhz kişi "nöqtey-nəzəri həm kişiləri, həm də qadınları ("ikinci cins" olaraq) müəyyənləşdirirdi. Kişi özünüdərkli və başqalarının kişiyə xas bir tərzdə anlamı, yəni bəşəriyyətin "ikinci yarısı" kimi anlamı üstünlük təşkil edirdi. Bütövlükdə, qadınlar insan nəslinin ikinci dərəcəli hissəsi kimi müəyyənləşdirilirdi və onlar özləri və kişilər haqqındakı bu təsəvvürü sadəcə olaraq mənimsəyirdilər. Bunun nəticəsi isə o idi ki, qadınlar həqiqi identikliyə malik deyildilər.

Bu, sosial müəyyənlik təbiətdən verilən olaraq başa düşülürdü və qanuniləşdirilirdi. De Bovuara oxşar ekzistensialistlər üçün o, insanın müstəsna dərəcədə ciddi alçaldılması idi, belə ki, onlar üçün insanlar hər şeydən öncə, azadlıqları ilə, yəni kim olmalı olduğunu şəxsən, həll etmək azadlıqları ilə müəyyənləşirlər. Kişilərlə müqayisədə qadınlar bir qrup olaraq, öz həyat formalarının fərdi seçimində əhəmiyyətli dərəcədə az azadlığa malik idilər. Amma belə bir azadlıq ekzistensialistlər tərəfindən insani mövcudluğun əsas xüsusiyyəti və başlıca dəyəri kimi nəzərdən keçirilmişdir. Qadınlar "ikinci cins" kimi müəyyənləşdirilirdilər ki, bu da, dəyişməz və təbiət tərəfindən verilmiş hesab olunmuşdur.

Bu modelin yenidən müəyyənləşdirilməsi üçün öncə göstərmək lazım idi ki, qadınlara şamil etdirilən rol təbiətin deyil, sosial müəyyənləşdirilmənin nəticəsidir. Sonra nəzəri və praktik səylərin köməyi ilə hər iki tərəfi, həm kişiləri, həm də qadınları özlərini və başqaları yeni və daha çox eyni hüquqlu anlama gətirib çıxarmaq qarşıda durdu. Bundan çıxış edərək, de Bovuar öz həyatı layihəsini həm praktika, həm də nəzəriyyə, fəlsəfə və ədəbiyyat sferalarında qurdu.

Onun həyatının məzmunu onun mövqeyini əsaslandıran və izah edən kitabların, fəlsəfi esselərin və başqa publikasiyaların yaradılması oldu. Bir intellektual olaraq, o, aktiv siyasi fəaliyyətlə məşğul oldu, xüsusən də, mədəniyyət sahəsində. Tanınma (etiraf edilmə) və identiklik uğrunda mübarizə bu sahədə geniş vüsət almışdı. Amma o, həmçinin də, uşağın doğulması və arzu olunmayan hamiləlikdən xilas olma məsələsinin qadınların özlərinin həll etmə hüququ və buna oxşar bir çox konkret məsələlərin həll olunması uğrunda mübarizədə iştirak etmişdir. Burada başlıca cəhət qadının abort hüququnu müdafiə etmək idi.

Bioloji amillərin insan həyatına təzyiqi bizim azadlığımızın ilkinliyi barədə ekzistensialist anlama ilə bir çox konfliktlərə gətirib çıxarır. De Bovuar öz həyat yoldaşı Sartrla birgə "təbiətin bu təzyiqini" şəxsən, minimuma endirməyə üstünlük verdi, o, uşaqlara malik olmaqdan imtina etdi.

Bir çox münasibətlərdə Bovuarın məqsədi bərabərlik idi. Kişilər və qadınlar bir-birlərini qarşılıqlı olaraq, bərabərhüquqlu kimi

tanınmalıdırlar. Bu, o demək deyildir ki, onlar arasında fərqlər olmamalıdır və onların həyatı layihələri eyni olmalıdır. Amma qadınların ikinci dərəcəli cins kimi ümumən qəbul edilmiş şərhli aradan qaldırılmalıdır.

Qadın rollarının və identikliklərinin yeni şərhinin, amma başqa üsulu da mövcuddur. Təsdiq etmək olar ki, söhbət qarşılıqlı anlaşma barədə getdiyi zaman, bərabərlik uğrunda mübarizə aparmaq mümkün deyildir və arzu olunan deyildir. Təsdiq etmək olar ki, kişilər və qadınlar müxtəlifdirlər və onlar özlərini və başqalarını müxtəlif cür başa düşürlər və deməli ki, belə bir şeyə inanmaq illüziya olardı ki, guya onlar istənilən situasiyada bir-birlərini bərabər olaraq tanıyacaqlar. Onlar bir-birlərini bərabərhüquqlu, amma bununla belə, fundamental olaraq fərqli tanıya bilərlər. Həm kişilər, həm də qadınlar bir-birlərinə nisbətən "başqalarıdırlar". Məhz belədir və belə də olmalıdır.

Amma bu gərginliklə dolu olan, tam qarşılıqlı anlaşma olmadan baş verən etiraf qadınlara münasibətdə ənənəvi olaraq, baş vermişlərin inkar edilməsinə və sıxışdırılmasına aparıb çıxara bilər. Belə bir vəziyyət təshih edilməlidir, amma məqsəd tam qarşılıqlı anlaşma və bərabərlik ola bilməz və olmamalıdır. Hüquqi olaraq, maddi və sosial bərabərhüquqluluq olmalıdır. Amma söhbət bizim identikliyi, qarşılıqlı anlaşmaya, özümüzü və başqasını tanımaya münasibətdə bərabərlikdən getdiyi zaman anlamaq vacibdir ki, onun tamamilə və bütövlükdə reallaşmasına nail olmaq olmaz.

Bu mövqeni feminist Lüsü İrigerey (Luce Irigaray, 1932) işləyib hazırlayır. Dilin fəlsəfəsinə və psixozanalizə istinad edərək, o, təsdiq edir ki, kişilər və qadınlar zəruri olaraq müxtəlifdirlər və onların bazis fərqlərinin, onların "oxşar olmadıqlarının" (otherness) tanınmasına nail olmaya çalışmaq daha yaxşı və daha zəruri olardı.

İrigerey adamları bir insani növ kimi, nəzərdən keçirməyə istinad edən bərabərliyə yönələn baxışı faydalı hesab etmir. Bir deyil, iki insani növ - qadınlar və kişilər mövcuddur. Biz bu faktı tanımalı, etiraf etməli və onunla razılaşmalıyıq. Bu mövqedə dayanaraq o, cinslər haqqında bir çox mühakimələri, o cümlədən də, de Bovuara məxsus olan mühakimələri tənqid edir. Əgər de Bovuar bərabərliyin feministdirsə (equality-feminist), onda İrigerey fərqi feministdir (difference-feminist).

Fərq həm fiziki, həm də psixoloji fərqlərin necə şərh olunmalı olmasında ibarətdir. Onlar insani identiklik üçün, bizim dəyər konsepsiyalarımız və zəkaya və ədalətə dair nöqteyi-nəzərlərimiz üçün nə qədər mühümdür, əhəmiyyətlidir və ya əhəmiyyətli deyildir? Feminizmin bu iki növü arasında fikir ayrılığının məğzi elə bundadır.

Başqasını yalnız fərqli olaraq deyil, hətta fundamental olaraq, fərqli kimi tanınma müasir (postmodernist!) diskussiyalarda tədricən mərkəzi mövzuya çevrilmişdir. Biz yalnız cinslərə münasibətdə deyil, həmçinin də, etnoslara və ümumiyyətlə, mədəniyyətlərə münasibətdə fərqlərin sosial-tənqidi müdafiəsinə gəlib yetişmişik. İndi biz "etiraf siyasətini" dəstəkləyirik, bu "etiraf siyasətini" uyğun olaraq, müxtəlif qruplar fərqlərin müdafiə olunması zamanı etirafın məhz bu formasını tələb edirlər, ona görə ki, onlar dominant qrupa və ya qruplara oxşar olmaq istəməirlər⁴⁶¹. Şimali Amerikada homoseksualistlər də daxil olmaqla azlıqların mədəniyyətləri ilə bağlı diskussiyaların canlanması baş verir. Bəzi feminist dairələrdə "fərqi feminizmi" barədə mübahisələr qızışmaqdadır. Bu mövqelərdən nəzərdən keçirilən de Bovuar ənənəvi konformist kimi görünə bilər. Modernizmin monomədəniyyəti hücumu məruz qalır və ön plana postmodernist mədəni pluralizm çıxır!

Amma "son müasir" cəmiyyətdə praktik olaraq, istənilən məsələ ilə, o cümlədən, yuxarıda söylənilən məsələ ilə bağlı bir deyil, bir çox fikirlər mövcuddur. Belə ki, insan həyatının bioloji və genetik ölçüsü tədricən müzakirə mərkəzlərindən birinə çevrilir (Darvin barədə fəslə (Fəsil 23) nəzər salın). Bundan başqa, psixologiyanın, sosial və humanitar elmlərin daxilində bir çox müxtəlif istiqamətlər və fənlər mövcuddur ki, onların da insan haqqında deməyə sözü vardır. Əgər filosof təsdiq etmək istəyirsə ki, insanların əslində, nə olduğunu başa düşmüşdür və bu zaman ya ümumi ekzistensial azadlığın (de Bovuar), ya cinslər arasında fundamental fərqlərin (İrigerey) prinsiplial vacib olduğunu göstərir, onda o, bizim nə üçün məhz belə olduğumuzu izah etməyə səy edərək, aşkarana bir tərzdə çətin vəzifədən yapışmış olur. Amma hətta əgər belə bir filosof da öz nöqtəyi-nəzərini sübut edə bilmirsə və ya inandırıcı üsulla, birmənalı bir tərzdə əsaslandırma bilmirsə, o, hər halda, maraqlı alternativ perspektivləri təklif edə və mümkündür ki, rəqabət aparıcı istiqamətlər və nəzəriyyələr ilə müqayisədə daha səmali dəlilləri təsvir edə bilər. Bunu həmişə etmək olar. Və biz bunu etməliyik, belə ki, biz insanlar cəmiyyət və insan həyatı haqqında müxtəlif fikirlərə malik olmalıyıq. Bunun ardınca qeyd edək ki, biz digər məlum mövqelərlə müqayisədə daha zəkavi olan (və ya daha az dərəcədə qeyri-zəkavi olan) fikirləri tapmağa səy etməliyik. Bu aspektdə de Bovuar və İrigerey bizim

⁴⁶¹ Bax: Ch. Taylor. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Ed. by A. Gutmann with commentaries by A. Gutmann, S. Rockefeller, M. Walzer and S. Wolf. - New Jersey, 1992.

fikrimizi daimi olaraq oyadacaqlar. Elə buna görə də, biz onlar tərəfindən deyilənləri öyrənməliyik.

İdentiklik - fərdi və kollektiv bizim cəmiyyətin mərkəzi mövzusunə çevrilmişdir. Özünü bərpa etməyə daha qabil olmayan yalnız təbiət deyildir. Sosial və ekzistensial mənalər də defisit oldular. Hətta real siyasət (Realpolitik) adlandırılanın barəsində belə yalnız qüvvənin və ya pulun terminləri ilə deyil, həm də identikliyinin terminləri ilə danışırlar. Biz yeni dinə və yeni millətçiliyə gəlib çıxmışıq. Elə buna görə də, identiklik barədə məsələ çox mürəkkəbdir. Mən kiməm? Biz kimik? Biz haradanıq və haraya doğru hərəkət edirik? Meydana çıxan problemlər sosial kontekstdə də mürəkkəbdir. Fransada fəhlə ailəsindən olan altmış yaşlı yəhudi anası kimi özümüzü təsəvvür edək: Sosial olaraq, mən əslində kiməm? Fransız qadın? Orta yaşlı insan? Proletar? Yəhudi? Ana? Yoxsa qadın? Mən bütün bunlar və müxtəlif dərəcədə bir çox başqalarıyam. Normal şəraitdə bunlardan hansını vurğulamağı arzu etməyim, hansı rolları oynamağım və hansı institutlara məxsus olmaq istəməyim əhəmiyyətli dərəcədə məndən asılıdır. Amma bəzən bunu biz deyil, başqaları həll edirlər. Belə ki, Vişi rejimi zamanında yəhudi identikliyi həyatı olaraq vacib məna kəsb etmişdi, ona görə ki, onun əsasında məni Osvensimə göndərə bilərdilər.

Müasir cəmiyyətin mədəni müxtəlifliyi (identikliyə münasibətdə) ilə qarşılaşaraq, bəzi filosoflar güman edirlər ki, müxtəlif mədəniyyətlər və dəyərlər arasındakı qarşılıqlı münasibətləri tənzimləyə bilən, formal olaraq ümumi əhəmiyyətə malik olan normalar şəklində nəşə tapmaq zəruridir. Belə ideyaları biz Rolzda və Habermasda aşkar edirik (nəzər salın: fəsil 29, 30).

Amma bu "zərif" universallığı formal prosedurlar şəklində tapmağa yönələn bu səy (Rolzın çıxış müddəasına oxşar olaraq) yeni etirazlara səbəb oldu. Belə bir ideal universallıq konkret situasiyalarda da kök salmış olmalıdır. Universal əsaslandırma öz növbəsində, normaların və anlayışların konkret kontekstlərə tətbiq olunmasında bizi daha dəqiq olmaq üçün qabiliyyətli edən fərqləndirmə qabiliyyətini tələb edir.

Bu məsələlərin müzakirəsində iştirak edən filosoflardan biri Harvard universitetinin professoru və Praxis Intertional sol fəlsəfi jurnalının keçmiş redaktoru, professor, ana, almana ərə gedən ABŞ-ın sakini Şiyla Benhabib (Seyla Benhabib, 1950) idi. Benhabib bizim zəmanəyə və bizim dünyaya məxsusdur. Onun kitablarından birinin sərlövhəsi kifayət qədər çoxmənalıdır: *Özünü situatizləşdirərək: Müasir etikada cins, icma və postmodernizm* (Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. - New York, 1992).

Benhabib universalist (Habermas və Kolberq, Lawrence Kohlberg, 1927) və kontekstualist mövqelər (Kerol Gilligen, Carol Gilligan, 1936 və digər feminist qadınlar) arasında vasitələndirici olmağa çalışır⁴⁶².

Benhabib Habermasla və Kolberqlə razılaşıır ki, müasir plyuralistik cəmiyyətdə biz formal universallıq ideyasına ehtiyac duyuruq. Əks halda, qərəzsiz tənqid üçün əsaslara malik olmayaraq, biz müxtəlif perspektivlərin və dəyərlərin əbədi mübarizəsinə gəlib çıxacağıq⁴⁶³. Bu halda bütün qərəzsiz nəzəri və normativ rasionalizm istisna olacaqdır. Amma əgər biz tənqidi şərhləri işləyib hazırlamaq istəyiriksə, əgər biz nəyinsə başqasından daha yaxşı olduğunu və ya nəyinsə başqasına münasibətdə daha təmiz, daha vicdanlı və ya daha ədalətli olduğunu təsdiq etmək istəyiriksə, onda müəyyən minimal rasionallıq bizim üçün zəruridir. Və Benhabibə görə, biz Habermasın ardınca gedərək, belə bir minimal rasionallığın xeyrinə dəlillər gətirə bilərik.

Amma digər tərəfdən, o, vurğulayır ki, biz həmişə situativləşmişik (yəni özümüzü həmişə müəyyən situasiyada aşkar edirik). Biz müəyyən ətraf mühitlə formalaşdırılmışıq, spesifik kontekstdə yaşayırıq və konkret insanlarla bağlıyıq. Deməli, biz situativləşmiş identikliymizi fəlsəfəyə də əlavə etməliyik. Yalnız bizim insan olaraq və diskussiyada potensial partnyor olaraq, tanıdığımız "ümumiləşdirilmiş başqası" deyil, həm də "konkret başqası" nəzərdən keçirilməlidir. Bizim fəlsəfədə ədalətin yalnız ümumi normaları deyil, həm də "yaxın" başqasına münasibətdə konkret əlaqələr və hisslər əks olunmalıdır. Əgər biz de Bovuari "bərabərliyin feministi", İrigerey isə - "fərqlin feministi" adlandırmışıqsə, onda Benhabib "universalist situativ feminist" (universalistic situating-feminist) adlandırılı bilər!

İndiki vaxtda yuxarıda cizgiləri çəkilən problemlər üzrə diskussiya hələ ki, tamamlanmışdır. Bizim üçün onu vurğulamaq kifayətdir ki, o, davam edir və onu da əlavə edək ki, başqa filosofların (o cümlədən, Benhabibin) təsiri altında Habermas öz fəlsəfəsinə tədricən bir sıra vacib distinksiyaları daxil etmişdir. İndi o, normativ müzakirələrin aşağıdakı növlərini fərqləndirir:

⁴⁶² Bax: C. Gilligan. *In a Different Voice*. Cambridge, 1982. Bax: L. Kohlberg. *Essays in Moral Development*. - San Francisco, 1984; S. Benhabib and D. Cornell (eds). *Feminism as Critique*. Minneapolis. 1987; N. Fraser. *Unruly Practices*. - Cambridge, 1989.

⁴⁶³ Veber dediyi kimi, "dəyərlərin mübarizəsinə", yəni müxtəlif fundamental dəyərlərin mübarizəsinə.

1. Güc mövqeyindən, amma vicdanla, təmiz aparılan danışıqlar; 2. Prioritetlərin iqtisadi bazarlarda mövcud olana oxşar bir qaydada maksimallaşdırılması (utilitarizmlə müqayisə edin); 3. Bizim kim olduğumuzu və kim olmaq istədiyimizi (mənim kim olduğumumu və kim olmaq istədiyimi) izah etmək (Aristotel etikasının nemət anlayışı ilə və hegelçilər və "kommunitarianlar" (communitarians)⁴⁶⁴ tərəfindən nəzərdən keçirilən identiklik konsepsiyası ilə müqayisə edin); 4. Maraqlı tərəflərin konsensusuna əsaslanmış ədalətin analizi (belə ki, biz eyni situasiyaları kantsayağı qəti imperativ halında olduğu kimi şərh edə bilək); 5. Siyasi icta (dövlət) çərçivələri daxilində diskussiyanın yuxarıda sadalanan bütün formalarını özünə ehtiva edən hüquqi müzakirə.

Bütün yuxarıda deyilənləri nəzərə alaraq təsdiq etmək olar ki, düşüncənin başqa növlərinin istifadə olunması üçün əsasların mövcud olduğu sferalarda normativ təfəkkürün yalnız bir tipini tələb etmə məzəmmətə layiqdir. Bəziləri bütün hər bir şeyi iqtisadi nöqtəyindən, digərləri - identiklik və özünürəallaşdırma nöqtəyindən, üçüncülər - ədalətin qərəzsiz prinsipləri mövqeyindən qiymətləndirirlər. Amma özlərinin digərləri ilə diskussiyalarında dərin fəhmi o kəslər aşkar edirlər ki, onlar bütün bu perspektivləri düşünmək və onlardan zəkavi olaraq istifadə etmək qabiliyyətinə malikdirlər. Axı diskussiyada identiklik və tanıma (etiraf etmə) barədə məsələnin qoyulması qaçılmazdır (bənd 3). Lakin o, xərclər və prioritetlər nöqtəyindən ölçülüb-biçilməlidir (bənd 2) və identikliyinə və etirafın ədalətli və ədalətsiz formaları haqqında daha yüksək səviyyəli diskussiyalar ilə əlaqədar olaraq nəzərdən keçirilməlidir (bənd 4).

Bütövlükdə, de Bovuar və İrigerey üçün olduğu kimi, Benhabib üçün də mərkəzi mövzu qərarlaşan konstellyasiyaların normativ tənqidi üçün fəlsəfi imkandır.

Rolz – ədalət və insan hüquqları

İnsan hüquqları və ədalətin prinsipləri barədə məsələ ikinci dünya müharibəsindən sonra yeni bir səslənmə əldə etmişdir. Onun müzakirəsinə mühüm tövəni amerikan filosofu Con Rolz (John Rawls, 1921) gətirmişdir. *Ədalət nəzəriyyəsi* (A Theory of Justice, 1971) kitabında o, hüquq, ədalət və ədalətli bölgü ilə bağlı prinsiplal

⁴⁶⁴ *Kommunitarianlar - fərdi dəyərlər qarşısında icma dəyərlərini (community values) müdafiə edənlərdir.*

məsələləri müzakirə edir. "İnsan hüquqları" və "ədalət" nəzəriyyələrinin problemlərindən biri ondadır ki, onların formülə etdiyi prinsiplər çox vaxt elə bir-birinə zidd olur. Məsələn, əgər nəzəriyyə "insanların ən böyük sayı üçün mümkün olan ən böyük xoşbəxtlik" utilitarist prinsiplərdən çıxış edirsə, onda o, hər bir ayrıca insani fərdin dəyərli olması prinsipi ilə asanlıqla konfliktə girə bilər. Belə ki, əgər ədalətsiz əməli törətmək (məsələn, günahsız insanı cəzalandırmaq) insanların böyük sayı üçün mümkün olan ən böyük xoşbəxtliyi və ya faydanı təmin edirsə, onda bunu etmək düzgündürmü? Əgər belə bir suala bizim cavabımız mənfidirsə, onda biz həmçinin, digər prinsipləri də nəzərdən keçirməliyik. Lakin elə onlar da bizim "əxlaqi intuisiyamız" ilə konfliktə daxil ola bilərlər. Rolz belə suallara cavab verməyə səy edir və demək lazımdır ki, onun bu işi fəlsəfədən son dərəcə uzaq olan bir çox adamların diqqətini cəlb etmişdi.

Müəyyən mənada Rolz müasir liberal demokratiyaya xas olan ədalət prinsiplərini izah etməyə cəhd edir. Özünün "*Ədalət nəzəriyyəsi*"ndə o, göstərməyə çalışır ki, ədalətin elə müəyyən prinsipləri mövcuddur ki, hər bir zəkavi insan onları seçərdi. Rolz metodoloji olaraq, özünəməxsus fikri eksperiment həyata keçirir. Əgər siz milli, tədrisi, sosial və siyasi statusunuza görə kim olduğunuzu, hansı cinsə, hansı irqə və hansı sinfə məxsus olduğunuzu bilməsəydiniz, onda siz cəmiyyətin hansı formasına üstünlük verərdiniz? Əgər siz elə bir cəmiyyətə düşsəydiniz ki, burada sizin mövqeyiniz və yeriniz qeyri-məlumdur, onda siz bu cəmiyyət üçün ədalətin hansı prinsiplərini seçərdiniz? Bu fikri eksperimenti Rolz çıxış vəziyyəti adlandırır - fərd burada özünün statusunu və yerini bilmədən cəmiyyət üçün ədalətin prinsiplərini seçməlidir. Bu fikri eksperimentin ideyası ondadır ki, ədalətli sosial nizam üçün elə prinsipləri tapmaq gərəkdir ki, onlarla bütün zəkavi insanlar razılaşsınlar. Başqa cür deyərsə, eksperimentin məğzi "rolların dəyişməsi" hipotetik yolu ilə universallaşdırmadan ibarətdir.

Rolz görə, biz gözləyə bilərik ki, çıxış vəziyyətində olan və deməli, öz təbii istedadı və resursları barədə məlumatlanmayan zəkavi insan liberal siyasi hüquqların xeyrinə seçim edəcəkdir. Heç bir kəs belə bir şəraitdə siyasi azadlığı olmayan cəmiyyəti seçməzdi.

Bundan başqa, Rolz deyir ki, zəkavi insan "çıxış vəziyyətiində" o cəmiyyəti seçərdi ki, maddi durumu pis olan fərdlər daha yaxşı maddi şəraitdə yaşayan fərdlərə görə sıxıntılara məruz qoyulmazdı. O, məsələn, insanların ən böyük miqdarının ən böyük mümkün rifah halının təmin olunması üçün utilitarist hesabata uyğun olaraq hərəkət edərdi, özü də bunu elə edərdi ki, ən pis şəraitdə yaşayan insanların

narhat olmaq üçün heç bir əsası olmazdı. Bu seçim onunla izah olunur ki, zəkavi insanın özü də ən pis şəraitdə yaşayanların arasında olmuş ola bilərdi. Ən pis şəraitdə yaşayanların müdafiəsi tələbi fərqli prinsipi (the difference principle) adlanır.

Beləliklə, bazis siyasi hüquqlar da, bazis rifah halının təminatı da nəzərə alınmalıdır (kantsayağı və utilitarist ideyalar arasında özünəməxsus orta).

Çıxış vəziyyəti adlananla bağlı fikri eksperiment normativ ümumi əhəmiyyətə malik olma üçün meyar verir. O, bizə deyir ki, normanın ümumi əhəmiyyətə malik olduğunu aydınlaşdırmaq üçün biz necə hərəkət etməliyik. (Biz deməli ki, bu meyar haqqında "metanorma" kimi danışa bilərik).

Rolz əxlaqi fəlsəfinin bəzi adi problemlərindən maraqlı bir üsulla qaçmağa səy edir. Məsələn, o, əxlaqi ənənəvi mənada əsaslandırmaq istəmir.

Əxlaqın əsaslandırılmasının fəlsəfi problemləri belə bir məsələ ilə bağlıdır ki, əxlaqi mülahizələrin həqiqi və ya yalan, düzgün və ya qeyri-düzgün olduğunu hesab etmək olarmı və olarsa, hansı qaydada? Əgər məsələn, heç bir əxlaqi fakt mövcud deyildirsə, onda əxlaqi mülahizə "faktlara" uyğun gələ bilməz (məntiqi pozitivizm ilə müqayisə edin). Rolz yanaşmanı, nəzəri uyğunluq (a coherence-theoretical perspective) ideyasına əsaslanmış yanaşmanı reallaşdırır: əgər əxlaqi prinsip bizim digər normativ nöqtəyi-nəzərlərimizlə və təsəvvürlərimizlə uzlaşırsa, onda demək olar ki, o, əsaslandırılmışdır. Beləliklə, məqsəd bizim müəyyən harmoniyaya nail oluncaya qədər düzəlişlər verdiyimiz özünəməxsus refleksiv müvazinətdir. Əgər əxlaqi nəzəriyyə bizim əxlaqi intuisiyamızla və insan və sosial şərait haqqında nəzəriyyələrlə yaxşı uyuşursa, o, daha güclüdür.

Etiraz etmək olar ki, belə bir mövqə əxlaqi fəlsəfinin bəzi bazis problemlərindən tamamilə qaçmağa imkan vermir. Məsələn, bir neçə mümkün "razılaştırılmış" (coherent) əxlaqi sistem təsəvvür etmək olarmı və bizə bu halda onlar arasında necə seçim etmək lazımdır? Belə bir situasiyada biz çətin ki "razılaşmaya" bir meyar olaraq müraciət edə bilək. Bundan başqa, bu müzakirə üsulu görünür, onu nəzərdə tutur ki, əgər prinsip bizim ümumiyyətlə, düzgün hesab edərək inandığımızla uzlaşa bilərsə, onda biz müəyyən praktik sübut əldə etmiş oluruq. Amma burada bəzi filosoflar deyə bilərdilər ki, biz yenidən klassik problemlə qarşılaşmışıq. Bizə haradan məlumdur ki, «bizim düzgün hesab edərək inandığımız» düzgündür? Beləliklə, əxlaqi fəlsəfinin bazis problemlərindən tamamilə qaçmaq Rolza nəsib olmur.

Öncə biz normativ problemlərin dərk olunmasının mümkünlüyü məsələsini müxtəlif səbəblərdən məsələn, sofistlərlə, Sokratla,

Platonla, Hyumla və Kantla əlaqədar olaraq müzakirə etmişik. Biz eyni zamanda, bu suala verilmiş bu və ya digər cavabın qəbul edilməsinin siyasi nəticələrin müəyyən dərəcədə birmənalı olmamasını qeyd etmişik. (Məsələn, etik-siyasi məsələləri dərk edəcəyinə nail olacağına qabil olduğunu düşünən fərd mövcud rejimi həm müdafiə etməyə, həm də tənqid etməyə də qabildir; Orta əsrlərdə kilsənin və dövlətin münasibətləri ilə müqayisə edin).

Məsələ onda deyildir ki, "normativ olan" ümumi əhəmiyyətə malik olmaya iddia edən normaların var olması mənasında mövcuddurmu, məsələ ondadır ki, biz ümumi əhəmiyyətə malik olan "normativ" barəsində biliyə malik ola bilərikmi? Başqa sözlə, məsələ onda deyildir ki, biz bilə bilərikmi ki, insanlar normativ məsələlər barədə nə düşünürlər və ya onlar müxtəlif situasiyalarda hansı normalara praktik olaraq əməl edirlər. Bizim hamımız razıyıq ki, belə bir empirik biliyi almaq olar. Məsələ ondadır ki, biz normativ olaraq, ümumi əhəmiyyətə malik olanın dərk olunmasına nail ola bilərikmi? Ümumiyyətlə, normalar barəsində həqiqi (ümumi əhəmiyyətə malik olma) və ya yalan (ümumi əhəmiyyətə malik olmayan) kimi danışmaq olarmı?

Biz gördük ki, bu suala müxtəlif cavablar verilmişdir ki, onlar da müxtəlif müqəddimələrə və arqumentlərə əsaslanmışlar (sofistlər və Sokrat, Kant və Karnap). İndi biz yalnız təklif olunan müxtəlif cavablarla bağlı olan, siyasi olaraq birmənalı olmayan vəziyyəti qeyd etməyə səy edək:

Fərz edək ki, biz normativ haqqında biliyə malik ola bilmərik, o mənada ki, biz həm özümüzü və opponentlərimizi bir normativ mövqenin başqası ilə müqayisədə daha çox həqiqi olduğuna rəşional olaraq, inandırmaq iqtidarında hesab edirik. Bu, öz ardınca heç də onu gətirmir ki, biz şəxsən, hansısa müəyyən normativ mövqedən kənar da dayanırıq (belə bir şey ümumiyyətlə, necə baş verə bilər?), bu, öz ardınca heç onu da gətirmir ki, bizə normativ nöqtəyi-nəzərin müdafiəsindən və ya dəstəklənməsindən özünü saxlamaq gərəkdir. Lakin bu, öz ardınca normativ nöqtəyi-nəzərin ümumi əhəmiyyətə malik olması tələbinin bizim tərəfimizdən rəşional əsaslandırılmasının qeyri-mümkünlüyünü gətirir.

Belə bir aqnostik mövqe (yunanca: a = yox, gnosis = bilik) müxtəlif siyasi nöqtəyi-nəzərlərlə uzlaşdırıla bilər. Biz xətilatmışdıq ki, nümayəndəli demokratiyanın (məsələn, parlamentarizmin) tərəfdarlarının cavabı necə ola bilədi. Belə ki, söhbət normativ məsələlərdən gətirdiyi zaman kimin düzgün olduğunu biz sübut edə bilmərik, onların içərisində bəziləri vardır ki, biz bunlarda müraciətdən qaçmaq iqtidarında deyilik, onda onlara münasibətdə

səsverməyə üz tutmaq lazımdır, vergiyə və üzvlük haqqına münasibətdə, həmçinin də, mümkündür ki, ailədə, mədəniyyət sahəsində və i.a. edildiyinə oxşar olaraq. Səsvermə normativ məsələlərdə kompromisə gətirib çıxarır, belə ki, burada rəasional arqumentasiya ümumi əhəmiyyətə malik olan razılaşmaya aparıb çıxara bilməz. Bu, mümkün cavablardan biridir, yəni daha dəqiq deyilsə, ən yeni dövrdə ümumən qəbul edilmiş cavabdır: nümayəndəli demokratiya dəyərlərin müəyyən plyuralizminin meydana çıxması ilə eyni zamanda yaranmışdır. (Biz əlbəttə ki, təsdiq etmirik ki, "dəyərlərin plyuralizmi" ilə azad səsvermə arasındakı sadə səbəbiyyət əlaqəsi göz qaşınıdadır - bütün bunlar böyük sosial oyunun hissəsidir).

Amma bu, normativ məsələlərə aqnostik münasibət üçün yeganə olaraq mümkün olan cavab deyildir. Qeyd edək ki, nümayəndəli demokratiya oyunun ona xas olan normativ qaydaları üzrə razılığı nəzərdə tutur, amma aqnostik belə hesab edir ki, biz onu rəasional olaraq əsaslandırmaq iqtidarında deyilik. Və bizim tezliklə görəcəyimiz kimi, nümayəndəli demokratiyanın siyasi idealına həmçinin, "normativ olan"a münasibətdə başqa nöqteyi-nəzərin - məsələn, təbii hüquq konsepsiyasına əsaslanmış bərabərlik nəzəriyyəsiindən götürülən nöqteyi-nəzərin köməyi ilə də nail olmaq olar. Biz artıq xatırlatmışdıq ki, Dekart zamanının fransız skeptikləri (Fəsil. 10) çox vaxt tradisionalist nəticələrə gəlib çıxardılar: indi ki, biz nəyin düzgün olduğunu rəasional olaraq əsaslandırma bilmərik, onda gəlin malik olduğumuza qane olaq!

Amma normativ məsələlərin aqnostik anlamı bizi həmçinin, tradisionalist anlama müxalifətdə də qoya bilər. Əgər heç nə obyektiv olaraq düzgün deyilsə, onda nəyin normativ olaraq düzgün olduğunu mənim özüm suveren olaraq həll edə bilərəm! Biz bu mövqeni normativ desizionizm adlandırma bilərdik: biz nəyi düzgün hesab etməyə qərar veririksə (məni nəyi düzgün hesab etməyə qərar verirəmsə), elə o da düzgündür! Nəyin normativ olaraq düzgün olduğunu rəasional arqumentlər deyil, qərar müəyyənləşdirir.

Biz normativ desizionizmin müxtəlif versiyaları ilə sosial-liberal Popperdə, ekzistensialist Sartrda və faşist ideoloqlarında qarşılaşmışıq. Beləliklə, müxtəlif məsələlərin geniş dairəsi üzrə qərar qəbul edilə bilər. O zaman ki, biz müəyyən insanın normativ məsələlərə münasibətdə aqnostik və eyni zamanda, desizionist olduğunu eşidirik, onda biz yalnız bundan çıxış edərkən, onun siyasi baxışları barədə nəticə çıxarmaq iqtidarında deyilik. O, məsələn, faşizmin də tərəfdarı ola bilər, marksizmin də, sinfi mübarizənin də tərəfdarı ola bilər, sinfi dünyanın da, totalitarist də ola bilər, liberal

da. (Amma hər halda, bəzi mövqelər mövcuddur ki, desizionist öz intellektual bütövlüyünü dağıtmadan onları dəstəkləyə bilməz. Onların sırasına məsələn, tradisionalizmin o növü aiddir ki, burada seçim yoxdur, yəni elə bir tradisionalizm ki, o, xoşbəxtliyi onda görür ki, doğulduğun cəmiyyətdə yaşamaq iqtidarında olasan, burada müxtəlif alternativlər arasında seçim olmasa belə. Desizionist o siyasi mövqeni də seçməzdi ki, o, ən həqiqi olduğunun rəşional olaraq nümayiş etdirilməsinə iddia edir.

Müəyyən normativ mövqenin düzgünlüyünü rəşional olaraq, göstərə biləcəklərini düşünənlər barədə nə demək olar? Hətta bu insanların (qnostiklər) normativ olaraq, düzgün olan qismində nəyə inandıqlarına uyğun olaraq, onlar müxtəlif siyasi mövqeləri tuta bilirlər. Belə ki, Platon cəmiyyətin biliyə malik olanlarla biliyə malik olmayanlar arasında fərqlə söykənən iyerarxik quruluşunu müdafiə edirdi. Lokk cəmiyyətin o təşkilini müdafiə etmişdi ki, bu zaman hamı prinsipial olaraq eyni dərəcədə dəyərlə hesab edilirdi və o, təbii hüquq konsepsiyasına söykənən nümayəndəli demokratiyanı dəstəkləyirdi. Beləliklə, normativ məsələlərin rəşional olaraq dərk olunma imkanı haqqında mülahizənin əsasında iyerarxiyanı da, bərabərliyi də müdafiə etmək olar. Fərd normativ məsələlərə münasibətdə "qnostik" olaraq təsdiq edə bilər ki, cəmiyyəti yalnız onun sayca az olan, seçmə hissəsi idarə etməlidir (Platonla, papistlərlə və kommunist partiyasının rəhbərlik edici və istiqamət verici rolu haqqında Lenin ideyasının tərəfdarları ilə müqayisə edin). Səbəb ondadır ki, düzgün idraka yalnız bəziləri malikdirlər (intellektin və təlimin, sirdən aqah olma inamının, sinfi mənsubiyyətin və təhsilin sayəsində). Və ya fərd təsdiq edə bilər ki, hamı normativ planda bərabərdir və heç kəs başqalarına nisbətən daha çox hakimiyyətə malik olmamalıdır.

"Aqnostik" terroru və qətli (Roma imperatoru Kalikulyaya oxşar olaraq) və ya demokratiyanı və sülhü (dəyər niqilisti olan İsveç filosofu Aksel Hagerstr (Axel Hagerstr, 1868-1939) oxşar olaraq) dəstəkləyə bilər. Öz növbəsində, "qnostik" inandığı həqiqətin xatirinə qətl də törədə (kor bir fanatik kimi) bilər və ya istənilən zorakılığın əleyhdarı da ola bilər (kvaker kimi).

"Aqnostik" mövqenin əleyhinə belə etiraz etmək olar ki, biz hər halda, daha artıq bir dərəcədə qəbul edilə bilən bəzi normativ nöqtəyi-nəzərləri tapırıq və biz deməli ki, müxtəlif normativ mövqelərin lehinə və əleyhinə arqumentlər irəli sürməyə səy etməliyik. "Qnostiklərin" də əleyhinə normativ olaraq düzgün olan barədə son dərəcə bir çox müxtəlif konsepsiyaların mövcud olması ilə bağlı olan belə bir etiraz irəli sürmək olar ki, bu sahədə biliyə iddia etmək aşkarana bir tərzdə problematiktir. Həmçinin, aralıq və ya

mümkündür ki, sintetik mövqeni müdafiə etməyə də səy etmək olar. Başqa cür deyilsə, biz normativ nöqteyi-nəzərlərimizi qanuniləşdirməyə səy etməyə və eyni zamanda, daimi olaraq səhv etmə imkanımızı etiraf üçün açıq olmağa borcluyuq. Belə bir aralıq mövqe də həmçinin, müəyyən siyasi nəticələrə malikdir. Məsələn, o, öz ardınca müxtəlif nöqteyi-nəzərlər arasında onların asanlıqla dərk olunması barədə hansısa illüziya olmadan rəşional diskussiya üçün şəraitin meydana çıxmasını gətirə bilər. Açıq, ictimai debatlar onlar üçün zəruri olan qurumların və institutların yaradılması və fəaliyyətinin təmin olunması ilə dəstəklənməlidir. Bu, ictimai həyatın təşkil olunmasının elə formasını tələb edir ki, liberallıq və bərabərlik onun ayrılmaz əlamətləri olur. Hər bir kəsə prinsipə, öz şəxsi fikrinə malik olma hüququ verilməlidir və hər bir kəsə onu ifadə etməyə icazə verilməlidir. Təhsilin və sosial-iqtisadi səylərin vasitəsi ilə elə praktik şərait yaradılmalıdır ki, bu zaman hər bir kəs bu hüquqların reallaşması üçün təqribən eyni imkanlara malik olsun.

Belə bir cəmiyyətdə hər bir kəs yalnız həqiqi və düzgün olaraq inandığını müdafiə etməyə çalışmır, həm də arqumentlərin təsiri altında öz nöqteyi-nəzərini dəyişdirməyə çalışır. Sonuncu halda, o, onu nəzərdə tutur ki, başqalarından öyrənmək də olar. Qısa deyilsə, bütün bu deyilənlər öz ardınca cəmiyyətin elə bir təşkilini gətirir ki, bu zaman diskussiyaların köməyi ilə rəşional cavabların effektiv axtarışı həyata keçirilir.

Bu təşkilati təşəbbüslər rəşionallığa doğru meylin nəticəsidir və ya daha doğrusu, o nöqteyi-nəzərə doğru meylin nəticəsidir ki, ona uyğun olaraq, biz normativ və nəzəri əsaslandırmağa praktik olaraq həmişə sadıq.

Etiraz edə bilərlər ki, belə təşəbbüslərin mücəssəməsi mümkün kimi görünür. Məsələn, elə sosial-iqtisadi qüvvələr meydana çıxsa bilər ki, onları deşormalaşdırsın və ya darmadağın etsin. Belə bir etiraz kifayət qədər ciddidir, belə ki, bəşəriyyətin tarixində oxşar deşormasiya ən müxtəlif formalara və dərəcələrə malik olmuşdur. Məsələ deməli, ondan ibarətdir ki, bu etirazın intellektual olaraq əsaslandırılmış təkzibi tapıla bilərmi?

Fərz edək ki, adamların əksəriyyəti həqiqəti dərk etmək iqtidarında deyildir. Məsələn, hesab etmək olar (Oktyabr inqilabı zamanı Leninə oxşar olaraq) ki, kapitalistlər öz sinfi mənsubiyyətləri ucbatında həqiqəti ideoloji təhriflər olmadan qavramaq iqtidarında deyillər⁴⁶⁵. Buradan həmçinin, belə bir nəticə də çıxır ki, maariflənməş və həqiqət bilgisinə malik olan partiya üzvləri öz sinfi düşmənləri ilə

⁴⁶⁵ Sovet İttifaqında bu mövqe zaman ötdükcə dəyişməz olaraq qalmamışdır.

arqumentasiyalı bir şəkildə mübahisə edə bilməzlər, yalnız onların əleyhinə vuruşmalıdırlar. Həmçinin, fərz edək ki, fəhlələr özləri də öz vəziyyətlərini düzgün olaraq dərk edə bilmirlər. Buradan belə bir nəticə alınır ki, həqiqət bilgisinə malik olan partiya üzvləri kütlələri o vaxta qədər idarə etməlidirlər ki, kütlələr sinfi mübarizənin köməyi ilə daha çox maariflənmiş səviyyəyə hələ ki, yüksəlməmişlər, yəni düzgün sinfi şüur əldə etməmişlər. Bunun təsiri ilə, biz güman etməliyik ki, əgər bir şəxsiyyət düzgün biliyə malikdirsə, onda o, arqumentasiyanın köməyi ilə bunu özü ilə eyni bir səviyyədə olan başqalarına sübut etməyə qabildir. (Başqa cür deyilsə, partiya üzvləri işlərin birgə rəşional müzakirəsinə və son nəticədə, düzgün qərarlar və partiya proqramı əsasında kütlələri maarifləndirməyə qabil olmalıdırlar). Qısa deyilsə, fərdin xalqın axmaqlığına və irrasionallığına münasibətdə pessimizminin dərəcəindən asılı olmayaraq (və bu irrasionallığı necə başa düşməkdən və izah etməkdən asılı olmayaraq) qəbul etmək zəruridir ki, fərd şəxsən, təkbəşinə olaraq, zəkanın dəlillərinə əsaslanaraq, insanların axmaq və irrasional olduqları haqqında həqiqəti dərk etmişdir, onda bu həqiqət prinsipcə, həmçinin, başqaları tərəfindən anlaşıla bilər.

Əlbəttə ki, öz mövqeyini müdafiə edərək, onun düzgün sinfi (irqi, maskulin, feminin və ya hansısa digər bir) nöqtəyi-nəzər olduğunu təsdiq etmək aşkarana bir tərzdə kifayət deyildir. Ümumiyyətlə deyilsə, "düzgün sinfi nöqtəyi-nəzərin" ifadəçisi və daşıyıcısı məsələn, fəhlələrin əksəriyyəti deyildir. Bu "düzgün" nöqtəyi-nəzər ondadır ki, fəhlələr onların obyektiv olaraq kim olduqları barədə necə deyərlər, düzgün nəzəriyyədən çıxış edərək, öz sinfi vəziyyətlərini "obyektiv olaraq" başa düşməlidirlər (və başa düşəcəklər). Bu nəzəriyyə elə olmalıdır ki, onun həqiqiliyini hər bir kəs başa düşə bilsin. Amma nəyinsə həqiqi olduğunu bilmək nəyinsə həqiqi olduğuna inanmaqla eyni deyildir. Bilmək - nəyinsə həqiqi olduğunu düşünmək üçün əsaslara malik olmaq deməkdir, yəni öz nöqtəyi-nəzərinin həqiqiliyinin əsaslandırılması üçün dəlillər gətirə bilmək qabiliyyətinə malik olmaq zəruridir. Əgər düşünsək ki, düzgün sinfi nöqtəyi-nəzər rəşional arqumentlərin təsvir olunmasına qədər seçilməlidir, onda problem əlbəttə ki, düzgün sinfi nöqtəyi-nəzərlə və düzgün seçimin necə edilə bilməsi ilə bağlı müxtəlif fikirlərin varlığından ibarətdir. Rəşionallıq üçün standartın (burada - düzgün sinfi nöqtəyi-nəzərin, düzgün partiyanın) seçimi rəşional standartın köməyi ilə seçim ola bilər. Əgər kimsə deyirsə ki, praktika düzgün (sinfi) nöqtəyi-nəzəri üzə çıxaracaqdır, onda bu nöqtəyi-nəzərin həqiqi olduğunu və birmənalı olmayan "praktika" sözünün altında nəyin başa düşüldüyünü bilmək onun üçün artıq indi zəruridir. Başqa sözlə, həm praktika kimi hesab olunanın, həm də həqiqi idrakın praktika

tərəfindən müəyyənləşməsinin həqiqi idrakına sahib olmaq onun üçün zəruridir.

Həqiqət bütün çətinliklərə və maneələrə baxmayaraq, bir qaçılmaz öhtəlik olaraq görünür ki, insan taleyinin əsas cizgisidir ki, onu da tamamilə təkzib etmək çətinidir.

OTUZUNCU FƏSİL

MÜASİRLİK VƏ BÖHRAN

Müasirliyin tənqidi

Bu kitabda biz Avropa fəlsəfəsinin Antik dövrdən Orta əsrlər vasitəsi ilə bizim zamana kimi inkişafı ilə bağlı müəyyən nöqtəyi-nəzəri təklif etdik. Bu nöqtəyi-nəzərdən "müasirlik" nədir və onun tənqidi analizi nədən ibarətdir?

Müasirliyi hərtərəfli sientizasiya ilə səciyyələndirən aspektlə bağlı müəyyən qiyməti biz artıq vermişik və həmçinin, onun tənqidi analizinə dair Russoya və Börkə, Freyda və Nitşeyə, Dürkheimə və Veberə məxsus olan bir sıra nümunələri gətirmişik. İndi isə biz qısaca olaraq, müasirliyin alman və fransız fəlsəfələrində və sosiologiyalarında işlənilib hazırlanan və müzakirə edilənlər görüntüsünün əsas cizgilərini yaradaq: O, Haydegger, Arend, Habermas, Qadamer, Derrida, Fuko və Rorti kimi mütəfəkkirlərin bizim tərəfimizdən nəzərdən keçirilməsinin başlanğıc nöqtəsi olaraq da çıxış edir.

Differensiasiya çox vaxt sosial modernizasiyanın unikal xüsusiyyəti olaraq şərh olunur. O cəmiyyətdə ki, hamı əsasən eyni fəaliyyətlə məşğuldur, bu cəmiyyət "primitivdir". Əmək bölgüsünün mövcud olduğu cəmiyyətdə böyük miqdarda problem həll oluna bilər (dambaların tikintisi və birgə müdafiənin təşkili buna nümunə olaraq göstərilə bilər). O, belə bir ixtisaslaşmanın mövcud olmadığı cəmiyyətdə nisbətən daha çox inkişaf etdirilmişdir. Əmək bölgüsünə aparan differensiasiya ilə yanaşı, koordinasiyaya və bununla da qərarların qəbul edilməsi və onların həyata keçirilməsi ilə bağlı olan məsuliyyətin bir mərkəzə toplanmasına da tələbat yaranır. Nəticə isə ictimai təbəqələşmədir. O, öz növbəsində, həm əmək fəaliyyətinə münasibətdə, həm də hakimiyyət bölgüsünə münasibətdə sosial fərqlərin qanuniləşdirilməsi tələbatına aparıb çıxarır. Bu halda təbiət üzərində hökmranlığın dərəcəsi yüksəlir və ictimai olaraq zəruri olan intizamın əhəmiyyəti artır.

Avropanın inkişafının ilkin mərhələlərində kilsə və dövlət arasında fərq mövcud idi. Dini və dünyəvi hakimiyyət bir-biri ilə uyğun gəlmirdi. Bu differensiasiya dünyəvi hakimiyyətin tənqidi üçün və elə bununla da müəyyən intellektual seçim üçün də imkan yaradırdı.

Sadalanan institusional differensiasiyalar intellektual differensiasiyalarla necə deyirlər, bizim özünüdərkdə və bizim

tərəfimizdən "dəyər sferaları" kimi qəbul edilən tiplərdə distinksiyalarla müşayiət olunmuşdur. Biz artıq teologiyanın və fəlsəfənin və həmçinin, empirik elmlərin və fəlsəfənin (həm də teologiyanın) tədrici bölgüsü haqqında xatırlatmışdıq. Biz eləcə də, üç "dəyər sferasının" müəyyən bölgüsünü də göstərmişdik: elm, hüquq/əxlaq və incəsənət. Onlarda uyğun olaraq həqiqət, ədalət və ya xeyir, gözəllik və ya möhtəşəmlik məsələləri nəzərdən keçirilir. (Kantın üç Tənqidi ilə müqayisə edin). Incəsənət nə həqiqətin və ya ədalətin nə olduğu barədə suallara, nə də teoloji suallara cavab vermir. O, incəsənət xatirinə incəsənətdir. Biz hüquqi və əxlaqi aspektlərdə necə hərəkət etməliyəm barədə suallara elmlər deyil, fəaliyyət göstərən hüquq və etik arqumentasiya cavab verir. Elmlər isə varlığın faktiki vəziyyətləri və onların izahı məsələlərində son instansiyadır. Müxtəlif "dəyər sferalarının" bu sxematik təqdimatı əlbəttə ki, çoxsaylı aralıq hallarının və kəsişən sahələrin işığında modifikasiya edilməli və dəqiqləşdirilməlidir. Buna baxmayaraq, bu sferalar arasında demarkasiya xətlərinin mövcud olması şübhə doğurmur - məsələ yalnız ondadır ki, onlar harada və necə olmalıdır.

Renessans dövründən başlayaraq, dərk edən subyekt fəlsəfi hesabat sistemi oldu. Bu, empiriklər (məsələn, Hyum), rasionalistlər (məsələn, Dekart) və kantçılar üçün doğrudur. Siyasi nəzəriyyədə (Lokkdan və Milldən başlayaraq) fərd rasionallığın daşıyıcısıdır, o, bazarda, siyasətdə və ya hüquq sahəsində olmuş olduqda belə. Maariflənmiş subyekt nadanlığa və mövhumata qarşı durur. Tərəqqi dedikdə elmin və Maarifçiliyin inkişafı, təbiət üzərində texnoloji hökmranlığın artması və maddi rifah halının yaxşılaşdırılması nəzərdə tutulur. Müstəqil olaraq fəaliyyət göstərən və dərk edən subyekt, elm və maarifçilik, tərəqqi və zəka - Yeni dövrü səciyyələndirən təsəvvürlərdir.

Börk və Tokvil, Russo və Herder və bir çox digərləri bu modernist təsəvvürləri tənqid etmişlər. Onlar ənənələrin ötəri, keçici olmayan xarakterini, tərəqqinin birmənalı olmamasını və fərdin avtonomizasiyasından öz başlağıcını götürən dağıdıcı meyli vurğulayırdılar. Yeni, müasir olanın konservativ tənqidini səciyyələndirən başlıca anlayışlar isə bunlardır.

Bizim günlərə doğru yaxınlaşdıqca sientizasiyanın və texnoloji inkişafın templərinin sürətlənməsi baş vermişdir. Bu halda sosial integrasiya və siyasi idarəetmə müqayisə olunmaz dərəcədə daha da mürəkkəb və problematik olmağa başlamışdır. Hər bir fərdin mobilliyi və rol repertuarı əhəmiyyətli dərəcədə yüksəlmişdir. Eyni zamanda, cəmiyyət üzərində nəzarət və təbiətə müdaxilə də artmışdır. "Müasir zəmanə" belədir: indi işi və asudə vaxtı böyük "seçim azadlığı" və

daha çox mərkəzləşdirilmiş hakimiyyət, qısamüddətli mənafeələr və uzunmüddətli perspektivdə isə anarxiya səciyyələndirirlər.

Marks, Freyd və Nitşe tənqid axınıni zəkanın və azadlığın düzgün yolda olması ilə bağlı olan optimistik inam üzərinə yönəldirdilər. Marks ideologiyani, Freyd isə zəkani tənqid edir. Bizim öncə davranışın və yönümlərin rəsonal izahı hesab etdiyimizi Freyd "rasionalizasiya" olaraq, dərk olunmayan və təhrifə uğrayan reallıq kimi ifşa edir. Azad və rəsonal fərd ideyası öz tutarsızlığını aşkar edir. Biz öz gizli tələbatlarımızın və arzularımızın qaranlıq okeanı ilə yalnız, tənha qalmış oluruq. Maarifçilik və bilik - səddəcə olaraq, xarici və etibarsız örtükdür və ona etibar etmək həddindən artıq təhlükəli illüziya olardı. Bütün sivilizasiya intizama öyrədir və buna görə də, onunla bağlı olan "diskomfort" son nəticədə, qarşısı alınmaz şəkil alır. Biz daimi dünyaya utopik bir tərzdə ümid etmədən, öz ölüm instinktimizin əleyhinə mübarizədə öz destruktivliyimizi məhdudlaşdırmağa səy edə bilərik.

Baxmayaraq ki, bu, mədəniyyətin freydsayağı tənqidinin tutqun bir şərhidir, amma o, Nitşean tənqidi analizə açar kimi də istifadə oluna bilər. O zaman ki biz həqiqət haqqında danışırıq, onda bunun arxasında həyat iradəsi gizlənilir! Elə buna görə də, bizim bütün mülahizələrimiz mülahizə predmetinin yalnız bir tərəfini aşkara çıxarır, onun digər tərəfini isə kölgədə qoyur. Deməli, həqiqət və qeyri-həqiqət yanaşı irəliləyir və onların arxasında həyatı qüvvələr və hakimiyyətə can atan iradə gizlənilir. Elmdə və siyasətdə təriflənərək, göylərə qaldıran rəsonallıq əslində gizli hakimiyyətdir. Teoloji dəyərlər kimi, humanistik dəyərlər də illüziyalardır. İndi daha heç nə mövcud deyildir ki, ona inana biləsən. Hər cür yalançı ümid yox olur. Avropasayağı niqilizm daha çox öz tamamlanmasına yaxınlaşır. Yalnız bədii və yüksək əməllərin köməyi ilə biz rəsonallığın dəmir zirehindən azadlığa doğru qopub ayrıla bilərik. Eşitmək üçün qulağı olanlara fəlsəfədən yeganə olaraq qalan yalnız poetik nitqdır. Bunun sərhədləri xaricində isə biz tənqiddə, dekonstruksiyaya (deconstruction) maliklik ki, onun da köməyi ilə sözlərin və əməllərin arxasında gizlənən hakimiyyət üzə çıxır və tənqid edilir.

İnkişafın total tənqidinin məğzi belədir. Maarifçilik, idarəetmə və təbiət üzərində hökmranlıq sferalarında tərəqqinin yüksək idealları süqutun və axmaqlığın ifadəsi olaraq, həyatı qüvvələri qandallayan intizam olaraq və təbii şəraitin qeyri-zəkavi dağıdılması olaraq bir kənlərə atılır. İki dünya müharibəsi arasındakı dövrdə bu total tənqid sənə siyasəti baxışlarının tərəfdarları olaraq nəzərdən keçirilən kəslərin, yəni daha dəqiq deyilsə, marksizmdən ilhamlanan Frankfurt məktəbinin nümayəndələrinin dilindən səslənirdi. Onlara Teodor

Adorno (Theodor W. Adorno, 1903-1969), Maks Horkhaymer (Max Horkheimer, 1895-1973) və (sondadan) Herbert Markuze (Herbert Marcuse, 1898-1979) aiddirlər. Bu mütəfəkkirlər bizi daha yaxşı cəmiyyətə aparıb çıxaracaq "inqilabi subyektə" (proletariata) artıq inanmırdılar. Onlar daha Maarifçiliyə də qeyd-şərtsiz olaraq inanmırlar, belə ki, maarifçilik heç zaman birmənalı olmamışdır. Onlar daha çox permanent tənqiddə və estetik yönümlərin və əməllərin azad edici potensialına etibar edirlər. Müasir cəmiyyətin bu radikal özünü tənqidi sonradan postmodernist (post-modernist) (Fuko, Derrida və başqaları) adlandırılanlar tərəfindən davam etdirilmişdir.

Müharibələrarası böhranın alman intellektualları tərəfindən anlaşılmasına əsas olaraq, biz Martin Haydegger (Martin Heidegger, 1889-1976), Hanna Arend (Hanna Arend, 1906-1975) və Yürgen Habermas (Jürgen Habermas, 1929) tərəfindən onun mənalandırılmasından alınan nəticələri nəzərdən keçirək. Haydegger skeptik mövqə tuturdu. Arend Aristotelin siyasət konsepsiyasını canlandırmağa çalışırdı. Habermas böhranlardan sirkələnən dünyada "minimal zəka" axtarışları ilə məşğul olmuşdur⁴⁶⁶. Biz həmçinin, qısaca olaraq, Qadamerin, Derridanın, Fukonun və Rortinin baxışlarını da nəzərdən keçirək.

Haydegger və poetiklik

Haydeggerə görə, qərb tarixi işığa və xoşbəxtliyə doğru triumfal marş deyildir. Əksinə, o, Sokrataqədərki filosofların zamanından başlayaraq, daimi tənəzzüllə səciyyələndir. İnsanlar bütün mövcudluğu öz nəzəri anlayışlarında əhatə etməyə və texnikanın köməyi ilə ona sahib olmağa nə qədər çox səy edirlərsə, əslində, daha mühüm olanı unutmağın yolunu daha tez tapırlar. Beləliklə, tarix – mühüm olandan mühüm olmayanın biçərə axtarışına doğru ağır taleli tənəzzül hərəkətidir, mühüm olmayan isə nəzəri idrak da ola bilər, texniki qüdrət də ola bilər və ya həyat tərzində də ola bilər.

Platon bu istiqamətdə ilk addımı qeydə alır. O, dünyəvi olan bütün hər bir şeyi ideyaların boyunduruğu altında salır. Bundan sonra, fəlsəfə və nəzəri elm Platonun yanaşmasını elə güclü və əhatəli inkişaf etdirmişlər ki, heç olmasa bir fenomen tapıla bilsin ki, bu qayda-qanuna çəkməz idealizasiyadan kənar qala bilsin. Texnoloji inkişaf bu nəzəri meylin bir praktik paralelidir. Bütün hər bir şey rəşional idarəetmənin obyekt olmalıdır: təbiət, cəmiyyət və insanların özləri

⁴⁶⁶ Bax: J. Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity*. - London, 1987.

də. Amma kim kimi idarə edir? Fikir və ya onun yoxluğu? Müdrik əməllər və ya mahiyyətə köhnə olaraq qalan, uzağı, gələcəyi görməyən meylmi?

Bir tərəfdən, Haydegger - ekzistensialistdir (nəzər salın: Fəsil 29). O, mötəbər olan və mötəbər olmayan mövcudluğun, bizim unikal şüurun, bizim seçimin və bizim "həmişə bizimlə" olan ölümümüzün problemləri ilə narahatdır. Demək olar ki, o, insani varlıq üsulunun əsas xüsusiyyətlərinin təsviri zamanı Haydegger fenomenoloqdur (Onun *Varlıq və zaman* (Sein und Zeit, 1927) kitabına nəzər salın). İnsanlar dünyanı öz həyatı "layihələrinin" əsasında başa düşürlər. Bizim dünyaya daxil olmaq üçün belə formativ "layihələrdən" başqa heç bir yolumuz yoxdur. Fenomenlər həmişə hər hansı bir ayrıca "layihənin" işığında aşkar olunduqları kimi meydana çıxırlar. Belə bir layihəyə daxil edilmiş idrak mülahizələr formasında ifadə oluna bilər və ya çəkic və mişarın məharətli sahibində baş verdiyi kimi "qeyri-aşkar bilik" olaraq da qala bilər.

Bizim anlam inkişaf etdirilə və dərinləşdirilə bilər. O, həmişə bizim artıq məlum hesab etdiyimizin fonunda reallaşır. Biz yeni şeyləri bizə artıq məlum olanın işığında görürük və deməli, heç bir zaman müqəddimələrsiz qalmırıq. Lakin biz bu zamana qədər malik olduğumuz gümanlarımızı zəiflədə və ya yenidən qura bilərik. Deməli, bizim idrak dəyişə bilər. Bunun sayəsində biz həmçinin, özümüz də dəyişirik. Müəyyən mənada biz özümüzü formalaşdırırıq, belə ki, yalnız özümüz haqda aşkar hipotezləri formulə etmirik, həm də "biz kimik" barədə çox zaman dərk etmədiyimiz qeyri-aşkar bazis müqəddəm şərtlərini formalaşdırırıq. Beləliklə, hermenevtik proses hipotetik-deduktiv tədqiqata nisbətən daha dərin şəxsi səviyyədə genişlənir (hipotetik-deduktiv tədqiqatla bağlı olaraq qeyd edək ki, artıq ifadə olunmuş hipotezlər burada sınağa məruz qoyulur). Amma Haydegger hermenevtikani sadəcə olaraq, digər metodlarla yanaşı duran bir metod kimi şərh etmir. Hermenevtika - insani idrakin bazis sxemidir. Biz məlum və qeyri-məlum, hissə və bütöv arasında elə vurnuxuruq ki, öz axtarışımızda mülahizə predmetinin yeni tərəflərini görürük və həmişə səhvlərə məruz qalan məxluqlar olaraq qalsaq da, predmetin müxtəlif tərəflərini yəqin ki, getdikcə daha yaxşı və həqiqətə daha yaxın bir tərzdə görürük.

Müəyyən mədəni-siyasi perspektivdən (bu perspektiv Haydeggerin deyildir) baxdıqda, Haydegger kütləvi cəmiyyətin ekzistensialist tənqidinin (Yaspers, Marsel) ardınca gedərək, naturalizasiyanın və tarixi şüurun itirilməsinin tənqidçisi kimi görünür.

Amma bütün bunların arxasında Haydeggerin total kritisizmi gizlətir: onların bu tutqun inkişafı "bəzəmək" illyuzor səyləri ilə heç bir kompromis ola bilməz! Biz texnika ilə birgə öz acı taleyimizlə birgə yaşadığımız kimi yaşayırıq və öz səthi qərarlarımızla məşğul olduğumuz zaman onun ağuşuna daha çox atılırıq. Böhran bizim elmi rasionallıq və texnika kimi ehkamları olan bütün Avropa tarixini əhatə edir. Deməli, dəyişiklik axtarırları unudulananın və mühüm olanın gizli olaraq qaldığı ən dərin səviyyəyə gətirilib çıxarılmalıdır.

Amma mühüm olan nədir? Bu, Tanrı və ya prinsip şəklində "məhiyyət" deyildir, bizə yaxın olandır ki, biz ona yad olmağa başlamışıq. Lakin biz bu mühüm olanı nəzərdə tuta bilirik və ona o zamanın filosoflarının köməyi ilə yaxınlaşa bilirik ki, o zaman üstünlük hələ ki, ideyalara verilmirdi. Mühüm olan "Varlığın varlığıdır", - deyən Haydegger buraya onu da əlavə edir ki, müasir insan üçün o, hələ də gizli bir sirlə örtülmüşdür.

Biz dilə elə qulaq asmağı öyrənməliyik ki, o, bizimlə danışa bilsin. Dil xüsusən də, poetik dil çətin ifadə olunanın verilməsi üçün əlverişli imkandır (an opening). Elə bu səbəb ucbatından da, ümumiyyətlə, incəsənət də vacibdir.

Dil nitqdır. Biz özümüzü nitqdə ifadə edirik. Özümüzü ifadə edərək, biz kim olduğumuzu xəbər veririk. Elə buna görə də, nitqdə biz yalnız nəyinsə haqqında danışırıq, həm də danışan insan olaraq, özümüz barədə məlumat veririk. Nitqin köməyi ilə biz tərəfimizdən yaşanan vəziyyəti ifadə edirik. Biz öz situasiyamız barədə məlumat veririk. Biz öz əhval-ruhiyyəimizi ötürürük və özümüzün özümüə qarşı münasibətimizi aşkara çıxarıq. Bu, həmişə baş verir. Amma belə bir ekzistensial kommunikasiyanın əhəmiyyəti elmi dildən poeziyaya keçid zamanı müxtəlif variasiyalara uğrayır. Bizim nə barədə danışmağımız poeziyada bir o qədər də mühüm deyildir. Onun üçün mühüm olan varlığın əslində olduğu kimi, həqiqi məhiyyətinin aşkarlanma üsulu olaraq, müəyyən əhval-ruhiyyənin ötürülməsidir. Poeziya mənanın qurulması, dünyanın kəşf olunması üçün aktiv qüvvədir. O, bizim ekzistensial olaraq "əhvallanmış" və həqiqi məhiyyəti aşkara çıxaran dünyada "situasiyalaşma" üsulumuzu ifadə edir. Xalq poeziyası ilə tanış olaraq, biz xalqın ruhunu və varlıq üsulunu dərk edirik. Elə bu yolla da biz özümüzü tapa bilirik və öz gizli taleyimizi və təyinatımızı üzə çıxara bilirik.

Haydegger poeziyanı, sözü müstəsna dərəcədə yüksək qiymətləndirir. Dil - insanın evidir, poeziya isə – bizim öz yaradıcılığımız nəticəsində yenidən yaradılmağımız və aktuallaşmağımızdır. Dilin boş söhbətlərdə, çeynənmiş sözlərdə,

laqıltıda və söyüşlərdə ifadə olunan yoxsullaşması insanın mahiyyətinin yoxsullaşmasını göstərir.

Haydeggerə görə, bəşəriyyətin avanqardında olan alimlər və ya siyasətçilər deyillər, şairlərdir! Şairlər poetik olaraq düşünən filosoflardır - insanın gizli və sirrli mahiyyətinin ifadəçiləridirlər.

Haydegger antik polisdə, mühazirə auditoriyasında və ya elmi laboratoriyada baş verən rəsonans diskussiyalara xüsusi əhəmiyyət vermir. Bu müzakirələr onların təm-təraqlı olmasına baxmayaraq əslində, mühüm məna daşır.

Haydegger filosof-şair olaraq, tarixə nəzəri tədqiqatın bir predmeti olaraq yanaşır. O, daha çox onunla bağlı olaraq mühakimə yürüdür və bizim tarixin başlanğıcında Sözü meydana çıxmasını özü üçün təsəvvür etməyə səy edir. Müasirliyin və onun köklərinin apolitik tənqidçisi rolunda çıxış edərək, o, "eykosla", ev təsərrüfatı ilə bağlı olan həyat formalarının ardıcıl tərəfdarı olaraq qalır. Haydegger üçün həyatın kəndli formaları, fermerin və sənətkarın gündəlik fəaliyyəti şəhər həyatına, onun özgələşməsinə və doğma torpağa bağlılığın olmadığına nisbətən daha az tənəzzül uğramışdır və daha həqiqidir. O, kənd həyatını şəhər həyatına nisbətən müqayisə olunmaz dərəcədə böyük ilhamla nəzərdən keçirən "torpaqçı" mütəfəkkirdir. Haydegger ona xas olan "ikiqat refleksiv" (doppelt reflektierte) yanaşma (müzakirə olunan məsələnin müqəddimələrin və sonra bu müqəddimələrin müqəddimələrin və i.ə. aydınlaşdırılmasını nəzərdə tutan) ilə özünəməxsus bir tərzdə "doğma yerlərin mütəfəkkiri" (Heimat-Denker) kimi çıxış edir: insan öz ev təsərrüfatı (oikos) barədə ağır düşüncələrə (logos) və qayğılara dalaraq poetik mənada doğma torpaq üzərində yaşayır. Lokal və xarakterik olanda Haydegger əsl həqiqiliyi (və eyni zamanda universallığı) görür.

Haydegger adı mənada öz mövqeyini əsaslandırır. Bunun üçün dil kifayət qədər deyildir (hələ də?). Amma Haydegger nəyin mühüm olduğu barədə poetik formada bizə məlumat verməyə səy edir. Beləliklə, müasirliyin və onun məbələrinin Haydegger tərəfindən tənqidi poetikliyin köməyi ilə ifadə olunmuşdur.

Arend və vita activa

Hanna Arend və ya Arendt (Hannah Arendt) yəhudi intellektuellərinin o nəslinə məxsusdur ki, buraya Markuze, Adorno və Valter Benyamin (Walter Benjamin, 1892-1940) aiddirlər. O, 1906-cı ildə Hannoverdə anadan olmuş və Şərqi Prussiyada Königsberqdə (indiki Kalininqradda) boya-başa çatmışdır. 1920-ci illərdə Arend Haydeggerin, Husserlin və Yaspersin rəhbərliyi altında fəlsəfəni

öyrənmişdir. On səkkiz yaşlı birinci kurs tələbəsi olarkən, o, bu zamanlar özünün başlıca əsəri olan “*Sein und Zeit*”ı tamamlayan Haydeggerlə yaxından tanış olmuşdur. Beş il sonra o, *Avqustin təlimində məhəbbət anlayışı* mövzusunda fəlsəfi dissertasiyanı müdafiə etmişdir. 1933-cü ildə Hitlerin hakimiyyətə gəlməsindən sonra antinasist fəaliyyətinə görə həbs olunmuşdu. Sonradan Parisə getmiş və bir qədər sonra isə, 1940-cı ildə ABŞ-a mühacirət etmişdir. O, 1977-ci ilə ömrünün sonuna qədər burada qalmışdır.

Arend XX əsrin məşhur siyasi mütəfəkkirləri sırasına daxildir. Lakin onu hansısa siyasi cərəyana aid etmək çətinidir. "Sol" və ya "sağ", "radikal" və ya "mühafizəkar" kimi işarələr onun fəlsəfəsinin xarakteristikası üçün yaralı deyildir. Arend hər şeydən çox müstəqil mütəfəkkir olmaq istəyirdi, bu və ya digər fəlsəfi "izmin" nümayəndəsi olmaq istəmirdi.

Arend üçün siyasət bizim çox vaxt şahidi olduğumuz kimi hakimiyyətə və zorakılığa, birinin başqaları üzərində nəzarətinə aid edilə bilməz. Parlament hakimiyyəti uğrunda və ya hakimiyyət koridorlarında nüfuzə malik olma uğrunda mübarizə də həqiqi mənada siyasət deyildir. Siyasətin mahiyyəti debatlarla, müzakirələrdə və antik yunanların praksis adlandırdıqlarındadır. Arendin məqsədi siyasətin o konsepsiyasının dirçəldilməsindən ibarətdir ki, o, çox vaxt sıxıntılara və unudulmaya məruz qoyulmuş, amma hələ də daimi imkan olaraq özünü tarixdə aşkar etməkdədir. Burada siyasət yunan polisi nümunəsinə uyğun olaraq, ictimai fəaliyyətdə iştirak kimi nəzərdə tutulur. Arend həqiqi ictimai həyatın təzahürünü Amerikan inqilabında (1776), Paris kommunasında (1871), birinci dünya müharibəsindən sonrakı sosialist hərəkatında, macar qiyamında (1956), vətəndaş hüquqları uğrunda amerikan hərəkatında və Parisdə tələbə çıxışlarında (1968) görür. Bütün bu hadisələr üçün ümumi olan o, idi ki, onların buna qədər siyasətdən kənar qalan və ya siyasi marqinal vəziyyətində olan iştirakçıları öz fərdiliklərini ifadə etməyi bacarmışdılar və siyasi azadlığın yeni ölçüsünü yaratmaqla özlərini spontan olaraq təşkilatlandırmışdılar. Arendə görə, bu, aktiv həyatın (*vita activa*) ali formasıdır. O, siyasi partiyalar tərəfindən həyata keçirilən və nəzarət altında saxlanılan siyasətlə az maraqlanır. Parlamentli demokratiya, siyasi "sövdələşmələr" və xüsusi maraqları ifadə edən siyasət də onu həmçinin, az məşğul edirdi.

Arendin niyyətini daha yaxşı anlamaq üçün onun başlıca əsərində (“*Vita activa*⁴⁶⁷”) təsvir olunan üç əsas fəaliyyət formasının

⁴⁶⁷ “*Vita activa*” ilk dəfə 1958-ci ildə (Chicago) ingilis dilində “*The Human Condition*” adı altında çapdan çıxmışdır.

analizini qısaca olaraq nəzərdən keçirək: Bu kitabda o, əmək, istehsal və aktivlik arasındakı fərqi işıqlandırır.

Əməyin köməyi ilə insan animal laborans (işləyən heyvan) kimi yaranmışdır. İnsan işləyərək, yeməyi və öz mövcudluğunu qoruyub saxlaq üçün zəruri olan qalan hər bir şeyi əldə edir. Yaşamaq xatirinə bu elementar aktivlik özündən sonra heç bir məhsul saxlamır. O, yalnız Knut Hamsunun sözləri ilə deyilsə, "həyatın yaşanmasını" (life is lived) təmin edir. Antik yunanlarda əmək evdə, ev təsərrüfatı, eykos (oikos) sferasında baş vermişdir. Qədim yunan dövründə eykos xalqa çatdırılmaq üçün nəzərdə tutulmayan xüsusi sfera idi. Ailənin başçısı eykosu despotik olaraq idarə edirdi. Yunan sözü olan despotes (despot) sadəcə olaraq, evin sahibi deməkdir. Eykosda zərurət, məcbur etmə və azadlığın yoxluğu üstünlük təşkil edirdi (ev təsərrüfatında kölələrin rolu ilə müqayisə edin).

İstehsalın köməyi ilə insan özünü və öz ətrafını dəyişdirən yaradıcı varlıq, homofaber kimi formalaşır. Arend üçün istehsal yunanların poyezis (poiesis) adlandırdıqlarına, yəni "süni" olanın, insan tərəfindən düzəldilən obyektlər dünyasının yaradılmasına uyğun gəlir.

Amma insanı spontan olaraq fəaliyyət göstərmək qabiliyyətindən, dünyaya qabaqcadan bilinməyən prinsipial yeniliyin gətirməsindən daha öncə nə səciyyələndirir?! Bu mənada aktivlik müəyyən əməl sferasını, iştirakı və müzakirəni mümkün edən siyasi "kütləvi meydanı" tələb edir. Sonra demək olar ki, aktivlik sadəcə olaraq, əmək və istehsal olmaqdan daha böyük bir şeydir. Arend üçün aktivliyin modeli polisdə onun bərabərhuquqlu vətəndaşları arasında baş verən praksisdır.

Nə üçün əmək, istehsal və aktivlik arasındakı fərq Arend üçün son dərəcə vacibdir? O, belə hesab edir ki, XX yüzilliyin siyasi hərəkətləri aktivliyi əməyə və istehsala şamil etməyə səy edirlər. Bu halda siyasət elə şərh olunur ki, o, sanki siyasi ustalığın, texnikanın və ya "sosial mühəndisliyin" bir formasıdır. Nəticədə, aktivlik üçün məkan yox olur. Əmək və istehsal siyasi həyatı özlərinə "tabe edirlər". Siyasi məsələlər "sosial problemlərə" aparılıb çıxarılır ki, bu da, dramatik nəticələrə gətirilib çıxardılır.

Arendin tənqidi bir çox müasir siyasi hərəkətlərə, xüsusən də, nasizmə və stalinizmə qarşı yönəlmişdi. Əməyin, istehsalın və aktivliyin əlaqələri probleminin tədqiqi onun ilk böyük əsərində - "*Totalitarizmin mənəbələri*"də (The Origins of Totalitarianism, 1951) mühüm yer tutur. Arend nasizmə və stalinizmə münasibətdə totalitarizm terminindən ilk dəfə istifadə edənlərdən biri idi. Arendə görə, stalinçi Sovet İttifaqında və hitlerçi Almaniyada yeni olan yeni insanın və tamamilə yeni siyasi nizamın yaradılmasına yönələn meyl idi. Ənənəvi diktaturaların əksinə

olaraq, bu rejimlər totalitar ideologiyaya, kütlələrin iri miqyaslı səfərbərliyinə, sistemətlik olaraq onlarla manipulyasiya etməyə, onların ideoloji emalına və siyasətə münasibətdə ardıcıl texnokratik nöqtəyindənərə əsaslanmışlar. Sənətkarın öz məmulatını formasız xammaldan hazırlamasına oxşar olaraq xarizmitik lider (Führer) də yeni insan və yeni cəmiyyət yaratmaq istəyirdi. İnsan və cəmiyyət - fərinin əlində bir gil parçası idi!

Totalitar cəmiyyətlərdə aktivlik istehsala, praksis isə poyezisə şamil edilir. Totalitarizmin düşmənləri əleyhinə mübarizəni eyni texnokratik yönüm səciyyələndirir. Arendin yazdığı kimi, nasistlərin yəhudiləri gülləbaran etməsi (yəhudi probleminin qəti həlli, Endlösung) ənənəvi qarətlərin (pogroms) oxşarı deyildi, təfsilatları ilə planlaşdırılmış və bürokratik olaraq, təşkil edilmiş kütləvi qırğın idi.

Adolf Eyxmann (Adolf Eichmann, 1906-1962) əmin idi ki, Almaniyanın "yadellilərdən" təmizlənməsi məsələsi ən effektiv üsulla həll edilmişdir. Stalinçi baxışlara görə, "sinfi düşmənlər" (o cümlədən köhnə bolşevik elita da daxil olmaqla) sinifsiz cəmiyyətin yaradılması xatirinə məhv edilməlidir. Həm bu və həm də digər halda patoloji instrumental-məqsədli təfəkkür (a means-to-an-ends thinking) göz qarşısındadır.

Arendi narahət edən odur ki, bütün bunlar necə baş verə bilərdi. Totalitarizmin mənşəyinin onun tərəfindən verilmiş tarixi analizini təfsilatları ilə şərh etmədən onun yalnız bir neçə fundamental hissəsi üzərində dayanacaq. O zaman ki, siyasi liderlər insanı yumşaq mum (və məqsədə nail olma vasitəsi kimi) kimi şərh edirlər, bu, bizə XX əsrdə insani mövcudluğun şəraitini barədə çox şey danışır. Totalitar şəraitdə insan aktivlik göstərmək imkanından məhrumdur, ona görə ki, totalitar rejimlər onun aktivliyini hədə olaraq nəzərdən keçirir və daha asan nəzarət üçün öz vətəndaşlarının davranışında spontanlığın aradan qaldırılmasına nail olurlar. Fərdləri özünə tabe etdirmək və atomlaşdırmaq üçün, bu rejimlər bütün "kütləvi meydanların" bağlanması üçün mümkün olan hər bir şeyi edirlər. Arendə görə, totalitarizmin müqəddim şərtlərindən biri təcrid olunmuş və atomlaşdırılmış fərdin meydana çıxması ilə bağlıdır (liberal cəmiyyətin özünəməxsus əks tərəfi), o fərdin ki, həqiqi aktivlik qabiliyyətinə malik deyildir və hətta onun imkanından belə məhrumdur. Deməli, müasir "kütləvi insan" siyasi diktatorların yeni tipinə uyğun gəlir. Arendin analizində heyrətə salan və dərinə narahət edən odur ki, müasir differensiasiya və rasionalizasiya yeni fərdləri törədir ki, onlar köklərə malik deyillər və identiklikyə sahib deyillər. Onlar özlərini artıq kimi hiss edirlər və buna görə də, onları yeni məqsəd və yeni identikliklə təmin edə bilər liderlərə doğru can atırlar.

Totalitarizmin (həmçinin də, posttotalitar cəmiyyətlərin) intellektual müqəddimələrindən bəziləri daha erkən dövrlərə gedib çıxır. Arend bir qədər gözlənilməz tərzdə elmdə və texnikada nəzərdən keçirilən tərəqqi ideyasını totalitar şirniklənmə (temptation) ilə birləşdirməyə səy edir. Müasirlik (modernity) bütün məhdudiyyətlərdən keçərək özünə yol açır. Müasir insan həmişə irəli getmək istəyir, o, öz mövcudluğunun dəyişməz şəraiti ilə görünür, daha məmnun deyildir. O, heç bir zaman "səyahətdən yorulmur" və ölməzlik axtarır. O, özünün Yerə mənsubiyyətdən xilas olmağa can atır və artıq öz kosmik gələcəyini planlaşdırmağa başlayır. Arend üçün tərəqqi ideyası xudbinliyin bir formasıdır. Bu ideya onu ifadə edir ki, modernizasiya insani mövcudluğun dəyişməz şərtlərinin əleyhinə çıxış edir. Arend güman edirdi ki, bu xudbinliyin tarixi mənsəyini aydınlaşdırmışdır, onun fikrinə görə, onun tarixi Renessansdan, təbiəti tabe etdirmə və təbiət üzərində nəzarət ideyasından başlayır. XX əsrdə bu ideya bütün sferaları silahlandırmışdı. Təbiət, cəmiyyət və insan – bütün hər bir şey nəzarət və manipulyasiya obyektinə olmuşdu. Bu nöqtəyi-nəzərdən, totalitarizm demokratik və liberal cəmiyyətləri səciyyələndirən mentallığın yalnız bir ifrat versiyasıdır. Müasir texnologiya "fövqəltəbii" imkanlar əldə etmişdir və hər şeyi eyni bir xətkəslə ölçən, bütün hər bir şeyi əhatə edən təkəkkür üsulunun əsasına çevrilmişdir.

Arendin tənqidi yalnız siyasi ideologiyaların əleyhinə yönəlməmişdir. O, həmçinin, müasir fəlsəfənin dəqiq və yerinə düşən analizini işləyib hazırlayır. Habermasa oxşar olaraq, o da, Marksı praksisi əməyə aid etdiyinə görə tənqid edir. Hətta əgər Marks Arendin bir çox qayğılarını bölüşdürsəydi də, onun maraqlarının mərkəzində siyasət deyil, daha çox iqtisadi həyat dayanır. Marks üçün insanın əməklə bağlı olan özgələşməsi azadlıq və özünüreallaşma üçün ən mühüm olardı (nəzər salın, fəsil 21). Sosialist inqilabının başlıca məqsədi də əməyin və istehsalın elə dəyişdirilməsindən ibarətdir ki, insan özünü əmək vasitəsi ilə reallaşdırmağa bilsin. Gələcəkdə kommunist cəmiyyətdə dövlət "ölüb getməli", siyasət isə "şeylərin idarə olunması" ilə əvəz edilməlidir. Lakin Marks bütövlükdə praksisə insanın aktivlik şərti kimi münasibətdə təəccüb doğuracaq bir tərzdə susur. Beləliklə, marksizmdə adekvat siyasi nəzəriyyə mövcud deyildir. O, bütün etik-siyasi ölçünü əməyə və istehsala aid edir. Görünür ki, bu, həmin o faktın amillərinin biri idi ki, XX yüzilliyin marksizmə əsaslanmış sosialist "eksperimentləri" fəlakətli nəticələrlə tamamlandı.

Oxşar tənqid Haydeggerin ünvanına da irəli sürülə bilər. "*Varlıq və zaman*" əsərində o, insan qarşısında duran müxtəlif

vəzifələri instruktiv formada təsvir edir, amma o da, Marks kimi “vita activa”-nı əməyə və istehsala aid edir: məhz onda mərkəzi yer əkinçinin və sənətkarın həyatına məxsusdur. Amma Haydeggerin əli zərbə vurur, tumarlamır. Yer üzərində sənətkarlıqla və kənd əməyi ilə məşğul olma etik-siyasi diskussiyalar üçün heç bir yer saxlamır⁴⁶⁸. Beləliklə, Haydegger praksisin fəlsəfəsini (prakseologiyanı) praksis olmadan işləyib hazırlayır. O, eykoloqa çevrilir və ruhunun dərinliklərində apolitik mütəfəkkir olaraq qalır (bax. Fəsil 30). Doğrudur ki, "sonranın" Haydeggeri Arendi maraqlandıran bir çox problemlərlə məşğul olmuşdur. O, texnoloji artımın təhlükələrini aydın bir tərzdə görmüşdür. Lakin bu çağırışa yeganə mümkün cavabın poeziya olması barədə onun tezişi göstərir ki, onda adekvat siyasi anlayışlar yoxdur.

Biz qeyd etmişdik ki, Arendin siyasət anlayışı azad və eyni hüquqlu iştirakçılar arasında diskussiyanı nəzərdə tutur. Diskussiyanın məqsədi bizim təsəvvürlərimizin və fikirlərimizin izah olunmasından və yoxlanılmasından ibarətdir. Arend üçün mühüm olan həqiqət və təsəvvür (rəy) arasındakı fərqdır. O, həqiqət (aletheia) və rəy (doxa) arasında məsələ, Platonun sofistlərin əleyhinə mübarizəsində baş verən mübarizəni göstərir. Arend bu konfliktə demək olar ki, sofistlik mövqə tutmadan fəlsəfənin “aletheia”-sı əleyhinə siyasətin “doxa”-sını müdafiə edir. O, vurğulayır ki, fərdlər özlüyündə rəylərə "malik deyillər". Onların xüsusi nöqtəyi-nəzərləri və ideyaları müxtəlif nöqtəyi-nəzərlərin həqiqi çarpışmasının gedişində sınaqdan keçdiyi zaman onlar əsaslandırılmış rəyləri formalaşdırırlar. Belə diskussiyalarda biz öz konsepsiyalarımızı daha yaxşı arqumentlərin işığında yenidən nəzərdən keçirib bilərik. Yalnız belə bir qaydada biz situasiyanı müxtəlif tərəflərdən nəzərdən keçirməyi öyrənə bilərik və onun haqqında representativ rəy formalaşdırma bilərik. Aristotelin ardınca Arend vurğulayır ki, siyasət müdrikliyin xüsusi formasını (fronezis, phronesis), yəni konkret situasiyanın və ya halın qiymətləndirilməsi zamanı həmişə aşkar edilən praktik bəsitəti nəzərdə tutur. Nəzəri idrak deməli ki, heç bir zaman siyasi müdrikliyi əvəz edə bilmir. Baxmayaraq ki, Habermas Arendin etdiyi kimi nəzəri və praktik diskurs arasında kəskin sərhəd qoymur, onların hər ikisi razıdır ki, siyasi diskussiya yalnız sofistlik dilətmələr üçün deyil, rəasional arqumentlər üçün də, inam üçün də açıq olmalıdır.

Arendin siyasi fəlsəfəsində heç də hər bir şey yaxşı düşünülmüş və dəqiq deyildir. Demək olar ki, o, yalnız azlığın siyasi

⁴⁶⁸ Bax: A. Granberg. *Death of the Other. The Making of the Self and the Problem of the Ethical in Heideggers "Being and Time"*. - Oslo, 1995.

olaraq aktiv olduğu elitar nümayəndəli demokratiyanın müasir ifadəçisi kimi çıxış edir. O, müxtəlif siyasi partiyaların oyunları ilə səciyyələnən durğun, süst parlamentli sistemi kəskin bir şəkildə tənqid edir. Arend siyasətin özünəməxsus romantik görüntüsünə malikdir: siyasət vətəndaşların özlərinə şərəf və etiraf axtarıqları və hər bir fərdin özünü reallaşması üçün ünsiyyət meydanı (communicative battleground) olmalıdır. Bu görüntü daha yaxşı bir təzədə özünəreallaşma demokratiyası (self-realization democracy) olaraq səciyyələndirilə bilər, bu zaman siyasət əsasən estetikləşdirilir və aktivliyin ifadəsinə daxil edilir. Arend üçün əsl (autentik) siyasət böyük teatr sənətinə bənzəyir. Belə bir nöqtəyi-nəzərdən, yalnız "gündəlik siyasət" deyil, həm də siyasi xadimlərin zamanın çatışmazlığı, kompromislərə getmək, strateji mülahizələri nəzərə almaq və i.a. hallarında qərar qəbul etməyə məcbur olduqları şərait yox olur. Heç də həmişə aydın deyildir ki, Arend siyasətin predmeti və siyasi problemlərin altında nəyi başa düşür. Bir çox kontekstlərdə o, "sosial" və "siyasi" arasında kəskin sərhəd qoyur və sosial məsələlərin siyasətdən ayrılması üzərində təkid edir. "Heç nə... bəşəriyyəti siyasi vasitələrlə yoxsulluqdan azad etmə sayinə nisbətən daha köhnəlmiş, daha mənasız və ya daha təhlükəli hesab edilə bilməz"⁴⁶⁹.

Burada etiraz etmək olardı ki, yoxsulluğun ləğv edilməsi siyasi həyatda arendsayağı mənada iştirak üçün müqəddimədir, deməli ki, bu ləğv edilmə həmçinin, siyasi məsələdir. Amma Arend üçün nə yoxsulluq, nə də digər sosial problemlər siyasi vasitələrlə həll oluna bilməz. Onlar polisə məxsus olan məsələlər deyildir. Onları ya ev təsərrüfatı sferasında həll etmək ya da nəzərdən keçirmək üçün ekspertlərə vermək lazımdır. Bu, çox mübahisəli mövqedir. Əgər Arendin ardınca gedilərək, bütün sosial məsələlər siyasətdən kənarlaşdırılsa, onda bunun nəticəsi siyasi həyatı onun mühüm məzmunundan məhrum etmə olacaqdır. Bu zaman diskussiya nə barədə getməlidir? Arend görmür ki, siyasətin nə olduğunu və nə olmadığını siyasi həyatın iştirakçılarının özləri həll etməlidir - siyasi arqumentlərin köməyi ilə. Siyasəti mənalandıran filosoflar onun məzmununu müəyyənləşdirə bilməzlər. Yuxarıda söylənilənlərdən sonra vurğulamaq lazımdır ki, Arendin gücü siyasi proqramın hazırlanmasında deyildir, onun diaqnostik görüntüsündədir.

⁴⁶⁹ H. Arendt. *On Revolution*. - New York, 1963, p. 110.

Qadamer və hermenevtik ənənə

Haydeggerdən sonra iki əsas istiqaməti ayırmaq olar. Hermenevtik adlandırılıla bilən birinci istiqamət Qadamerin (Hans-Georg Gadamer, 1900) əsərlərində ifadə olunmuşdur. İkinci, dekonstruktivist (deconstructionist) istiqamət bir sıra görkəmli şəxsiyyətlərlə təmsil olunmuşdur ki, onlardan da Derridanın, Fukonun və Rortinin üzərində dayanacağıq.

Birinci istiqamət erkən Haydeggerin ideyalarını inkişaf etdirir və başa düşmə və şərh fəlsəfəsini işləyib hazırlayır. Onun kökləri Şleyermaxerin və Dilteyin yaradıcılığından rişələnir (bax: Fəsil 19, hermenevtik problematika burada humanitar elmlərin təşəkkülü ilə əlaqədar olaraq müzakirə olunmuşdur). Bu istiqamət başa düşən sosiologiya adlandırılana da yaxındır (bax: Veber, fəsil 27).

Özünün başa düşmə və şərh fəlsəfəsini işləyib hazırlayaraq, Haydegger ("*Varlıq və zaman*")da öz işini insani əməldən (layihədən) başlayır. Qadamer isə hər şeydən öncə, tarixi mətnlərə müraciət edir. Onun üçün və həmçinin də, yaşlı nəslin hermenevtləri (Şleyermaxer, Diltey və başqaları) üçün hermenevtik paradigma mətnlərin anlaşılmasında tapıla bilər. Amma əgər bu hermenevtlər mətnləri başlıca olaraq keçmiş əməllərin və hadisələrin tarixi idrakı üçün öyrənilərsə, Qadamer ədəbi, dini və hüquqi mətnləri yalnız hermenevtik fəlsəfənin inkişafının çıxış nöqtəsi olaraq nəzərdən keçirir. O, bundan da qabağa gedir, belə ki, onun üçün mərkəzi yerdə insanın formalaşma problemi dayanır. Bundan başqa, Qadamer də Haydegger kimi əsasən, insanın başa düşülməsi ilə məşğul olur. Onun üçün metodun problemləri insanın başa düşən yaratq olaraq anlamı ilə bağlı "ontoloji" (fəlsəfi antropoloji) məsələyə münasibətdə ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malikdir.

İkinci, dekonstruktivist istiqamət ənənənin Haydeggersayağı fəlsəfi tənqidi ilə, yəni onun güman olunanlar, amma "görməyənlər" barədə, tarixi formalaşdırılanlar barədə ən dərin məsələləri qoymaq səyləri ilə başlayır. Nəsillərdən nəsillərə ötürülən fəlsəfi mətnlərdə "mətdən kənara çıxmaq" və onun müəllifinin buraxa biləcəyi, amma tənqidi şərhin üzə çıxara bilən ziddiyyətləri aşkar etmək üçün gərginlik (tensions) axtarırlar. Belə bir yolla mətnlər "dekonstruksiya olunur". Bu mənada dekonstruksiya tənqidi fəaliyyət olaraq, göstərməyə çalışır ki, ənənəvi mətnlər onların iddia etdikləri kimi deyillər, əslində nəsə başqa cürdürlər. Beləliklə, dekonstruktivist istiqamət ənənəyə münasibətdə radikal və tənqidi olaraq köklənən proqramdan çıxış edir. Biz görəcəyik ki, ənənənin bu parçalanması

müxtəlif dekonstruktivistlər tərəfindən müxtəlif cür başa düşülür. Amma onların hamısını müəyyən ümumi xüsusiyyətlər birləşdirir ki, həmin bu xüsusiyyətlər başqa amillərlə yanaşı, onları Qadamer istiqamətə, onun üçün çıxış nöqtəsini təşkil edən ənənəyə münasibətdə hörməti (tənqid qarışıq hörməti) qarşı qoyur. Əgər Qadamerin "sələfləri" Şleyermaxerə və Dilteyə oxşar hermenevtlər idisə, dekonstruktivistlər üçün onların rolunda Nitşe və Freyd çıxış edirlər.

"Radikal" və "konservativ" hermenevtik proqramların aşkar əksliyinə baxmayaraq, onların hər ikisi "müasirliyə" (modernity) tənqidi olaraq yanaşır. Lakin Qadamer humanist özünüformalaşdırma (Bildung, formation) konsepsiyasını dəstəkləyərək, müasir cəmiyyətin mədəni tənəzzülünə qarşı xüsusən tənqididir. Dekonstruktivistlər əksinə olaraq, rasionalizmin ilk növbədə o tipinə qarşı tənqidi münasibətdədirlər ki, onu müasir cəmiyyətin özündə deyil və əsaslarında tapırlar. Onlar çox vaxt rasionalizmi məsələn, təlim (disciplining) və homogenizasiya (homogenization) formasında meydana çıxan gizli və zülmkar qüvvə kimi şərh edirlər.

İyirminci illərdə Qadamer Haydeggerin baxışları ilə tanış olmuş və onun mətnlərə verdiyi fəlsəfi şərhədən xüsusən ilhamlanmışdır. Qadamer daha erkən tədqiqatçılar tərəfindən təklif olunan mətnləri sistemətlə olaraq yenidən mənalandırmışdır. O, Haydeggerin ideyalarını tarixi-fəlsəfi mətnlərin yaradıcı şərh yolu ilə inkişaf etdirmişdir, bu şərhin işlənilməsi hazırlanması isə onun öz proqramı oldu. Onun hermenevtik fəlsəfəsi əsasən, "*Həqiqət və metod*" (Wahrheit und Methode, 1960) əsərində təsvir olunmuşdur.

Qadamer hermenevt olaraq, öz ilhamını Şleyermaxerdən və Dilteydən götürmüşdü (bax. Fəsil 19). Şleyermaxer vurğulayırdı ki, hermenevtika mətnin şərhini olaraq mətndən müəllifə və onun həyati yoluna doğru yönəlməlidir. Beləliklə, mətnin spesifik hissəsini yalnız müəllifin bütün əsərləri külliyatının işığında deyil, həm də onun şəxsi və intellektual həyatının, həmçinin, onun həyati layihəsinin işığında anlamağa səy etmək zəruridir. Elə buna görə də, hermenevtik dairə adlandırılan şey - yalnız mətndə hissənin və bütövün əlaqəsi məsələsi deyildir. Mətnin anlaşılması yalnız mətnin bir hissəsini mətnin bir bütöv olaraq əsasında anlamaq səylərinin və hissələrin əsasında bütövü anlamaq səylərinin spirali deyildir. Mətnin anlaşılması hermenevtik dairəyə çevrilir ki, burada da müəllifin həyati xüsusi yer tutur, özü də yaxşı olardı ki, müəllif həyati onun "həyati layihəsi" şəklində, bir bütöv olaraq bərpa olunsun. Amma bu, o deməkdir ki, mətnin şərhini əhəmiyyətli dərəcədə psixoloji (və ya tarixi) layihəyə çevrilir. Qadamer bu halda bir sıra qeyd-şərtləri irəli sürür.

Əlbəttə ki, o, mətnin əsasını formalaşdıran bir çox psixoloji və tarixi faktların var olduğunu inkar etmir. Amma Qadamer vurğulayır ki, mətn hər halda, bilavasitə və ya vasitəli olaraq nəyisə deyir, təsdiq edir və ya fikir yürüdür və əgər biz mətni bir mətn olaraq anlamaq istəyiriksə, onda mətnə immanent olan bu müddəaları ciddi olaraq nəzərdən keçirməliyik. Mətnin anlaşılması deməli ki, mətnin təsdiq etdiyini başa düşmə məsələsidir. Beləliklə, mətnin mənasının anlamı mətnin həqiqilik iddialarının anlamı ilə birgədir.

Əlbəttə, istisna deyildir ki, mətndə verilən məlumat zarafat da ola bilər. Deməli, aydınlaşdırmaq vacibdir ki, mətndə hansı növdən olan mülahizələr irəli sürülür. Həmçinin, o da, mümkündür ki, mətn ümumiyyətlə, heç bir mənanı özünə ehtiva etmir - mətnin müəllifi məsələn, ağılsız olmuşdur. Belə hallarda bizim yanaşma metodumuzu dəyişdirmək və hər şeydən öncə, psixoloji səbəbləri axtarmaq zəruridir. Amma Qadamerə görə, bu situasiyalar mətnin nümunəvi şərhinin standartları deyildir. Adətən biz mətnin nəyi dediyini, nəyi təsdiq etdiyini anlamağa səy edirik.

Mətnə baş vurma, deməli ki, başqa insanın intellektual həyatına baş vurma məsələsi deyildir, mətnin mənasına baş vurma məsələsidir. Bu halda mətnin mənası mətnin irəli sürdüyü "həqiqilik iddialarındadır" (Wahrheitsansprache). Mətni anlamaq üçün, biz onun həqiqətə yönələn iddialarının əsaslandırılmış olduğunu qiymətləndirməyə aktiv olaraq səy etməliyik. Bu, əlbəttə, o demək deyildir ki, biz mətndə deyilənlərlə razılaşmalıyıq, amma bu planda tam neytralitet də mümkün deyildir⁴⁷⁰.

Əgər biz mətni anlamalıyıqsa, biz deyilənlərdən savayı, mətnin mənalandırılmasına istiqamətli bazis yönümünə və onun tərəfindən irəli sürülən həqiqilik iddialarına münasibətdə onun ziddiyyətsizliyinə malik olmalıyıq. Burada Qadamer deyir ki, biz özümüzün mətni "başa düşmədən əvvəlki vəziyyətimizdə" onun "mükəmməlliyini" (Vorgriff der Vollkom-menheit) güman edirik⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ O zaman ki, söhbət Qadamerin mətnə ilhaq edilmiş "həqiqilik iddiaları" tezisi barədə gedir, biz Habermasın o barədə tezisini göstərə bilərik ki, bütün "nitq aktları" ümumi əhəmiyyətə malik olma iddiasını irəli sürürlər. Bu halda qeyd etməyə dəyər ki, Habermas bu tezisi hər şeydən öncə, fərdlər arasında qarşılıqlı təsir kim "nitq aktlarına" və yalnız dolayısı olaraq mətnlərə tətbiq edir.

⁴⁷¹ Derridaya və Fukoya oxşar dekonstruktivistlər burada əksinə olaraq, təkid edirdilər ki, biz "şübhənin hermenevtikasından" istifadə etməliyik və mətnin daxilində ziddiyyətli və konfliktli axtarış-tapmalıyıq.

Nəzərdən keçirilən situasiyada aşağıdakı iki linqvistik-fəlsəfi məqam mühümdür: 1. Dil yalnız mətnlər üçün deyil, həm də ümumiyyətlə, insani anlam üçün və bununla da, bizim insan olaraq yaşadığımız "həyatı dünya" üçün də müəyyənədidir. Burada dil "obyektivist mənada" səsələr və ya hərflər olaraq başa düşülmür. O, xüsusi "milli dil" olaraq da başa düşülmür. O, irsi olaraq əxz edilmiş mənə üfütü kimi başa düşülür ki, onun çərçivələri daxilində də bizim sosiallaşmağımız baş vermişdir və onun vasitəsi ilə biz özümüzü və dünyanı başa düşürük. Dil bu mənada odur ki, bizi adamlar olaraq birləşdirir və bizimlə dünya arasındakı münasibətləri vasitələndirir⁴⁷².

2. Mətnin (və ya "nitq aktının") mənası mətndə tapılmalı olan bir obyekt deyildir. Mətnin mənası odur ki, o, yalnız "mənə üfütünün" işığında mövcuddur ki, mətn bu üfütü yerləşdirilmişdir. Bu halda biz həmişə şeyləri, mətnlər də daxil olmaqla, bizim öz "mənə üfütümüzün" mövqələrindən nəzərdən keçiririk. Elə buna görə də, mətnin mənasının anlaşılması o deməkdir ki, biz o sualları tapmağa səy edirik ki, mətn onlara cavab ola bilər, yəni biz həqiqətən də, müəyyən tip sualları mümkün edən müəyyən mənə üfütünü axtarıq. O zaman ki, biz mətni fikrimizə görə, bizim üçün "açan" sual tiplərini tapırıq, onda bu, o deməkdir ki, biz öz "mənə üfütümüz" ilə üzərində mətnin yaradıldığı "mənə üfütünə" yaxınlaşmağı bacarmışıq⁴⁷³.

Əgər mətn və onun şərhçisi eyni dünyaya (eyni "mənə üfütünə") məxsusdurlarsa, onda şərh işi prinsipcə, başlaya bilər. Əgər mətn şərhçinin yaşadığı dünyaya nisbətən başqa bir dünyada yaradılmışsa, onda bu, pis haldır. Belə o zaman ola bilər ki, ya mətn və şərhçi müxtəlif, amma uyğun mədəniyyətlərə məxsusdurlar, ya da mətn uzaq keçmişdə yaradılmışdır. Məhz belə situasiyalarda mətnin şərh olunma işi bir intellektual çağırışa çevrilir.

Amma hətta bu halda da mətn bizə, mənə müraciət edir. Mətnin mənasını anlamaq üçün, mən mətnə ciddi olaraq münasibət göstərməliyəm. Bir şərhçi olaraq, mən mətnin cavab verdiyi sualları anlamağa səy etməliyəm. Mətn onun öz mənə üfütünün sərhədlərində

⁴⁷² *Dilə münasibətdə bu nöqteyi-nəzər öz ardınca subyektin və obyektin bizim kantaqədərki rəasionalist və empirik epistemologiyalarda tapığımız klassik dualizmin tənqidini gətirir. Subyektin və obyektin münasibətlərinə Hegelin nöqteyi-nəzəri ilə və həmçinin, dil münasibətdə fenomenoloqlara və Vütgenşteynə məxsus olan baxışlarla müqayisə edin, fəsil 29.*

⁴⁷³ *Burada biz dilə münasibətdə "transsendental-fəlsəfi" nöqteyi-nəzərə malik ki, ona uyğun olaraq da, "mənə strukturlar"ı dilin transsendental əsası kimi funksiya daşıyırlar. Hegelin "zamanın dəyişkən ruhu" ideyasını bu qəbildən olan "mənə strukturları" ilə müqayisə edin.*

yazılmışdır, mən isə öz üfükümə malikəm. Mətn onun öz "mövhumatlarının" əsasında yazılmışdır və bizimlə də onların mövqelərindən danışır. Mənim isə öz "mövhumatlarım" vardır ki, onların da mövqelərindən mən danışırım və şərh edirəm. Mənim "özgə" mətni anlamaq dərəcəm beləliklə, ondan asılıdır ki, iki mənə üfqü bir-birinə nə dərəcədə yaxınlaşa bilərlər və bir-biri ilə qovuşa bilərlər. Bu, Qadamerin "üfüqlərin qovuşması" adlandırdığıdır. Amma onların qovuşması o demək deyildir ki, onlar sadəcə olaraq, eyni bir üfqü oldular. "Bir" üfqü "başqasından" fərqlənir. Amma mənim mənə üfqüümün dəyişilməsi baş vermişdir. Bu rakersda mən dərin dəyişikliklərə məruz qalmışam, "dərin" - ona görə yox ki, artıq mövcud olan mənbədən sadəcə olaraq, yeni bilik əldə etmişəm, ona görə ki, öz məxsusi "hesablama sistemimi" transformasiyaya uğratmışam. Bu yenidən formalaşma təlim prosesidir, o mənada ki, onun köməyi ilə mən mənim üfqüümü genişləndirmişəm və əvvəllər başa düşdüyümə nisbətən daha çox və başqa cür başa düşməyə başlamışam ⁴⁷⁴. Qadamerə görə deyilənlər eyni zamanda hermenevtikanın və təhsilin yaxın əlaqəsini göstərir.

"Üfüqlərin qovuşmasına" yönələn formativ proses bizlərdə baş verir. Biz sanki tarixi çərçivələrdən kənarında mövqe tutaraq, onu əvvəlcədən planlaşdırma və ya nəzərdə tuta bilmərik ⁴⁷⁵. Biz həmişə bu prosesdəyik, heç bir zaman ondan kənarında dayanmırıq və onu kənarından nəzərdən keçirmirik. Nəticədə, biz öz anlamımızı yaxşılaşdırma bilirik və bununla da təlim almış olaraq - yaşa dolarıq və müdrik olarıq - amma zamandankənar və tarixdən kənar "son" həqiqətə malik olduğumuzu iddia edə bilmirik. Bu mənada biz həmişə yoldayıq. Bizim anlam tarixi olaraq müəyyənləşmişdir və şərh prosesi heç bir zaman tamamlanmır.

Beləliklə, biz Qadamerin fəlsəfəsinin mahiyyətinə gəlib çıxdıq. O, bizi insanın "tarixi olaraq başa düşən" məxluq kimi yaxşılaşdırılmış idrakına aparıb çıxarır. Hər şeydən öncə, o, humanitar elmlərin metodu ilə bağlı məsləhət verməyə səy etmir, insani anlamı mümkün edən şəraiti aydınlaşdırmağa çalışır. Onun belə bir qayda ilə nəzərdən keçirilən layihəsi epistemoloji layihə, daha dəqiq deyilsə, transsendental fəlsəfi layihə olur. Amma Qadamer Kant da daxil edilməklə, epistemoloqdan fərqlənir, onunla fərqlənir ki, o, "mənə üfqü" olaraq dildən başlayır və istənilən şərh "üfüqlərin

⁴⁷⁴ Bax: Hegelin təlim və formalaşma ilə bağlı baxışları.

⁴⁷⁵ Bax: "Tanrının nöqtəyi-nəzərinin" Hegel tərəfindən epistemoloji olaraq qeyri-mümkün kimi tənqidi (yəni tarixi formativ prosesdən kənarında və onun üzərində mövqe tutmaq mümkün deyildir).

qovuşmasına" nail olmağa səy edən formativ proses kimi başa düşür. Qadamer dildən və şərhədən mühüm tarixi fenomenlər kimi başlayır. Burada Qadamer fəlsəfəsinin Hegelsayağı cizgiləri aşkarana bir tərzdə görünür. Lakin Hegel sistemlər yaratdığı halda, Qadamer mətnləri şərh edir.

Qadamerdən iki tənqidi istiqamət öz başlanğıcını götürür. Birinci soruşur ki, bizim tarixi kontekstualizasiya o qədər fundamentalıdır ki, "həqiqət" barədə nə isə universal bir şey kimi danışmaq problematik olmuş olsun. Bu suala istinad edən tənqid dekonstruktivistlər tərəfindən inkişaf etdirilir. İkinci soruşur ki, "həqiqətə iddialar" nitq aktlarının ümumi nəzəriyyəsi və mədəni modernizasiya nəzəriyyəsi əsasında şərh olunmalıdırmı? Bu sualdan çıxan tənqidlə Habermas məşğul olur.

Derrida, Fuko, Rorti – dekonstruksiya və tənqid

Jak Derrida (Jacques Derrida, 1930) Haydeggeri onun metafizikanı məntiqi olaraq tamamlamaq səyində davam etdirir. Metafizikaya tənqidi olaraq münasibət göstərərək, o, həmçinin, Niçsenin və Freydin irsini də inkişaf etdirir. Bu novatorlarda olduğu kimi, Derridada da metafizikanın tənqidi eyni zamanda, Avropa tarixindən rişələnən və müasir sivilizasiyanı səciyyəyləndirən bütün qərb təfəkkürünün (təfəkkür və praktik sferaların sientizasiyası da daxil olmaqla) tənqidi kimi çıxış edir. Derrida daxildən "dekonstruksiyanın" köməyi ilə tənqid etmək istəyir, yəni mətnlərin elə oxunması yolu ilə ki, onlarda özünə yer tapan ziddiyyətlər axtarılır və bununla da mətnin məna strukturlarına "səpələnmək" imkanı verilir⁴⁷⁶.

Derrida mətn və ya yazı (writing) anlayışlarını elə genişləndirir ki, dil və bütün digərləri son nəticədə "yazı" kimi başa düşülür. O, mətni və "yazını" fərqləri müəyyənləşdirən fəaliyyət kimi şərh edərək, bu genişlənməni həyata keçirir. Metafizikanın başlıca yanılması Derridanın fikrinə görə, ondadır ki, o, həmişə əsas axtarır və onu mövcud olanda tapır. Amma Haydeggerin ardınca gedərək, Derrida

⁴⁷⁶ Bax: məsələn, *De la grammatologie*. - Paris, 1967 və *L'écriture et la différence*. - Paris, 1967. Mətnin "dekonstruksiyası" barədə bu ideya bir çox ədəbi tənqidçilər arasında geniş yayıldı. Postmodernizm (postmodernism) termini "poststrukturalizm" termini ilə analogiyadan yarandı. Bax: Jan-Fransua Liotar (1924), Jean-Francois Lyotard. *La Condition postmoderne*. - Paris, 1979.

belə bir əsasın axtarırlarının nəticəsiz olduğunu göstərmək istəyir. Dünya bu mənada əsasla malik deyildir. "O şey ki, mövcuddur" onun əsasını "varlıq" (das Seiende) formasında görmək faydasızdır.

Bu aspektdə "yazı" hər şeydən öncə, "fərqləndirməni" (la difference) səciyyələndirir. Yazı yeni fərqləndirmələr arasında mövcud olanla mövcud olmayan arasında sanki bir fasiləsiz yarıq olaraq yaranır. Bu açıq yarıqda "başqası" onu bizim anlayışlar vasitəsi ilə ifadə etmək üçün göstərdiyimiz bütün söylərə baxmayaraq həmişə özünün xüsusi rolunu oynayacaqdır.

Derrida Əlcəzirdə yəhudi ailəsində anadan olan fransız filosofudur. Buna görə də, onun sözlərinə görə, o, dominant mədəniyyətə münasibətdə həmişə "başqası" olmuşdur.

Derridanın qarşılaşdığı çətinlik yaxşı məlum olan özünureferensiya problemindən ibarətdir. Bu problem onun mövqeyinə tətbiq olunarkən belə bir qaydada ifadə oluna bilər. Əgər dekonstruksiya bütün klassik fəlsəfi anlayışların, o cümlədən də, həqiqət anlayışının "dağıdılmasını" öz ardınca gətirirsə, onda Derrida izah etməyə borcludur ki, o, onun tərəfindən təsdiq olunanların həqiqət olduğunu hesab etməkdə davam edirmi? Əgər o, iqrari cavab verirsə, onda o, özünureferensial olaraq qeyri-ardıcıl olmuş olur. Əgər o, mənfi cavab verirsə, onda onun təsdiq etdiyində nəse ciddi bir şeyi görmək çətinidir. Və ya hansısa bir üçüncü yol mövcuddur?

Mişel Fuko (Michel Foucault, 1926-1984) özünün *Sözlər və şeylər* (Les Mots et les choses: une archeologie des sciences humaines, 1966) kitabı ilə populyarlıq əldə etmişdir. Bu kitabda strukturlist nöqteyi-nəzər müdafiə olunur: insan - bir sosial konstruksiyadır. Reallıq öz əsasında - strukturlardır. Fuko Levi-Strossla birgə o nəzəriyyələri tənqid edir ki, onlar insanın bir avtonom fərd olaraq anlamına üstünlük verirlər, belə ki, sosial konstruksiyalar və reallıq öz mahiyyətləri etibarlı ilə strukturlardır⁴⁷⁷.

Fuko "humanitar elmlərin arxeologiyası" adlandırdığını, yəni verilmiş dövrün əsas struktur əlaqələrini axtarır. O, bu dövrə xas olan həm təfəkkürü, həm də əməlləri müəyyənləşdirən determinant strukturu epistema (episteme) adlandırır. Fukonun əsərləri bərabər dərəcədə "intellektual tarixə" və fəlsəfəyə məxsusdur. Onun

⁴⁷⁷ *Fəaliyyət göstərən subyektin nöqteyi-nəzəri ilə struktur nöqteyi-nəzər arasındakı fərq sosial tədqiqatlarda yaxşı məlumdur. Birinci nöqteyi-nəzərin nəzəri-oyun xarakteristikası ilə bağlı məsələ, bu kitaba nəzər salın: J. Elster. Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality. Cambridge, 1983. İkinci nöqteyi-nəzər nəzəri-sistem xarakteristikası ilə bağlı isə aşağıdakı kitab səciyyəvidir: N. Luhmann. Soziale Systeme. - Frankfurt am Main, 1984.*

ağılsızlığın tarixinə həsr olunmuş dissertasiyası (Folie et deraison: histoire de la folie a lage classique. Paris, 1961) buna nümunə ola bilər.

Fukonun "arxeoloji" tədqiqatlarının xarakterik cizgisi ondan ibarətdir ki, onun əsərlərinin sırf elmi formasına baxmayaraq, o, praktik (siyasi) zəmin üzərində dayanır. O, hakimiyyətin strukturlarını üzə çıxarmağa və rasionallıq görünüşə malik olan bu strukturların şəxsiyyətə necə gizli təzyiq göstərməsini əsasən, nümayiş etdirməyə səy edir, həmin bu təzyiq bir çox hallarda təlim və ideoloji emal formasında baş verir. Mahiyyətcə, Fuko ictimai marqinalların - "dəlilərin", homoseksualistlərin, dustaqların və i.a. tərəfindədir.

Ənənəvi qərb rasionallığını tənqid etməsi ilə Fuko dekonstruktivistlərlə bir sırada dayanır. O da, Derrida kimi "başqası" olaraq müəyyənləşənləri müdafiə edir. Lakin fəlsəfi əsaslandırma illüziyalarına onun antaqonizmi son dərəcə ardıcıl olduğu halda, onun siyasi əqidələri (commitments) son dərəcə inadlı, möhkəmdir, bunun nəticəsində də Fukonun praktik mövqeyi ilə onun fəlsəfi skeptisizmi arasında dissonans yaranır. Bir skeptik olaraq, o, necə bilə bilərdi ki, elə bir şərait mövcuddur ki, onun uğrunda mübarizə aparmağa dəyər? Qısaca olaraq, biz belə deyə bilərdik. Ardıcıl cavab ondan ibarət olmalı ola bilərdi ki, siyasi mövqe - qərarın seçimi problemdir. Özü də qərar həm zəiflərin, həm də güclülərin, həm hitlerizmin, həm də stalinizmin xeyrinə son dərəcə asanlıqla qəbul edilə bilər. Amma belə bir cavabla Fuko çox ehtimal ki, razılaşmazdı.

Riçard Rorti (Richard Rorty, 1931) analitik fəlsəfəni öyrənmişdir⁴⁷⁸. "*Fəlsəfə və təbiətin güzgüsü*" (Philosophy and the Mirror of Nature, 1979) əsərində o, (Lokkdan Kanta qədər) epistemologiya üçün ənənəvi olan subyekt və obyekt fərqi və həmçinin, həqiqətin fikir və şey arasında və ya mühakimə və işlərin vəziyyəti arasında birmənalı qarşılıqlı münasibət kimi ideyasını radikal bir tərzdə tənqid edir. O, həqiqətin uyğunluq olaraq təqdimatını tənqid edir. Onun tərəfindən təklif olunan cavab həqiqətin uyğunluq kimi ideyasından faydalılığın daha üstün tutulmasını vurğulayır və deməli ki, pragmatik xarakter daşıyır⁴⁷⁹. Eyni zamanda, o, qeyd edir ki, fikir spesifik kontekstdə həmişə "situativdir". Beləliklə, Rorti kon-tekstualistdir⁴⁸⁰. Pragmatizmin və kontekstualizmin birləşmələri ona gətirib çıxarır ki, Rorti siyasi ənənəni fəlsəfədən daha yuxarıda qoyur. O, liberal və demokratik ənənənin Şimali Amerika

⁴⁷⁸ *Bax. Fəsil 29.*

⁴⁷⁹ *R. Rorty. Consequences of Pragmatism. - Minneapolis, 1982. Pragmatizmlə bağlı olaraq bax: Fəsil 24.*

⁴⁸⁰ *Tarixiliyyətin (historicity) müzakirəsi ilə bağlı bu fəslin Qadamerə həsr olunmuş paraqrafını nəzərdən keçirin.*

dairələrində məşhur olan versiyasını müdafiə edir. Onun bu "konteksti" (kontekstualizmi) müəyyən bazis dəyərlərini irəli sürür və nəyin faydalı olduğunu müəyyənləşdirir (praqmatizm). Bu halda Rorti bu dəyərləri (bu konteksti) fəlsəfi arqumentlərin köməyi ilə əsaslandırmağa səy etmir. O, hesab edir ki, belə bir fəlsəfi arqumentasiya mümkün deyildir. Arqumentlərin yalnız spesifik kontekst daxilində mənaya malik olduğunu təsdiq edən kontekstualizmin mübahisəli momenti bundan ibarətdir. Klassik analitik fəlsəfədən kontekstualizmə keçərək, Rorti (Vitgenşteyn kimi) siyasi mədəniyyətin fəlsəfə üzərində üstünlüyünə gəlib çıxır⁴⁸¹.

Rorti üçün həmçinin, səciyyəvidir ki, analitik fəlsəfənin keçmiş tərəfdarı olaraq, o, dekonstruktivistlərin yalnız çıxış mövqeyini deyil, həm də iş metodlarını dəstəkləyir. O, böyük mütəfəkkirlərlə "söhbəti" davam etdirməyə səy edir, amma bu halda onların fəlsəfi mülahizələrini və ideyalarını (məsələn, həqiqət anlayışını) həmişə dekonstruksiya edir. Deməli, Rortiyə görə, fəlsəfi mətnlər ədəbi mətnlərdən fərqlənir. Onları oxumaq maraqlıdır və ibrətamizdir, onlar mövqeləri və görüntüləri bizim qarşımızda açır, amma həqiqiliyə və ya ümumi əhəmiyyətə malik olmaya iddia etdikləri kimi deyildir.

Nəhayət, Rortinin fərqləndirici əlaməti ondadır ki, o, xüsusi və ictimai sferaları kəskin surətdə ayırır. Ayrıca bir şəxs olaraq, o, böyük klassikləri oxuyaraq təlim alır və bunun sayəsində təhsilli şəxsiyyət olur. Lakin o, klassiklər tərəfindən onların həqiqətə yönəmlı iddiaları ilə və ya cəmiyyətin təşkil olunması sferası ilə bağlı məcburedici bir tərzdə deyilənləri sonuncu instansiya olaraq qəbul etmir. Məsələ ondadır ki, cəmiyyət necə təşkil olunmalıdır, xüsusidən ayrı düşən ictimai sferaya necə münasibət göstərməlidir. Burada Rorti liberal cəmiyyətin tərəfdarıdır. Xüsusi şəxs olaraq, Nitşeni və Haydeggeri oxuyarkən, o, onların iddialarına ironik bir tərzdə münasibət göstərir. Siyasi şəxs olaraq, o, Nitşe və Haydegger qəbıldən olan filosofları qətiyyənlə qəbul edilə bilməyən və faktiki olaraq təhlükəli kimi qiymətləndirir. Burada, siyasətdə o, ilkin və ya sonrakı postmodernistlərin fəlsəfi direktivlərinin deyil, açıq və maariflənmiş liberal cəmiyyətin tərəfdarıdır⁴⁸². Elə buna görə də, o, fransız dekonstruktivistlərini (Derridanı və xüsusən də, Fukonu) həyat fəlsəfəsini siyasətlə qarışdırdıqlarına görə tənqid edir. Siyasətdə fəlsəfi

⁴⁸¹ *Bax: After Philosophy: End or Transformation? Ed. by K. Baynes, J. Bohmann and T. McCarthy. - Cambridge, MA, 1987.*

⁴⁸² *P. Рорти. Случайность, ирония и солидарность. Перевод И. Хестановой и Р. Хестанова. - М., 1996.*

layihələrə əsaslanan radikal tənqiddin tərəfdarı olmaq zəruri deyildir, liberal olmaq zəruridir.

Rortiyə görə, bütün hər bir şey kontekstual və təsadüfidir (contingent). Onun üçün heç bir universal və zəruri mühakimə və normalar ciddi olaraq mövcud deyildir. Rortinin "dekonstruktivist" yanaşması onunla səciyyəvidir ki, o, analitik fəlsəfənin tərəfdarıdır və onu "daxildən" bilir, bu da, ona son dərəcə dəqiq dəlillərdən istifadə etmək imkanını verir. O, ideyaların və arqumentlərin spesifik kontekstlərə mənsubiyyətinin nümayişi ilə kifayətlənmir. Rorti həmçinin, həqiqətin və yalanın fəlsəfi distinksiyasına oxşar fəlsəfi distinksiyalar olmadan bizim necə keçinə biləcəyimizi göstərməyə səy edir. O, bunu biz bu distinksiyaların ekstremal mənalarnı nəzərdən keçirdiyimiz zaman onların necə uğursuzluğa düşər olduqlarını nümayiş etdirərək edir (mütləq həqiqətin problematik xarakter daşması buna nümunə ola bilər).

Rorti özünün fəlsəfəyə münasibətdə tənqidinə ciddi yanaşmışdır. O, bir sənət olaraq fəlsəfə ilə məşğul olmaqdan əl çəkmiş və ədəbiyyat fakültəsinə keçmişdir. Skeptik mövqeyə xas olan özünürəferensiya problemləri ona yaxşı tanışdır. Elə buna görə də, o, həmişə dəqiq arqumentlər irəli sürür. Rorti az mülahizə irəli sürür, daha çox isə mülahizə irəli sürmənin alternativ üsullarını "təklif edir" və onlara "ehyam vurur". O, mətnlərin öyrənilməsi ilə məşğul olan bir çox tədqiqatçılar üzərində nüfuza malikdir. Amma onun ardıcılıqları üçün çox vaxt onun fəlsəfi hazırlığı çatışmır, elə bunun da ucbatından onların arqumentasiyası bir çox hallarda daha az parlayır və kontrarqumentlərə münasibətdə daha həssasdır (məsələn, özünürəferensial ziddiyyətliliklə bağlı olan kontrarqumentlərə münasibətdə).

Rortinin özünün özünürəferensial ziddiyyətlilikdə günahlanmadan qaçmağı bacarıb-bacarmaması hələ ki, mübahisəli olaraq qalır⁴⁸³. Bundan başqa, o da, diqqəti özünə çəkir ki, Rorti çox vaxt distinksiyaları fikrini onun tərəfindən müzakirə olunan nöqteyi-nəzərlərin radikal versiyaları üzərində (məsələn, həqiqət anlayışının ifrat variantları üzərində) toplayaraq aradan qaldırmağa səy edir. Amma axı aşkardır ki, onların təkzib olunması daha mötədil versiyaların (məsələn, həqiqət anlayışının mötədil variantlarının) təkzib olunması üçün kifayət deyildir⁴⁸⁴. Sonda, ironiya ilə qeyd edək

⁴⁸³ Bax: məsələn, R. Bernstein. *The New Constellation*. - Cambridge, 1991. - pp. 258-292.

⁴⁸⁴ Rortinin baxışlarının tənqidi ilə bağlı, məsələn, bax: T. McCarthy. *Ideals and Illusions*. - Cambridge, MA, 1991. pp. 11-42 (orada həmçinin, Fukunun

ki, xüsusi və ictimai sferaların kəskinliklə ayrılmasını Rortinin ardıcıl olaraq necə dəstəklədiyini təsəvvür etmək çətindir, əgər Rortinin özü oxşar kəskin distinksiyaların aradan qaldırması fəaliyyətinə ixtisaslaşdırsa, bunu necə başa düşmək olar⁴⁸⁵?

Habermas və arqumentasiya

Hermenevtik ənənə (məsələn, Qadamer) üçün və tənqidi dekonstruksiya (məsələn, Derrida, Fuko, Rorti) üçün ümumi olan odur ki, onlar öz işini bir mətn olaraq dildən başlayırlar. Elə buna görə də, bu istiqamətlər müqayisəli ədəbiyyatşünaslıqla, tarixi tədqiqatlarla, teologiya ilə və hüquqşünaslıqla sıx əlaqədədir. Habermas bütün Frankfurt məktəbi kimi sosial elmlərlə daha sıx bağlıdır və öz işini bir "nitq aktı" olaraq dildən başlayır. Onun üçün əməl anlayışı mətn anlayışı qarşısında üstünlüyə malikdir.

Habermasın üzərində inkişaf etdiyi zəmin Frankfurt məktəbi idi. Lakin o, onun ilk nümayəndələri (Adorno, Horkhaymer) üçün səciyyəvi olan total tənqiddən və pessimizmdən əl çəkir. Bu əl çəkmə müxtəlif "koqnitiv maraqların" (Erkenntnisinteressen) Habermas tərəfindən bir-birindən ayrılması ilə bağlıdır.

İnsan öz həyatı tələbatların ödənilməsi üçün özünün təbiətdən istifadə etmək qabiliyyətindən asılıdır. Əmək fəaliyyətinin instrumental vasitələrinin genişlənməsi ilə əlaqədar olaraq izah edən elmin və səbəbiyyətlə idarə olunan texnologiyanın inkişafı baş verir. Ətraf mühit üzərində nəzarəti nəzərdə tutan texniki koqnitiv maraq bundan ibarətdir.

Eyni zamanda, insanlar birgə əməllərindən və kommunikativ qarşılıqlı təsirdən də asılıdırlar. Dil ilə daxilən bağlı olan qarşılıqlı təsir və onu təmin edən anlam (interactive understanding) hermenevtik elm adlandırılanları - sosial antropologiyadan tutmuş tarixə kimi daha da inkişaf etdirir. İnsanlarda qarşılıqlı intersubyekktiv anlamın dərinləşməsindən ibarət olan praktik koqnitiv maraq⁴⁸⁶ isə bundan ibarətdir.

(Pp. 43-82) və Derridanın (Pp. 83-123) mövqelərinin tənqidi analizinə də nəzər salın).

⁴⁸⁵ *Burada biz belə bir sualı da soruşa bilərik: bizə xoş gəlib-gəlməməsindən asılı olmayaraq, bəzən ədəbi əsər müəyyən siyasi əhəmiyyətə malik olmurmu?*

⁴⁸⁶ *Burada "praktik" termini o mənada istifadə olunur ki, bu mənada semiotiklər semantik və sintaksik yanaşmalardan fərqli olaraq, işarə kommunikasiyasının "praqmatik aspekti" barədə danışırlar*

Nəhayət, insan tənqidi refleksiyanın, məsələn, psixoanalizin köməyi ilə özünü ideoloji yanlışlıqlardan azad etmə tələbatını hiss edir. Bu, təhrif olunmuş kommunikasiyanın obyektiv qüvvələrdən və şəraitdən azad edilməsindən ibarət olan emansipasion koqnitiv maraqdır.

Təbiətlə münasibətlərdə bizim rasionallıq komanda verir. Texniki koqnitiv marağın qaçılmaz xarakteri səbəbindən belə də olmalıdır. Habermas burada məzəmmətə layiq olan heç nə görmür. Marağın bu tipinin məxsus olduğu sferada məhz belə də olmalıdır.

Amma Habermasa görə, idrakin və rasionallığın həmçinin, o forması da mövcuddur ki, o, idarə etməyə və hökmranlığa yönəlməmişdir. O, praktik koqnitiv marağa əsaslanır.

Onu da qeyd etmək mühümdür ki, Habermas rasionallığın bütün növləri üçün ümumi olan anlayışla əməliyyat aparmır, rasionallığı o, sonradan repressiv və nəzarət edən kimi şərh edir. O zaman ki, məsələ insana və şəxslərarası münasibətlərə aid olur, onda biz ya texniki koqnitiv marağın, ya da praktik koqnitiv marağın istifadəsi arasında seçim edə bilərik. Bütün rasionallığa münasibətdə məcburilik rakursu əvəzinə biz "texniki" və "praktik" arasında, idarəetmə (nəzarət) və başa düşmə arasında zəkavi balansın qurulması vəzifəsinə (sosial səviyyədə) gəlib çıxırıq.

Bu sosial səviyyəyə həmçinin, şəxsiyyətin əşyaviləşdirilməsi və daxildən təzyiqlə məruz qoyulması əleyhinə mübarizədə mühüm olan emansipasion koqnitiv marağ da xasdır.

Başqa cür deyilsə, təbiətə münasibətdə yalnız bir - izah edən və idarə edən - texniki koqnitiv marağ gerçəkdir. Cəmiyyətə münasibətdə hər üç koqnitiv marağ mühümdür. Uyğun olaraq, düzgün balans nail olmaq uğrunda bir tərəfdən texniki, başqa tərəfdən isə praktik və emansipasion mənafeələr arasında mübarizə də genişlənir.

Metodoloji olaraq, bu, o deməkdir ki, Habermasın fikrinə görə, təbiətə münasibətdə biz yalnız səbəbiyyət izahları ilə tamamlanan hipotetik-deduktiv tədqiqatları həyata keçirə bilərik. Sosial hadisələri isə biz həm hipotetik-deduktiv, həm də hermenevtik metodlarla (baş düşən sosiologiya) öyrənə bilərik. Tarixi-tənqidi nöqteyi-nəzərdən, bu, o deməkdir ki, Habermas mahiyyəti idarəetmə deyil, qarşılıqlı anlaşma olan xüsusi rasionallıq tipinin mövcud olduğunu göstərməyə səy edir.

Belə bir fərqləndirmə ilə bağlı olan fəlsəfi problemlərə müdaxilə etmədən, qısaca olaraq göstərək ki, Habermasın nöqteyi-nəzəri üçün vacib olan nədir? O zaman ki, insan özünü asosial bir tərzdə aparır, biz bunu fizioloji və ya psixoloji səbəblərlə izah etməyə və səbəbiyyət əlaqələri barədə bizim biliklərimizin əsasında həmin

insanı "sağaltmağa" səy edə bilərik. Bununla da, bu insan bizim üçün "obyekt" olur. Biz bu obyektivləşdirilmiş şəxsiyyəti bizim idrakımızın sayəsində "idarə edə" bilərik. Və ya biz insanı sağlam və zəkavi olaraq və bununla da öz əməllərinə görə cavab verə bilən olaraq nəzərdən keçirə bilərik. Sonuncu halda, biz o əsasları aşkar etməyə səy edək ki, bu insan öz davranışı üçün onlara malik ola bilsin. Mümkündür ki, o, bunun üçün bizim hələ ki, aydınlaşdırmadığımız ciddi əsaslara malik olmuşdur və ya mümkündür ki, o, sadəcə olaraq, məzəmmət olunmağa layiqdir və biz ondan əxlaqi tələblərə uyğun olaraq hərəkət etməyi tələb etməliyik. Bir sıra situasiyalarda (nevroz və alkoqolizm hallarında) biz hər iki yanaşmadan istifadə edə bilərik. Amma bəzən özlüyündə aydındır ki, insanın davranışı səbəbiyyət baxımından şərtlənməmişdir (məsələn, narkotiklərin qəbul olunmasından sonra) və ya insan normal və məsuliyyətli deyildir. Sonuncu, məsələn, imtahan zamanı yer alır, o zaman ki, imtahan qəbul edən imtahan verəni indi danışdığını deməyə məcbur edən səbəblərlə deyil, daha çox imtahan verənin öz cavabları üçün malik olduğu əsaslarla maraqlanır.

Burada səbəblər (causes) ucbatından deyilənlə əsaslar (reasons) ucbatından deyilən arasında fərq göstərilir. Əsaslar başa düşülə bilər, genişləndirilə bilər, təkzib və ya təsdiq oluna bilər. Əgər biz Eynşteynin nisbilik nəzəriyyəsini anlamaq və yoxlamaq istəyiriksə, onda biz onu məhz o baxımdan nəzərdən keçiririk ki, bu nəzəriyyənin ümumi əhəmiyyətə malik olmasını qəbul etmək üçün yaxşı əsaslar mövcuddurmu? Amma əlbəttə ki, bu nəzəriyyənin Eynşteyn tərəfindən yaradılması faktı da öz səbəblərinə malik olmuşdur. Biz Eynşteyni onun bu nəzəriyyəsini irəli sürməyə gətirib çıxaran məsələn, psixoloji səbəblərlə də maraqlana bilərik. Oxşar səbəblər bir çox kontekstlə maraqlıdır, amma bu nəzəriyyənin ümumi əhəmiyyətə malik olma məsələsinə münasibətdə maraqlı deyildir. Hətta əgər Eynşteyn nisbilik nəzəriyyəsini gizli freydist komplekslər səbəbindən yaratmışsa belə, o, onsuz da ümumi əhəmiyyətə malik ola bilər! Onun düzgünlüyü barədə suala cavab Eynşteynin uşaqlığının və şəxsi həyatının öyrənilməsi ilə deyil, xüsusi tədqiqatlarla müəyyənləşir.

Beləliklə, düzgünə oxşayır ki, biz bir-birinə (və özünə) münasibətdə olan iki yönümlə əməliyyat aparırıq. O da, həmçinin, doğrudur ki, biz daha az azad və daha çox nəzarət altında olan cəmiyyətə malik ola bilərik və bu zaman səbəbiyyət izahına meyl həddindən artıq olur (terapevtik cəmiyyət). Amma belə də ola bilər ki, biz o yerdə əsaslar axtarmaqda davam edirik ki, orda biz hər şeydən öncə, səbəbləri axtarmalıyıq və beləliklə, müalicənin daha çox yararlı ola biləcəyi situasiyalarda əxlaqi öyüd-nəsihət müraciət edirik (belə davranış həddindən artıq əxlaqçı cəmiyyəti səciyyələndirir). İnsan

(alkoqolik) nə üçün içir? (Və arvadı onu nə üçün döyür?) Belə suallardan hər birinə qarşı iki cavab növü mümkündür:

Habermas göstərməyə səy edir ki, bütün tarix boyu müxtəlif differensiasiyalar onun sistem və həyatı dünya adlandırdığı iki sfera arasında fundamental ziddiyyətə gətirib çıxarmışdır⁴⁸⁷.

Biz deyə bilərik ki, sistem iqtisadi və siyasi sahələri əhatə edir. Sistemdə tərəqqi elmi və texniki biliklərin əhəmiyyətinin artımı formasında həyata keçirilir. Deməli, burada biz rasionallığıya rasionallığa, yəni hansı vasitələrin belə bir nəticələrə aparıb çıxarması barədə biliyə yaxınlaşma mənasında maliklik (instrumental-məqsədli rasionallıq).

Amma Habermas qeyd edir ki, bu, hələ ki, heç də hamısı deyildir. İqtisadi və siyasi institutların və uyğun təlim proseslərinin inkişafı ilə birgə həmçinin, daha çox "kommunikativ rasionallıq" formasında irəli çəkilməmiş "həyatı dünyaya" münasibətdə də bizim kompetensiyamızın dərinləşməsi baş verir. Sistem və sosial-mədəni həyatı dünya arasındakı bu differensiasiya öz ardınca onu gətirir ki, qısaca olaraq deyilsə, biz bəzi fundamental distinksiyalara sahib oluruq. Biz dənizin "davranışı" xoşumuza gəlmədiyi zaman daha onu İran şahı Üarğ Kserksin (Xerxes, təqribən, 519-465 b.e.ə.) əmr etdiyi kimi qamçı ilə cəzalandırmırıq. Biz artıq təbiəti və cəmiyyəti fərqləndirməyi öyrənmişik, o şeyləri fərqləndirməyi öyrənmişik ki, onlardan birincilərinə biz yalnız onların qarşılıqlı səbəbiyyət əlaqələrin dərk etməklə təsir göstərə bilərik. İkincilər ilə isə biz ünsiyyətdə ola bilərik və onları məzəmmət edə bilərik. Biz bu distinksiyaya sahib olmuşuq və ona hələ ki sahib olmayanlara nisbətən müəyyən mənada daha yüksək inkişaf mərhələsindəyik. Bu gün biz ondan çıxış edirik ki, dənizi ciddi olaraq "cəzalandıran" insan ruhən xəstədir.

Bundan da daha çox deyilsə, biz gözləyirik ki, sağlam ağılda olan yaşlı insanlar həqiqətin və yalanı fərqləndirmək qabiliyyətinə sahib olmağı öyrənsinlər, nəyin yer aldığını, nəyin isə yer almadığını başa düşsünlər. Əlbəttə ki, bizim hamımız bu fərqlərə münasibətdə bəzən səhv edirik. Və əlbəttə ki, heç də bizim hamımız onun barəsində eyni dərəcədə yaxşı danışmağı bacarmırıq. Amma bizim hamımız müəyyən yaşa yetişdikdən sonra bu fərqləndirici praktik olaraq istifadə edə bilərik. Gerçəkliyi və fantaziyayı bir-birinə qarışdıran nəsə başqa bir şey psixopatoloji fenomen olaraq qiymətləndirilə bilər. Bundan başqa, biz əxlaqi olaraq düzgün olanı əxlaqi olaraq qeyri-düzgün olandan fərqləndiririk. Müxtəlif situasiyalarda nəyin yerinə düşdüyünü, nəyin

⁴⁸⁷ Bax: J. Habermas. *Theory of Communicative Acts*. - Boston, 1987

isə yerinə düşmədiyini sadəcə olaraq, bilməyən insan "həyatı dünyada" bir qərib olacaqdır. Nəhayət, biz hiss etdiyimizin və düşündüyümüzün həqiqi ifadəsi ilə simulyasiya arasındakı fərqi göstərə bilirik.

Nəyin həqiqi, nəyin yalan olması barədə suallar ətrafında qeyri-müəyyənliyin və fikir ayrılıqlarının meydana çıxması zamanı "kommunikativ səlahiyyət" sferasında tərəqqi mövzulaşdırma və müzakirə qabiliyyətini inkişaf etdirir. Ənənələr və kanonik əsərlər çərçivələri daxilində cavab axtarırlarının əvəzinə biz arqumentasiya irəli sürməyi öyrənirik.

Həqiqət barədə məsələnin nəzərdən keçirilməsi zamanı bizə tədqiqatın və diskussiyanın müxtəlif formalarına istinad etmək lazımdır. O zaman ki, məsələ normativ suallar barədədir, onda Habermasa görə, onlar həm də maraqlı tərəflər arasında qəbul edilə bilən razılaşmaların axtarılması ilə bağlıdır. Əgər açıq və işgüzar müzakirə nəticəsində tərəflər könüllü razılaşmaya gəlirlərsə, onda cavab normativ olaraq düzgün hesab olunur. Beləliklə, Habermas güman edir ki, bizim mədəniyyətdə yaşlı fərdlər onlara təsir göstərən arqumentasiyanın köməyi ilə əsas normativ məsələlərə dair prinsipə, qərar qəbul etməyə qabildirlər. Bu mülahizə o nöqtəyi-nəzərin bir versiyasıdır ki, o, həm normativ suallara ümumi əhəmiyyətə malik olan cavabların, həm də bizim öz zəkamızdan diskursiv istifadənin köməyi ilə belə cavablar almaq üçün prinsipial qabiliyyətimizin mövcud olmasını nəzərdə tutur.

Habermasa görə, bu arqument həm etik relyativizmin əleyhinə, həm də etik doqmatizmin əleyhinə yönəlmişdir. Deduktiv sübutlar burada ona görə istisna olunur ki, ya məntiqi dairəyə, ya sonsuz reqressə, ya da mühakimənin kəsilməsinin ixtiyari olaraq seçilmiş anına aparıb çıxarır. O, intuitiv olaraq aydın və ya özlüyündə aydın kimi fundamental normativ həqiqətlərə belə bağlanmır, axı bu sferada biz bir-birinə zidd olan müxtəlif metafizik və teoloji cavablarla həddindən artıq uzun müddət eksperiment aparmışıq.

Habermas belə hesab etmir ki, azad və zəkavi subyektlər belə məsələləri öz sakit yalnızlıqlarında həll edə bilərlər. Biz bir-birimizə onun üçün ehtiyac duyuruq ki, bizim nöqtəyi-nəzərin çoxlu nöqtəyi-nəzərlər arasında yalnız biri olduğunu anlayaq və şüursuz yanılmalarımız bizə məlum olsun ki, biz onları təshih edə bilək. Bizə digər insanlar ona görə lazımdır ki, biz mövcud konseptual çərçivələrin müzakirəsi və bir-birinin əleyhinə yönəlmiş müxtəlif arqumentlərin yanaşı qoyulması üçün nəzəri və normativ plyuralistik zəkaya ehtiyac duyuruq. Burada biz intersubektiv və "prosedur" rasionallığı ilə qarşılaşırıq. O, intersubektivdir, ona görə ki,

diskussiya onun mövcudluğu üçün tənqidi olaraq vacibdir. O, prosedur xarakterlidir, ona görə ki, onun "son əsası" rolunda spesifik tezislər və ya nöqteyi-nəzərlər deyil, bizim obyektiv olaraq və suallarla davam etdirdiyimiz arqumentasiya prosesinin özü çıxış edir. Zamanın müəyyən anında bizim həqiqi və ya düzgün olaraq nəzərdən keçirdiyimiz spesifik nöqteyi-nəzər sonradan şübhə doğura bilər. Amma səhv edən varlıqlar olaraq bizim üçün bizim sərəncamımızda olan yeganə çıxış yolu ondadır ki, öz səhvlərimizi etiraf edək və irəliyə doğru hərəkət edək. Elə buna görə də, belə bir prosedur yanaşması rasionallığın verilmiş tipi üçün son əsasdır.

Bununla əlaqədar olaraq, Habermas Apelə oxşar olaraq vurğulayır ki, müəyyən qaçılmaz şərtlər mövcuddur ki, onlar bizə arqumentasiya irəli sürmək imkanını verirlər. Ciddi arqumentasiyanın iştirakçıları olaraq biz arqumentlərin ardınca getməyə və "daha yaxşı arqumentin gücünə" tabe olmağı arzu etməyə qabil olmalıyıq. Bundan başqa, biz bir-birimizi həm zəkavi, həm də səhv edə bilən fərdlər olaraq qarşılıqlı surətdə tanımalıyıq(etiraf etməliyik). Biz kifayət qədər zəkavi olmalıyıq ki, arqumentləri izləmək qabiliyyətimizi aşkar edə bilək. Biz kifayət qədər zəkavi olmalıyıq ki, səhvlərimizdən öyrənə bilək. Hər şeyi bilən fərd öyrədə bilər, amma arqument irəli sürə bilməz. Onun üçün elə bir şey mövcud deyildir ki, onu müzakirə etmək mümkün olsun.

Bu qarşılıqlı tanınmada(etirafda) müəyyən normativ element mövcuddur: iştirakçıların eyni hüquqluluğu. Eqsentrist və etnosentrist cavablar üzərində məhdudiyət buradan alınır.

Bundan başqa, universalizasiya tələbini nəzərə almaq lazımdır, belə ki, ümumi əhəmiyyətə malik olan arqumentlər hər bir kəs üçün qüvvəyə malikdir. Arqument İƏ-yə (intellekt əmsalına) və ya gözlərin rənginə oxşar olaraq fərdin şəxsi mənsubiyyətində deyildir. Arqumentlər bəzi fərdlər üçün qüvvəyə malik olan və başqaları üçün isə qüvvəyə malik olmayan deyildir. Real arqument anlayışı o deməkdir ki, arqument ümumi əhəmiyyətə malikdir, yəni eyni növün bütün halları üçün qüvvəyə malikdir⁴⁸⁸.

Rasionallığın bu konsepsiyası o mənada cəsarətlidir ki, o, fundamental normativ məsələləri əhatə etdiyini iddia edir. Amma eyni zamanda, o, həm də ehtiyatlıdır, belə ki, bizim səhvlərə məruz qala bilən bir proseslə təmasda olduğumuzu vurğulayır. Onun çərçivələri daxilində biz tədqiqatların və müzakirələrin köməyi ilə öz təsəvvürlərimizin fasiləsiz olaraq yaxşılaşdırılmasına səy edə bilərik,

⁴⁸⁸ Bax: G. Skirbekk. *Rationality and Modernity*. - Oslo, 1993.

amma son həqiqətə sahib olmaq üçün bizim heç bir təminatımız yoxdur.

Rasionallığın bu konsepsiyası Popperdə, Veberdə və Sartrdə tapa biləcəyimiz desizionizmin əleyhinə çıxış edir. Zəkavi fərdlərin iştirak etdikləri maariflənmiş və ictimai diskussiya - Habermasin cavabı budur. Ona görə, bizim sərəncamımızda olan hər bir şey - səhvlərə meyilli olan prosesdir. Onun alternativini - bizim ya etibar göstərməyə layiq olan kimi şərh etdiyimiz fundamental metafizik həqiqətlərə, ya da rasionallıq əsaslandırılmamış qərara üz tutmağımızdır. Habermasin cavabı bir çox aspektlərinə görə, mötədidir. Amma praktik olaraq, yerinə yetirilməsi və sonrakı fəlsəfi müzakirəsi planında o da, həmçinin, problemlikdir. Lakin onun nəzəri cəhətdən inandırıcı olduğunu inkar etmək çətinidir. Bu cavabla razı olmayanlar onun əleyhinə arqument irəli sürməlidirlər, amma bu halda onların özləri onunla şirniklənərək tələyə düşürlər ki, təkzib etmək istəyirlər. Əgər bu cavabın əleyhdarı onun əleyhinə dəlil gətirmirsə, onda o, tənqiddə iştirak etmir. Amma əgər opponent bu cavabın əleyhinə dəlillər gətirirsə, onda o, maariflənmiş müzakirə və iştirak edən tərəflərin qarşılıqlı etirafı tələbləri ilə arqumentativ situasiyaya düşmüş olur. Cavabdan razı olmayanlar nümayiş etdirməlidirlər ki, onlar Habermasa nisbətən daha yaxşı arqumentlərə malikdirlər. Bu, arqument irəli sürən zəkanın özünəməxsus "sehrli üzüyüdür"! Beləliklə, arqument irəli sürən zəka bizim qaçılmaz taleyimizdir. Bu, heç də ondan ibarət deyildir ki, biz faydasız diskussiya ilə məşğul olmalıyıq. Bu, ondan ibarətdir ki, fundamental qeyri-müəyyənlik və ya fikir ayrılığı situasiyalarında biz sonuncu instansiya olaraq, belə bir prosedura və reflektiv rasionallığa müraciət edirik. Habermasa görə, müasirliyin əsas xüsusiyyəti bundan ibarətdir. Müasirlik yalnız differensiasiya və fikir ayrılıqları ilə deyil, həm də vahid zəka ətrafında birləşmə ilə səciyyələnir. Həmin bu zəka isə məzmun etibarını ilə deyil, prosedura etibarını ilə qurulur. Beləliklə, Habermas Maarifçilik dövrünün sadələvh optimizmindən xilas olmasına baxmayaraq, hər halda, bu dövrün varisidir.

MƏNBƏLƏR

- Dao-tszi. (*Dao de tszin, Yol və onun fəzilətləri barədə Kitab və ya Dao və de haqqında kitab*)
- Gorgias (Qorqiy, *Təbiət haqqında və ya Mövcud olmayan haqqında*)
- Cicero. De legibus (Siseron, *Qanunlar haqqında*)
- Cicero. De officiis (Siseron, *Vəzifələr haqqında*) 44
- Cicero. De re publica (Siseron, *Dövlət haqqında*) e.ə 51
- Seneca (Seneka)
- Augustine. Contra Academicos (Avqustin, *Akademiklərin əleyhinə*), 386
- Augustine. Confessiones (Avqustin, *Etiraf*), 400
- Augustine. De civitate Dei (Avqustin, *İlahi şəhər haqqında*), 426
- Avicenna (İbn Sina, *Təbabət elminin Kanonu*)
- Thomas Aquinas. Summa theologiae (Tomas Akvinas/Akvinat, Akvinalı Foma *Teologiya külliyyatı*), 1273
- Thomas Aquinas. Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles (Tomas Akvinas, Katolik inamın bütürəstlər əleyhinə yönələn həqiqətlər külliyyatı), 1264
- Vico, Giambattista. Principi di scienza nuova. (Viko, Cambattista, *Millətlərin ümumi təbiəti barədə yeni elmin əsasları*), 1725
- Machiavelli, Niccolo. Il principe. (Makiavelli, Nikkolo, *Hökmdar*), 1532
- Machiavelli, Niccolo. Discorsi sopra la prima decade de Tito Livio. (Makiavelli, Nikkolo, Tit Liviyn birinci onilliyi barədə mühakimə) (1513–1519)
- Descartes Rene. Discours de la methode (Dekart Rene, *Metod haqqında mühakimə*), 1637
- Descartes Rene. Principes de la philosophie (Dekart Rene, *Fəlsəfənin başlanğıcı*) 1644
- Descartes Rene. Regies pour la direction de Iesprit (*Ağlın idarə edilməsi üçün qaydalar*) 1626–1628
- Hobbes Thomas. De Cive, (Hobbs Tomas, *Vətəndaş haqqında*), 1642
- Copernicus, Nikolas. De revolutionibus orbium coelestium. (Kopernik, Nikolay, *Göy qübbəsinin fırlanması haqqında*), 1543
- Descartes Rene. Meditations metaphysiques (Dekart Ren, *Metafizik düşüncələr*), 1647
- Hobbes Thomas. Leviathan on the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. (Hobbs T, Levitan kilsə və vətəndaş dövlətinin materiyası, forması və hakimiyyəti), 1651

- Hobbes Thomas. De corpore (*Cisim haqqında*), 1655
- Hobbes Thomas. De homine (*İnsan haqqında*), 1658
- Machiavelli Nikkolo. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (*Tit Livinin I dekadası haqqında düşüncələr*), (1513 –1519)
- Newton, Isaac. Philosophiae naturalis principia mathematica. (Nyuton, İsaak, *Natural fəlsəfənin riyazi prinsipləri*), 1687
- Pascal, Blaise. Pensees. (Paskal, Blez, *Düşüncələr*), 1662-69
- Groot de və ya Grotius de Qrot, Hugo. De jure belli ac pads. (Qrotsi, Huqo, *Müharibə və sülh hüququ haqqında*),
- Spinoza, Benedictus. Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate. (Spinoza, Benedikt, *Tanrı, insan və onun xoşbəxtliyi haqqında qısa*), (1658-60)
- Spinoza, Benedictus. Tractatus de intellectus emendatione. (Spinoza, Benedikt, *Zəkanın mükəmməlləşdirilməsi haqqında traktat*), 1662
- Spinoza, Benedictus. Tractatus theologico-politicus. (Spinoza, Benedict, *Teoloji-siyasi traktatını*), 1670
- Spinoza, Benedictus. Tractatus politicus. (Spinoza, Benedikt, *Siyasi traktat*), 1677
- Spinoza, Benedictus. Ethica ordine geometrico demonstrata. (Spinoza, Benedikt, *Həndəsi qaydada sübut olunmuş və beş hissəyə bölünmüş Etika*), 1677
- Locke John. An Essay Concerning Human Understanding (*Con Lokk, İnsani zəka haqqında esse*), 1689
- Locke John. Two Treatises of Civil Government (*Con Lokk, İdarəetmə haqqında iki traktat*), 1690
- Locke John. An Essay Concerning Toleration (*Con Lokk, Dini dözümlülük haqqında esse*), 1689
- Locke John. Some Thoughts Concerning Education (*Con Lokk, Təhsil haqqında düşüncələr*),
- Locke John. The Reasonableness of Christianity (*Con Lokk, Xristianlığın zəkaayətçılığı/məntiqliliyi - (справедливость (довода) ; разумность; резонность; разумная необходимость; обоснованность)*), 1695
- Leibniz Gottfried Wilhelm von. Nouveaux essais l'entendement humain (*Qotfrid Vilhelm Leybnits, İnsani zəka haqqında yeni esse*), 1703
- Berkeley, George. Treatise on the Principles of Human Knowledge (*Corc Berkli, İnsani biliyin prinsipləri haqqında traktat*), 1710
- Leibniz Gottfried Wilhelm von. Essais de Theodicee (*Qotfrid Vilhelm Leybnits, Teodisiya*), 1710

- Berkeley, George. Three Dialogues between Hylas and Philonous (Corc Berkli, *Hilas və Filonus arasında üç söhbət*), 1713
- Leibniz Gottfried Wilhelm von. Monadologie (*Qotfrid Vilhelm Leybnits, Monadologiya*), 1714
- Hume David. A Treatise of Human Nature. (*David Hyum, İnsan təbiəti haqqında traktat*), 1739
- Hume David. Essays Moral and Political. (*David Hyum/Yum, Esse*), 1741
- Hume David. Enquiry Concerning Human Understanding. (*David Hyum, İnsan idrakı haqqında tədqiqat*), 1748
- Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur les science et les arts. (*Russo, Jan Jak, Elmlər və sənətlər haqqında mühakimələr*), 1750
- Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes. (*Russo, Jan Jak, İnsanlar arasında bərabərsizliyin mənşəyi və əsasları haqqında mühakimələr*), 1755
- Smith, Adam. Theory of Moral Sentiments. (*Adam Smit, Əxlaqi Düyğular nəzəriyyəsi*), 1759
- Rousseau, Jean-Jacques. Du contract social. (*Jan Jak Russo, İctimai müqavilə və ya Siyasi hüququn prinsipləri haqqında*), 1762
- Rousseau, Jean-Jacques. Emile ou de l'education. (*Russo, Jan Jak, Emili və ya Tərbiyə haqqında*), 1762.
- Herder Johann Gottfried. Auch eine Philosophic der Geschichte zur Bildung der Menschheit. (*Johann Qotfrid Herder, Bəşəriyyətin daha bir tarix fəlsəfəsi*), 1774
- Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. (Adam Smit Xalqların sərvətinin təbitəti səbəbi barədə araşdırma), 1776
- Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. (*İmmanuil Kant, Xalis zəkanın tənqidi*), 1781
- Rousseau Jean-Jacques. Confessions. (*Jan Jak Russo, Etiraf*), 1782
- Kant Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (*İmmanuil Kant, Əxlaqın metafizikasının əsasları*), 1785
- Kant Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. (*İmmanuil Kant, Praktik zəkanın tənqidi*), 1788.
- Kant Immanuel. Kritik der Urteilstkraft. (*İmmanuil Kant, Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi*), 1790
- Burke Edmund. Reflections on the Revolution in France. (*Edmund Börk, Fransada inqilab haqqında düşüncələr*), 1790
- Herder Johann Gottfried. Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit. (*İoqann Qotfrid Herder Bəşəriyyət tarixinin fəlsəfəsinə dair ideyalar*), 1784-1791

- Kant Immanuel. Zum ewigen Frieden. *İmmanuil Kant (Əbədi sülhə dair)*, 1795
- Herder Johann Gottfried. Briefe zur Beforderung der Humanifot. (*Johann Qotfrid Herder, Humanizmin həvəslandırılməsi üçün məktublar*), 1793-1797
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Phanomenologie des Geistes. (*Georg Vilhelm Fridrix Hegel, Ruhun fenomenologiyası*), 1807
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik. (*Georg Vilhelm Fridrix Hegel, Məntiq elmi*), 1812-1816
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. (*Georg Vilhelm Fridrix Hegel, Hüququn fəlsəfəsi*), 1821
- Comte, Auguste. Cours de philosophie positive. (Komt, Ögüst. Müsbət fəlsəfə kursunda), 1830-1842
- Tocqueville Alexis de. De la Democratic en Amerique. (*Aleksis Tokvil, Demokratiya Amerikada*), 1835-1840
- Marx Karl. Okonomisch-Philosophische Manuskripte. (*Karl Marks, İqtisadi-fəlsəfi əlyazmalar*), 1844-1845
- Marx Karl und Engels Friedrich. Die Deutsche Ideologie. (*Karl Marks və Fridrix Engels, Alman ideologiyası*), 1845-1846
- Marx Karl und Engels Friedrich. Die Kommunistische Manifest. (*Karl Marks və Fridrix Engels, Kommunist manifesti*), 1848.
- Mill John Stuart. Principles of Political Economy. (*Con Styuart Mill, Siyasi iqtisadın əsasları*), 1848
- Kierkegaard Seren. Enten-Eller. (*Syeren Kyerkeqor Ya- ya da*), 1843
- Kierkegaard Seren. Frygt og Bæven. (*Syeren Kyerkeqor, Qorxu və titrəmə*), 1843
- Kierkegaard Seren. Begrebet Angst. (*Syeren Kyerkeqor, Dəhşət/həyəcan anlayışı*), 1843
- Kierkegaard Seren. Sygdommen til Deden. (*Syeren Kyerkeqor, Ölümə aparan xəstəlik*), 1849
- Kierkegaard Seren. Ojeblikket. (*Syeren Kyerkeqor, Nöqtəyi-nəzər*), 1855
- Kierkegaard Seren. Philosophiske Smuler. (*Syeren Kyerkeqor, Fəlsəfi quruntular*), 1844
- Kierkegaard Seren. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. (*Syeren Kyerkeqor, Tamamlayıcı qeyri-elmi sözard/ заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»*), 1846
- Marx Karl. Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie. (*Karl Marks, Siyasi iqtisadın tənqidinə giriş*), 1859
- Darwin Charles. On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle

- for Life. (*Çarlz Darvin, Təbii seçmə yolu ilə növlərin mənşəyi və ya həyat uğrunda mübarizədə münasib irqlərin saxlanması*), 1859
- Mill John Stuart. On Liberty. (*Con Styuart Mill, Azadlıq haqqında*), 1859
- Mill John Stuart. Utilitarianism. (*Con Styuart Mill, Utilitarianizm*), 1863
- Marx Karl. Das Kapital. (*Karl Marks, Kapital*), 1867.
- Mill John Stuart. The Subjection of Women. (*Con Styuart Mill, Qadının asılılığı*), 1869
- Darwin Charles. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. (*Çarlz Darvin, İnsanın mənşəyi və cinsi seçim*), 1871
- Darwin Charles. The Expression of Emotions in Man and Animals. (*Çarlz Darvin, İnsanda və heyvanda emosiyaların ifadə olunması*), 1872
- Nietzsche Friedrich. Die Geburt tier Tragodie aus dem Geiste der Musik. (*Fridrix Nitşe, Fəciənin musiqinin ruhundan doğulması*), 1872
- Nietzsche Friedrich. Menschliches, Allzumenschliches. (*Fridrix Nitşe, İnsani, həddindən artıq insani*), 1878.
- Nietzsche Friedrich. Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile. (*Fridrix Nitşe, Səhər şəfəqi: əxlaqi gümanlar barədə fikirlər*), 1881.
- Nietzsche Friedrich. Die froliche Wissenschaft. (*Fridrix Nitşe, Şən elm*), 1882.
- Nietzsche Friedrich. Also sprach Zarathustra. (*Fridrix Nitşe, Zərdüşt belə demiş*), 1886.
- Nietzsche Friedrich. Jenseits von Gut und Böse. (*Fridrix Nitşe, Xeyrin və şərin digər tərəfində*), 1886
- Tönnis Ferdinand. Gemeinschaft und Gesellschaft. (*Ferdinand Tönnis, İcma və cəmiyyət*), 1887
- Nietzsche Friedrich. Zur Genealogie der Moral. (*Fridrix Nitşe, Əxlaqın genealogiyasına dair*), 1887
- Nietzsche Friedrich. Der Wille zur Macht. (*Fridrix Nitşe, Hakimiyyətə can atan iradə*), 1901
- Freud Sigmund. Die Traumdeutung. (*Ziqmund Freyd, Yuxugörmələrin şərh*), 1899.
- Simmel Georg. Über die soziale Differenzierung. (*Zimmel Georq, Sosial differensiasiya haqqında*), 1890
- Durkheim Emile. De la division du travail social. (*Dürkheyml Emil, İctimai əməyin bölgüsü haqqında*), 1893

- Durkheim Emile. Les Regies de la methode sociologique. (Sosiologiyanın metodu), 1895
- Durkheim Emile. Le Suicide. (İntihar), 1897
- Simmel Georg. Philosophic des Geldes. Simmel Goerq (Pulun fəlsəfəsi), 1900
- Simmel Georg. Die GroBstadte und das Geistesleben. (İri şəhərlər və mənəvi həyat), 1902
- Simmel Georg. Soziologie. (Sosiologiya), 1908
- Simmel Georg. Der Begriffund die Tragodie der Kultur. (Mədəniyyətin anlayışı və faciəsi), 1908
- Simmel Georg. Die Gesellschaft zu zweien. (İki nəfərin cəmiyyəti), 1908
- Durkheim Emile. Les Formes elementaires de la vie religieuse. Dürkheym Emil (Dini həyatın elementar formaları), 1912
- Freud Sigmund. Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse. (*Ziqmund Freyd*, Psixoanalizə giriş üzrə mühazirələr), 1915-1917.
- Freud Sigmund. Jenseits des Lustprinzips. (*Ziqmund Freyd*, Həzz prinsipinin sərhədləri kənarında), 1920
- Weber Max. Wirtschaft und Gesellschaft. (Veber Maks, *Təsərrüfat və cəmiyyət*), 1921
- Freud Sigmund. Die Zukunft einer Illusion. (*Ziqmund Freyd*, Bir illüziyanın gələcəyi), 1927.
- Heidegger Martin. Sein und Zeit (*Martin Haydeqqer*, *Varlıq və zaman*), 1927
- Freud Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. (*Ziqmund Freyd*, Mədəniyyətdən narazılıq), 1930.
- Popper Karl. Logik der Forschung. Popper Karl (*Elmi kəşfin məntiqi*), 1934
- Keynes John Maynard. The General Theory of Employment, Interest and Money. (Con Meynard Keys *Məşğuliyyətin, mənafehin və pulun ümumi nəzəriyyəsi*), 1936
- Parsons, Talcott. The Structure of Social Action. (Parsons, Tolkott. Sosial əməllərin strukturu), 1937
- Freud Sigmund. Der Mann Moses und die monotheis-tische Religion. (*Ziqmund Freyd*, Musa və monoteizm), 1939.
- Sartre Jean-Paul. L etre et le neant. (Jan-Pol Sartr, *Varlıq və heç nə*), 1943
- Popper Karl. The Open Society and Its Enemies. (Karl Popper, *Açıq cəmiyyət və onun düşmənləri*), 1945
- Sartre Jean-Paul. L Existen-tialisme et la humanisme (Jan-Pol Sartr, *Ekzistensializm - humanizmdir*), 1946

- Ryle G. . The Concept of Mind, (Qilbert Rayl Ağıl Anlayışı) 1949
- Parsons, Talcott. Towards a General Theory of Action. (Parsons, Tolcott, *Əməlin ümumi nəzəriyyəsinə dair*), 1951
- Arendt Hannah. The Origins of Totalitarianism (*Hanna Arendt Totalitarizmin mənbələri.*), 1951
- Popper Karl. The Poverty of Historicism. (Popper Karl *Historisizmin yoxsulluğu*), 1957
- Arendt Hannah. The Human Condition (Vita activa) (*Hanna Arendt, İnsani şərt*). Chicago, 1958
- Strawson P. . Individuals. - New York, (Strouson P. Fərdlər) Nyu York, 1959
- Hampshire S. . Thought and Action.(Hempsşir S. Düşüncə və Fəaliyyət) - London, 1960
- Sartre, Jean-Paul. Critique de la raison dialectique. (*Jan-Pol Sartr, Dialektik zəkanın tənqidi*), 1960
- Gadamer Hans-Georg. Wahrheit und Methode (*Hans-Georg Qadamer, Həqiqət və metod*), 1960
- Austin John. How to Do Things with Words.(Ostin Con *Sözlərlə nəsnələri necə etməli*) - Oxford, 1962.
- Arendt Hannah. On Revolution. (*Hanna Arendt, İnqilaba dair*) - New York, 1963
- Foucault Michel. Les Mots et les choses: une archeologie des sciences humaines. (*Mişel Fuko, Sözlər və şeylər*), 1966
- Searle John. Speech Acts (*Con Sörl, Nitq Aktları*) -Cambridge, 1969.
- Rawls John. A Theory of Justice (*Con Roulz, Ədalət nəzəriyyəsi*), 1971
- Rorty Richard. Philosophy and the Mirror of Nature. (*Riçard Rorti, Fəlsəfə və təbiətin güzgüsü*), 1979
- Habermas Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. (*Yurqen Habermas, Müasirlik haqqında fəlsəfi mühakimə*) - London, 1987
- Habermas Jürgen. Theory of Communicative Acts. (*Yurqen Habermas, Kommunikativ Aktlar Nəzəriyyəsi*) - Boston, 1987
- Habermas Jürgen. The Structural Transformation of the Public Sphere. (*Yurqen Habermas, İctimai Sferanın Struktural Transformasiyası*) - Cambridge, 1989
- Benhabib Seyla. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (*Seyla Benhabib, Müasir etikada cins, icma və postmodernizm*) - New York, 1992

Səh. Yeri dəyişib, təzədən iştirak

KİTABIN İNDİKƏLƏR

Ön söz əvəzi: dünya fəlsəfəsi Skirbekk-Gilye təqdimatında (A. Əsədov, N. Əsədova).....5

Giriş97

BİRİNCİ FƏSİL. SOKRATAQƏDƏRKİ FƏLSƏFƏ. HİND VƏ ÇİN TƏLİMLƏRİNİN XÜLASƏSİ

Yunan polisi: İnsan icma içərisində	104
Fales	107
Anaksimandr və Anaksimən	114
Heraklit və Parmenid.....	115
Bəlişdiricilər - Empedokl və Anaksaqor	121
Demokrit	123
Pifaqorçular	127
Hind və Çin təlimlərinin xülasəsi.....	129
Hind fəlsəfənin müqəddəm şərtləri	129
Upanişadalar.....	131
Buddist fəlsəfə.....	134
Bhaqavad-gita	137
Konfusi.....	138
Daosist fəlsəfə.....	141

İKİNCİ FƏSİL. SOFİSTLƏR VƏ SOKRAT

Sofistlər.....	143
Qorgi	149
Frasimax.....	150
Protaqor.....	151
Sokrat	160

ÜÇÜNCÜ FƏSİL. PLATON - İDEAL DÖVLƏT: TƏHSİL VƏ BÜTÜN HAKİMİYYƏT "EKSPERTLƏRƏ"

Bilik və varlıq.....	173
Dövlət və fəzilət ideyası.....	184
İncəsənətin etik məsuliyyəti.....	196

DÖRDÜNCÜ FƏSİL. ARİSTOTEL – POLİTİYA: SİYASƏT – İCMADA AĞILLI HƏYAT KİMİ

İdeya və ya substansiya - Platon və Aristotel.....	201
Ontologiya və epistemologiya - forma və materiya; dörd səbəb	208
Aristotel və ekologiya	215
"Praksis" – ağıllı əməllərdir	219
İncəsənət - təqlid və katarsis	233

BEŞİNCİ FƏSİL. ANTİK DÖVRÜN SON MƏRHƏLƏSİ

Şəxsi xoşbəxtliyin təmin olunması.....	237
Epikürçülük – şəxsi rifah halının təmin olunması.....	240
Stoiklər - şəxsi xoşbəxtliyin təmin olunması	242
Neoplatonizm	251
Antik elmlər	251
Tarixşünaslıq.....	251
Təbabət.....	252
Hüquqşünaslıq.....	254
Riyaziyyat	256
Fizika və kimya.....	256
Astronomiya.....	257
Filologiya	258
Antik dövrün qadın alimləri	259

ALTINCI FƏSİL. ORTA ƏSRLƏR

Xristianlıq və fəlsəfə	260
Papa və kral – bir dövlətdə iki hökmdar.....	263
Avqustin.....	265
Avqustin - inam və zəka.....	269
Skeptisizm.....	270
Skeptisizmin Avqustin tərəfindən təkzib olunması	277
Avqustin – xristian neoplatoniki kimi.....	280
Bilik və iradə	282
Qelasiy və iki hakimiyyət haqqında təlim	285
Universalialar problemi.....	292
Foma Akvinalı - insan ictimai varlıq kimi və qanunlar.....	295
Foma Akvinalı - harmoniya və sintez	300
Ontologiya.....	301
Esse, ümumiyyətlə, varlıq kimi,	

ens isə ayrıca varlıq kimi.....	302
Kateqoriyalar.....	303
Aktuallıq və potensiallıq.....	303
Səbəblər.....	304
Forma və materiya.....	304
Ruh və bədən.....	305
Epistemologiya.....	306
Antropologiya və əxlaqi fəlsəfə.....	309
Tanrı və dünya.....	312
Ontoloji arqument (Anselm).....	313
Okkam – sintezdən skeptisizmə doğru.....	318
Lüter - volyuntarizm və nominalizm: yalnız inam.....	321
Universitet ənənəsi.....	325
Ərəb fəlsəfəsi və elmi.....	330

YEDDİNCİ FƏSİL. YENİ DÖVR VƏ TƏBİƏTŞÜNASLIĞIN YARANMASI

Eksperimental riyazi təbiətşünaslıq.....	336
Kopernik və Kepler.....	344
Qaliley və Nyuton.....	348
Bioloji elmlər.....	350
Dünyanın mexaniki mənzərəsi, ruhun və bədənəin əlaqəsi.....	353
İnsan – subyekt kimi.....	355

SƏKKİZİNCİ FƏSİL. RENESSANS VƏ REAL SİYASƏT

Makiavelli: siyasət – manipulyasiya kimi.....	362
Siyasət müqavilə və təbii hüquq əsasında (Altuzi, Qrotsi).....	369

DOQQUZUNCU FƏSİL. HOBBS - FƏRD VƏ ÖZ MÖVCUDLUĞUNU QORUYUB SAXLAMA

İngiltərə tarixinin mühüm hadisələri.....	372
Cəmiyyət saat mexanizmi kimi.....	372
Təbii qanun zəkənin norması kimi.....	381
Hərəkət haqqında təlim.....	382
Liberallıq və liberalizm.....	384

ONUNCU FƏSİL. İNSAN ŞÜBHƏ VƏ İNAM ARASINDA

Dekart - metodik şübhə və zəkaya etibar.....	387
Paskal - ağılın və ürəyin dəlilləri.....	398

Viko - tarix bir model kimi	400
ON BİRİNCİ FƏSİL. SPİNOZA – RASİONALİZM VƏ SİSTEM	
Substansiya və atributlar	408
Zərurət və azadlıq.....	415
ON İKİNCİ FƏSİL. LOKK - MAARİFÇİLİK VƏ BƏRABƏRLİK	
Epistemologiya və idrakın tənqidi.....	420
Siyasi nəzəriyyə - fərd və onun hüquqları.....	431
ON ÜÇÜNCÜ FƏSİL. LEYBNİTS - MONADALAR VƏ QABAQCADAN MÜƏYYƏNLƏŞMİŞ HARMONİYA	
Məqsəd və səbəb - yeni sintez.....	441
Mümkün dünyaların ən yaxşısı	442
ON DÖRDÜNCÜ FƏSİL. BERKLİ - EMPİRİZMİN DAXİLİ TƏNQİDİ	
"Esse":="percipi". İdealistik empirizm	445
Substansiyaya - yox, Tanrıya - hə!.....	449
ON BEŞİNCİ FƏSİL. HYUM - EMPİRİZM TƏNQİD KİMİ	
Empirik tənqid. Səbəbiyyət haqqında təsəvvür	453
Əxlaqi fəlsəfə: "mövcud olan" və "mövcud olmalı olan" arasında fərq, "sağlam fikrə" etibar.....	461
ON ALTINCI FƏSİL. MAARİFÇİLİK - ZƏKA VƏ TƏRƏQQİ	
Elm və modernizasiya	467
Vətəndaşın rifah halı	470
Monteskyö - hakimiyyət bölgüsü və ətraf mühitin təsiri.....	473
Helvetsi - fərd və həzz.....	475
Smit - iqtisadi liberalizm.....	478
Russo – Maarifçilik fəlsəfəsi əleyhinə reaksiya	483
Börk - mühafizəkar reaksiya	490

ON YEDDİNCİ FƏSİL. LIBERALİZM VƏ UTILİTARİZM

Bentam - hedonist hesablama və hüquqi islahat.....	498
Con Styuart Mill - sosial liberalizm; liberallıq rasionallığın şərti kimi.....	502
Qrin	509
Keyns	511

ON SƏKKİZİNCİ FƏSİL. KANT - FƏLSƏFƏDƏ "KOPERNİK İNQILABI"DIR

Kantın transsendental fəlsəfəsi - idrak nəzəriyyəsidir	513
Kantın transsendental fəlsəfəsi - əxlaq haqqında təlimdir	525
Kantın siyasi nəzəriyyəsi.....	531
Mühakimə - teleologiya və estetika.....	539

ON DOQQUZUNCU FƏSİL. HUMANİTAR ELMLƏRİN TƏŞƏKKÜLÜ

Müqəddəm şərtlər.....	542
Herder və tarixilik	543
Şleyermaxer və hermenevtika	548
Tarixi məktəb - Savini və Ranke.....	549
Droyzen və Diltey - humanitar elmlərin unikalığı	552
Tarixi məktəbin tənəzzülü.....	558

İYİRMİNCİ FƏSİL. HEGEL - TARİX VƏ DİALEKTİKA

Refleksiya, dialektika, təcrübə	560
Ağa və kölə – tanınma və sosial identiklik uğrunda mübarizə.....	573
Ənənə zəka kimi - universal və xüsusi-fərdi arasında gərginlik	575
Kapitalizm, bürokratiya və dövlət.....	579
Hegelin baxışlarının tənqidi	583

İYİRMİ BİRİNCİ FƏSİL. MARKS - MƏHSULDAR QÜVVƏLƏR VƏ SİNFİ MÜBARİZƏ

Dialektika və özgələşmə	589
"Materializm".....	595
Tarixi materializm.....	596

İzafi dəyər və istismar	601
Məhsuldar qüvvələr və istehsal münasibətləri	604
Marksın baxışlarının tənqidi.....	606
Engels - ailə marksist nöqtəyi-nəzərdən.....	612

İYİRMİ İKİNCİ FƏSİL. KIERKEQOR - MÖVCUD OLMA VƏ İRONİYA

Bilavasitə və ekzistensial kommunikasiya	616
Həyat yolunun üç mərhələsi.....	619
İbrətəməz şərh.....	620
Sintez edici şərh	622
İronik-refleksiv şərh.....	623
Subyektivlik həqiqətdir	625
Demokratiya kimi demaqogiya	627

İYİRMİ ÜÇÜNCÜ FƏSİL. DARVİN - İNSAN KONSEPSİYASI ƏTRAFINDA MÜBAHİSƏ

Təbii seçmə və insanın mənşəyi.....	630
Darvinizm və sosiobiologiya - epistemoloji mübahisə.....	635

İYİRMİ DÖRDÜNCÜ FƏSİL. NİTŞE VƏ PRAQMATİZM

"Tanrı öldü" - Avropasayağı niqilizm	643
Metafizikanın və xristianlığın tənqidi	645
Əxlaqi fəlsəfə.....	647
Fövqəlinən, hakimiyyətə can atan iradə və əbədi təkrar	650
Epistemologiya.....	654
Amerikan pragmatizmi (Pirs).....	656

İYİRMİ BEŞİNCİ FƏSİL. SOSIALİZM VƏ FAŞİZM

Kommunizm. Lenin: partiya və dövlət.....	659
Sosial-demokratiya. Sosial rifah halı və parlamentarizm.....	663
Sosializm - iqtisadi və siyasi hakimiyyət	665
Anarxizm və sindikalizm	666
Faşizm - nasionalizm və nizam	670
Faşizm - böhran və əməl	673
Faşizm və iqtisadiyyat.....	674
Faşizm və irqçilik.....	677

İYİRMİ ALTINCI FƏSİL. FREYD VƏ PSIXOANALİZ

Psixooanaliz və insanın yeni anlamı	680
Yuxugörmələr – təhtəşüura aparan yolun qapısı kimi.....	683
Seksuallıq haqqında Freyd təlimi.....	686
Mental aparat.....	687
Sıxışdırılmış mədəniyyət və günah hissi.....	692
Psixooanaliz və elmin fəlsəfəsi	697

İYİRMİ YEDDİNCİ FƏSİL. İCTİMAİ ELMLƏRİN İNKİŞAFI

Müqəddəm şərtlər.....	704
Kont - sosiologiyanın "baş kahin"idir	704
Tokvil - amerikan demokratiyası	707
Tönnis - icma və cəmiyyət	709
Zimmel - sosial toxuma.....	713
Dürkheyim - cəmiyyət və ictimai həmrəylik.....	716
Veber - rasionallıq və qəhrəmani pessimizm	
Elmin fəlsəfəsi və ideal tiplər.....	720
Əməlin tipləri və legitimləşmə formaları	725
Protestantizm və kapitalizm	728
Müasirliyin Veber diaqnozu: azadlıq və "dəmir qəfəs".....	731
Parsons - əməl və funksiya.....	733
Emosiyalar - emosional neytrallıq.....	735
Universalizm – partikulyarizm.....	735
Özünə oriyentasiya - kollektiv oriyentasiya	736
Qabaqcadan müəyyənleşən – sonradan qazanılan.....	736
Spesifiklik – diffuziya	737

İYİRMİ ŞƏKKİZİNCİ FƏSİL. TƏBİƏTŞÜNASLIĞIN YENİ UĞURLARI

Eynşteyn və müasir fizika	739
Elmlərin müxtəlifliyi və texnoloji	
tərəqqi - sientizasiyanın fənlərarası və praktik problemləri	745

İYİRMİ DOQQUZUNCU FƏSİL. MÜASİR FƏLSƏFƏNİN XÜLASƏSİ

Məntiqi pozitivizm	757
Popper və "tənqidi rasionalizm"	763

Kun - elmdə paradıqların əvəzlənməsi	771
Vitgenşteyn - fəlsəfə praktika kimi	774
Fenomenologiya və ekzistensializm - Husserl və Sartr.....	783
İdentiklik və tanınma - de Bovuar və feminist fəlsəfə.....	790
Rolz - ədalət və insan hüquqları.....	798

OTUZUNCU FƏSİL. MÜASİRLİK VƏ BÖHRAN

Müasirliyin tənqidi.....	806
Haydegger və poetiklik	809
Arend və vita activa	812
Qadamer və hermenevtik ənənə	819
Derrida Fuko Rorti - dekonstruksiya və tənqid	824
Habermas və arqumentasiya.....	829

Mənbələr	836
----------------	-----

Bu mətn müvafiq yerə qoyulub,Ceyhun da baxsın: *Hermenevtik baxımdan etiraz etmək olar ki, guya həqiqətə marağımız kimi anlaşılan rasionallığı seçməyimizi demək mənasızdır. Axı artıq seçim aktının özü bizim rasionallığımıza hesablanıb.*

Ceyhun kitabın son səh.-də müəllif haqq. məlumatl. Yerləşdirsin.(şəkilsiz)

Qunnar Skirbekk –
1937-ci ildə Norveçdə anadan
olmuşdur.

1957-59-cu illərdə Oslo
Universitetində, 1960-61-ci
illərdə Sorbonnada, 1961-62-
ci illərdə Tübingen
Universitetində təhsil almışdır.

Bergen Universitetinin
fəlsəfə Departamentinin
professoru, Norveç Elm və
İncəsənət Akademiyasının
üzvüdür. 1998-ci ildən həm də
Şərqi Çin Normal
Universitetinin (Şanxay) müşavir-professorudur.

Çap olunmuş əsas əsərləri: *Nihilizm?* Oslo,
1958; *Neomarksizm və tənqidi dialektika*, Oslo/
Bergen, 1970; *Ekologiya və fəlsəfə*, Oslo, 1972;
Fəlsəfə tarixi, Bergen/Oslo, 1980 (1987-ci ildən
Nils Gilye ilə birgə. Kitab Danimarka, İsveç, island,
ingilis, rus və Çin dillərində nəşr olunmuşdur);
Sözlər, Oslo, 1984; *Müasir rasionalizasiya və
differensiasiya*, Bergen, 1988, (redaktor və
həmmüəllif); *Mədəni müasirlik, Elmi rasionallıq*,
Bergen, 1992; *Müdrüklük və elm. Müasirliyin Babil
qarışıqlığı barədə postmodernist kitab*, Bergen,
1998.





*Nils Gilye – 1947-ci ildə,
Norveçdə anadan olmuşdur.*

*1968-73-ci illərdə Bergen
Universitetində və 1974-76-cı
illərdə Roma Universitetində təhsil almışdır.
Bergen Universitetinin professorudur.*

*Əsas əsərləri: Hermenevtika və elmin fəlsəfəsi, Bergen
1987; Elmin müasir fəlsəfəsinin anomaliyaları, Bergen 1987;
Fəlsəfə tarixi, 5-ci nəşri, Qunnar Skirbekklə birgə, Oslo, 1992.
(alman nəşri-1993, Danimarka və İsveç nəşrləri-1995); Sosial
elmlərin hipotezləri, Harald Qrimentlə birgə Oslo, 1994; Hans
Nilsen Hauge və kapitalizmin ruhu, Bergen 1995.*

Kitabın cildində (arxada, şəkilaltı)

Kitabda Falesdən Heraklitə, Derridadan Habermasa qədər dünya fəlsəfəsinin əsas məqamları və şəxsiyyətləri maraqlı və cəlbedici formada təsvir edilməklə fəlsəfi düşüncələrin laboratoriyası, fəlsəfi əsaslandırmanın üslub və imkanları şəhr edilir.

Kitabın Norveçdə bir neçə dəfə nəşri, danimarka, isveç, alman dillərinə tərcümə edilməsi onun dəyərinin göstəricisidir.

Dərs vəsaiti kimi nəzərdə tutulan kitab insan düşüncəsi və ruhunun sirr dolu xəzinələrinə ehtiyac hiss edən hamı üçün maraqlı olacaq. Əsərin oxucu dairəsinə imtahana hazırlaşan tələbələr, aspirantlar, həmçinin müəllimlər daxildir.

Fəlsəfəsevər fikir adamlarının nəzərinə

“Zəkioglu” nəşriyyatı öz fəaliyyətinə dünya fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrinin əsərlərinin nəşri ilə başlayıb. 100 cildlik “Fikir” antologiyası seriyasından nəşr ediləcək böyük filosofların aşağıdakı əsərlərinin çapı planlaşdırılır.

Karl Yaspers,	Tarixin mənası və təyinatı;
Daniel Yergin,	Neft fəlsəfəsi (II cild)
Engelqart,	Tərəqqi qəddarlığın təkamülü kimi;
Makiavelli,	Hökmdar, Tit Livi;
G. le Bon,	Sosializmin psixologiyası;
A. Müller,	İslamın tarixi;
Heydər Camal,	İslamın xilasası;
Ceyms Coys,	Dublinlilər;
O. Şpenqler,	Qərbin qurubu;
Şopenhauer,	Dünya iradə və təsəvvür kimi;
J. Tard,	Təlqin qanunları
Konfusi,	Lunyuy (Kəlamlar);
Mişel Monten	Təcrübələr;
U-tszin	Qədim Çinin yeddi hər b qanunu və başqaları.

*Abunə yolu ilə kitabları əldə etmək
istəyənlər nəşriyyata müraciət edə bilərlər.*

Ünvan: Bakı, Neftçilər pr. 145/181
Tel: 5 982 578

SKIRBEKK Q, GILYE N.

Fəlsəfə tarixi: Müasir dünyanın fəlsəfi qaynaqlarına bir baxış
(*ali məktəblərin tələbələri üçün dərs vəsaiti*)
Bakı, “ZƏKİOĞLU” nəşriyyatı, 2007, 864 səh.

Nəşriyyat redaktoru: Nurlan Umud

Korrektor: **İlknur**
Bilgisayar yığıcısı: **Şəlalə Zeynalova**
Bilgisayar tərtibatçısı: **Ceyhun Zakiroğlu**
Dizayner: **Elnur İbrahimli**

Yığılmağa verilmişdir: 14. 01. 2007
Çapa imzalanmışdır: 21. 05. 2007
Kağız formatı: 84x108 1/32
Hesab nəşr. həcmi: 26,6 ç.v..
Sayı: 1 000 nüsxə
Sifariş: 05

Qiyməti razılaşma yolu ilə

“Zəkioğlu” nəşriyyatı

Bakı, Neftçilər prospekti, 145/181,
Tel.: 5 982 578

*Kitab «TS» mətbəəsində hazır diapozitivlərdən
istifadə olunmaqla ofset üsulu ilə çap olunmuşdur*