

ҲОЗИРГИ ДАВР ҒАРБ ФАЛСАФАСИ

Маърузалар матни

[illegible][illegible]

87.3
X-68

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ХАЛҚ ТАЪЛИМИ ВАЗИРЛИГИ
А. ҚОДИРИЙ НОМЛИ ЖИЗЗАХ ДАВЛАТ
ПЕДАГОГИКА ИНСТИТУТИ

[Handwritten signature]

ҲОЗИРГИ ДАВР ҒАРБ ФАЛСАФАСИ

Маърузалар матни

5883

ТОШКЕНТ
“YANGI NASHR”
2011

УДК: 1(4/9)
87.3(5У)
Ҳ-68

Тузувчи-муаллиф
ф. ф. н. А. Ҳотамов

Масъул муҳаррир
ф. ф. д. проф. Б. Очилова

Тақризчилар:
ф. ф. н. Ж. Норбеков
ф. ф. н. П. Қўлматов

Ҳотамов, Абдунаби.

Ҳ-68 Ҳозирги давр ғарб фалсафаси: маърузалар матни / А. Ҳотамов; масъул муҳаррир Б. Очилова; ЎзР халқ таълими вазирлиги, А. Қодирий номидаги Жиззах давлат педагогика ин-ти. — Т.: Yangi nashr, 2011. — 116 б.

Ҳозирги давр фалсафаси инсоният тафаккури таракқиёти тарихида алоҳида ўрин тутadi. Ушбу давр фалсафаси ривожини жамиятнинг XIX асрнинг охири ва XX асрдаги ижтимоий-сиёсий, иқтисодий, маънавий-маданий ҳаёти билан боғлиқ. Бугунги даврнинг моҳият-мазмунини, руҳининг ўзига хос ифодаси бўлган ҳозирги давр фалсафасини ўрганиш ҳар бир зиёли учун, айниқса, фалсафа, миллий ғоя: маънавият асослари ва ҳуқуқ таълими йўналишлари бўйича таълим олаётган мутахассисларни тайёрлашда катта аҳамиятга эга.

Ҳозирги давр фалсафаси бўлғуси мутахассислар учун муҳим аҳамиятга эга эканлиги ҳисобга олинган ҳолда, А. Қодирий номидаги Жиззах Давлат педагогика институтида миллий ғоя: маънавият асослари ва ҳуқуқ бакалаврият йўналиши ўқув режасида кўрсатилган 152 соат қўшимча фан юкламаларини “Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий ғоялар ривожини” ўқув курсига ажратиш мақсадга мувофиқ деб топилди.

Ушбу маърузалар матни “Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий ғоялар ривожини” ўқув курсининг “Ҳозирги давр ғарб фалсафаси” деб номланган биринчи бўлими бўйича тайёрланган. Маърузалар матнида ҳозирги замон Ғарб фалсафасидаги асосий йўналишлар, уларнинг таниқли вакиллари ғоялари ҳақида қисқача маълумотлар берилган. Маърузалар матнини тайёрлашда рус файласуфлари ҳамда ўзбекистонлик тадқиқотчи олимлар асарларидан фойдаланилди.

Ушбу маърузалар матни талабаларга ҳозирги давр Ғарб фалсафасини ўрганишда йўл-йўриқ кўрсатади, деб ўйлаймиз.

ББК 87.3 (43)

ISBN-978-9943-330-95-5



© “YANGI NASHR”, 2011

**1- мавзу: ҲОЗИРГИ ДАВРДА ИЖТИМОИЙ-ФАЛСАФИЙ
ҒОЯЛАР РИВОЖИ ЎҚУВ КУРСИНИНГ
ПРЕДМЕТИ ВА ВАЗИФАЛАРИ**

Режа

1. Ҳозирги давр фалсафасининг тафаккур таракқиёти тарихида тутган ўрни.
2. Ҳозирги замон ижтимоий-фалсафий ғояларини ўрганиш зарурати.
3. Ўқув курсининг предмети ва вазифалари.

Ҳозирги давр номи билан аталаётган XIX асрнинг охири, XX аср ва бугунги кунлар инсоният бутун маданий тарихи билан қиёслаганда жуда қисқа даврни ўз ичига олади. Аммо ҳозирги даврнинг кишилик жамияти тарихида тутган ўрни ва аҳамиятини баҳолашда унинг ижтимоий-иқтисодий, сиёсий-ҳуқуқий, маънавий-маданий, хусусан, фалсафий фикри ривож даражасини ҳисобга олиш зарур.

Ҳозирги даврнинг қоқ ўртаси бўлган XX асрни олимлар фан таракқиёти, гуманизм ва демократиянинг ғалабаси асри, инсониятнинг гуллаб-яшнаши ва табиат устидан ҳукмронлик ўрнатишининг бошланиш асри деб атай бошладилар. Аммо XX асрнинг дастлабки кунларидан бошлаб, кўпгина олимлар бошланаётган асрда кишиларнинг ваҳшийлашиши, уларнинг ахлоқсизликлари ва бемаъниликлари ошиб боради; техника инсонни ўз қулига айлантиради; бойлик ортидан қувиш ва турли-туман кўнгил очишлар, тоталитар режимлар таъсирининг кучайиши, демократик эркинликларнинг йўқ қилиниши инсониятни фалсафий фикрлашга эҳтиёж сезмайдиган итоаткор истеъмолчи индивидларга айлантириб қўяди, деган фикрларни ҳам илгари сурганлар. XX аср тугаб, XIX аср бошланди, аммо ўтган аср инсониятга нималар берганлиги, жамият тарихида қандай из қолдирганлиги тўғрисидаги баҳслар ҳамон тўхтагани йўқ. Баъзи олимлар ушбу асрни инсониятни бирлаштирувчи янги глобал эранинг бошланиши, бошқалари эса XX аср ер юзида яшовчи барча кишиларга ҳисобсиз кулфатлар келтирди (иккита жаҳон уруши ва кўплаб минтақавий урушлар, геноцид ва концлагерлар миллионлаб кишиларнинг ҳаётига зомин бўлди), деб кўрсатмоқдалар. Айтилганлардан ўтган тарихни бирёқлама баҳолаш мумкин эмаслиги келиб чиқади.

Албатта, фаннинг барча соҳаларида улкан ютуқларнинг қўлга киритилганлиги ўтган асрнинг муҳим хусусиятидир. Коинотнинг, элементар заррачаларнинг, биосфера ва генларнинг ўрганилиши қабилар фандаги буюк инқилоблар эди. Бу даврда улкан аҳамият касб этиши мумкин бўлган кибернетика, экология, ген инженерия, синергетика сингари фанларнинг асослари қўйилди. XX аср фани нафақат табиат ва инсон борлиги сирларини очиш борасида, балки, шу билан бирга, ҳарбий техника ишланмалари соҳасида амалга оширилган ишлар билан ҳам боғлиқлигини назардан қочирмаслик керак. Шунинг учун ҳам ҳозирги кунда қурол захиралари нафақат бутун тирик нарсаларни, балки бутун Ер сайёрасини бир неча марта йўқ қилиб юборишга ҳам етади.

Дунёвий бозорнинг ривожланиши ҳам XX асрнинг характерли белгиларидан биридир. Дунёвий бозорнинг ривожланиши мамлакатлар, халқлар ўртасида янгича муносабатларнинг қарор топишига олиб келди. Қуролланиш пойгаси ва турли ҳарбий блокларнинг тузилиши зиддиятларнинг тезкорлик билан кучайишига олиб келди.

XX асрда мамлакатлар ўз ичида ва мамлакатлар ўртасида ижтимоий-сиёсий муносабатлар кескинлашуви кучайди. Агар аср бошларида дунёнинг бир қатор: Россия, Венгрия, Германия, Хитой каби мамлакатларида инқилоблар ва фукаролик урушлари кузатилса, кейинчалик авторитар ва тоталитар режимларнинг шаклланиши даври бошланади. Бунга Ғарбий Европадаги фашистик, Россияда совет давридаги тоталитар тузумларни мисол қилиб келтириш мумкин. XX асрнинг охирида дунё халқлари янги синовларни бошларидан кечиришларига тўғри келди. Хитойдаги “Маданий инқилоб”, Ҳинди-Хитойдаги Пол-Пот режими, Чилидаги инқилоблар, собиқ СССР ва Шарқий Европа мамлакатларида коммунистик режимнинг таназзули ўзлари билан чуқур моддий-иқтисодий кризисларни олиб келди.

Собиқ СССР ва Шарқий Европа мамлакатларида социализмнинг инқироzi XX аср сўнгида икки қутбли дунёнинг барҳам топишига, жаҳон жугрофий-сиёсий ҳаритасининг ўзгаришига олиб келди. Эндиликда эски тамойиллардан воз кечиб, дунё мамлакатлари, халқлари ўртасидаги муносабатларни бирдамлик, ҳамжихатлик, ҳамкорлик, бағрикенглик каби қонун-қоидалар асосида ташкил этишни зарур қилиб қўймоқда. Янги ХХI бошларида бу борада кўплаб ютуқлар қўлга киритилди. Аммо бу жаҳонда зиддиятларга барҳам берилди дегани эмас. Жамиятда кечаётган зиддиятлар бошқа шакл ва кўринишларда, турли мақсадлар кўзланган ҳолда давом эттирилмоқда.

Ҳозирги замонда жамиятнинг ижтимоий-иқтисодий, сиёсий-ҳукукий, маънавий-маданий ҳаётидаги ўзгаришлар мана шу даврнинг назарий ифодаси бўлган фалсафада тўла акс этган.

Ҳозирги давр фалсафаси мафкуравий нуктаи назарлардан ҳоли анализ қилинганда, ушбу давр фалсафасининг алоҳида белгиларга эга эканлиги кўзга ташланади. Ҳозирги давр фалсафасининг биринчи белгиси унинг, асосан, рационалистик ва тор фалсафазоликдан узоқлашиб, тобора плюралистик ва толерантли фалсафий фикрлаш шакллариغا ўтишидир. Бу давр фалсафаси янги фалсафий муаммоларни (техника ва инсон, инсон ва табиат, глобал моделлаштириш) шакллантирди. Бу янги муаммолар назарий ечимларни талаб қилади. Шунинг учун ҳам мана шу фалсафий сўроқлар туфайли XX асрда бир қанча янги фанлар вужудга келади. Булар жумласига математик мантиқ ва математик лингвистика, экофалсафа ва маданиятнинг биосферали концепцияси каби фанларни киритиш мумкин.

XX аср фалсафаси куйидаги муҳим фалсафий масалаларни илгари сурди ва уларнинг ижобий ечимини топди: тушунтириш (билим) ва тушуниш ўртасида (мана шу асосда герменевтика фалсафаси пайдо бўлди); билим ва баҳо ўртасида, билим ва ҳақиқат ўртасида муносабат қандай? Ушбу масалаларнинг ҳал этилиши нафақат фалсафанинг гносеология соҳасини олға силжитди, балки, шу билан бирга, янги тадқиқод майдонларини яратиш имконини берди. Яъни бунинг натижасида турли ҳодисаларни ўрганишнинг принципиал жиҳатдан янги концепциялари вужудга келди. Масалан, тушуниладиган социология, эвристика, интегратив ёндашув.

Ҳозирги давр фалсафасининг яна бир муҳим хусусияти мафкуравий тазйиқлардан халос бўлганидир. Узоқ йиллар давомида собиқ СССР ва бошқа социалистик мамлакатларда бирдан-бир тўғри ва илмий фалсафа марксча фалсафа деб уқтириб келинди. Файласуфларимизнинг бошқа фалсафий таълимотларни ўрганиш ёки талқин қилиш имкони бўлмади.

Ҳозирги давр фалсафасининг характерли хусусиятларидан яна бири инсоннинг моҳияти ва мавжудлиги муаммосини турли нуктаи назарлардан туриб ҳал этишга уринишларда кўринади (экзистенциализм, интуитивизм, позитивизм, марксизм ва бошқалар). Буларнинг барчаси инсон борлигини ҳар томонлама ва чуқур ўрганишда бизга ёрдам беради.

Ҳозирги даврда турли фалсафий мактаблар ва оқимларнинг интеграциялашуви билан бирга фалсафанинг гуманитар ва табиий фанлар билан ҳам интеграциялашуви жараёни кучайиб бормокда.

Бунинг натижасида эса фалсафанинг янги соҳалари, янги фалсафий билимлар вужудга келмоқда.

Ҳозирги кунда жамиятимиз олдида турган энг муҳим вазифалардан бири ўз соҳасини чуқур биладиган мутахассис ҳамда ҳар томонлама етук, кенг дунёқарашга эга шахсларни тайёрлаш, вояга етказишдир. Муайян мутахассисликни олиш учун тайёрланаётган талабадан, албатта, энг аввало, теглишли табиий, техник ёки ижтимоий-гуманитар фанларни маълум маънода ўзлаштириш талаб қилинади. Аммо талаба ўзи танлаган мутахассислик бўйича ўқитилаётган ихтиссослик ёки умумкасбий фанларнинг моҳият-мазмунини англаш учун фалсафани ва фанлар фалсафасини билиши талаб қилинади. Бу – биринчидан. Иккинчи томондан эса, бизда соф мутахассис (математик, физик, биолог ва ҳоказо)гина тайёрланмайди. Балки ҳалқпарвар, миллатпарвар, ўз ватанига содиқ, маънан етук, дунёқараши кенг шахс ҳам таълим жараёнида тарбияланиб борилади. Бундай шахсларни тайёрлашда эса фалсафанинг ўрнини ҳеч бир фан боса олмайди. Айтилганлардан ҳар бир мутахассиснинг фалсафа илмини, ҳозирги даврдаги фалсафий ғояларни ўрганишлари зарурлиги келиб чиқади.

Юртбошимиз И. А. Каримов “Фидокор” газетаси муҳбири саволларига жавоб берар экан, куйидагиларни айтиб ўтган эди: “Дунё тан олган кўп улуғ файласуфларнинг асарлари ҳанузгача ўзбек тилида нашр этилмаганлиги туфайли аксарият зиёлилар, хусусан, ёшларимиз уларнинг ғоявий қарашлари билан яхши таниш эмас. Сократ ва Платон, Ницше ва Фрейд каби олимларнинг, ҳозирги замон чет эл файласуфларининг китобларини ҳам тушунарли қилиб, изоҳ ва шарҳлар билан ўзбек тилида чоп этиш, наҳотки, мумкин бўлмаса?”

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

Мен Ғарб фалсафасида ҳам барча муаммолар ечилган демокчи эмасман. Биз кўп масалаларда Ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айникса, индивидуализм, эгоизм қарашларини илоҳийлаштириш билан келишмаслигимиз мумкин. Лекин уларни ҳисобга олишимиз, кераклигини эътироф, кераксизини инкор этишимиз зарур”¹.

Агар барча тайёрланган мутахассислар учун фалсафа илмини ўрганиш зарур бўлса, унда фалсафа мутахассислигига дахлдор бўлган миллий ғоя, маънавият асослари ва ҳуқуқ таълими мутахас-

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

сислиги бўйича таълим олаётган талабалар учун барча фалсафий билимлар, назариялар, таълимотларни ҳар томонлама, кенг ва чуқур билиш зарурлиги ўз-ўзидан аён бўлади. Тўғри, ушбу мутахассислик бўйича таълим олаётган талабалар учун фалсафа тарихи ва назарияси фанидан 158 соат дарс ўтилади. Аммо бунда фалсафий таълимотлар тарихида алоҳида аҳамиятга эга бўлган, ҳозирги кунимиз, ҳозирги ижтимоий-иқтисодий, сиёсий-ҳуқуқий, маънавий-маданий, ғоявий-мафкуравий ҳаётимиз билан бевосита боғлиқ бўлган ҳозирги давр фалсафаси фанига 12 соат ажратилган. Ҳозирги даврдаги ижтимоий-фалсафий ғояларни етарли даражада ўрганиш ва таҳлил қилиш учун бу камлик қилади. Шуларни назарда тутган ҳолда, А. Қодирий номли Жиззах Давлат педагогика институти ижтимоий фанлар кафедраси услубий кенгаши миллий ғоя, маънавият асослари ва ҳуқуқ таълими бакалаврият йўналиши ўқув режасида кўрсатилган 60 соат маъруза, 60 соат амалиёт, 32 соат семинар: жами 152 соат қўшимча фан дарсларини “Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий ғоялар” ўқув курсига ажратиш мақсадга мувофиқ деб ҳисоблади.

Ҳозирги замон Европа мамлакатларида ҳамда Араб шарқи, Ҳиндистон, Хитой, Япония, Корея мамлакатларида кенг тарқалган фалсафий мактаблар, йўналишлар, уларнинг вакиллари ғояларини анализ қилиш, ушбу ғояларнинг ижтимоий-фалсафий тафаккур тараққиётида тутган ўринларини кўрсатиб бериш ушбу ўқув курсининг предмети ташкил қилади. Ҳозирги давр фалсафасидаги турли-туман қарашлар, ғояларни анализ қилиш жараёнида уларнинг моҳият-мазмунини очилади, мақсад-муддаолари аниқланади. Тегишли хулосалар чиқарилади. Турли қарашлар, ғояларни бир-бирлари билан таққослаб ўрганиш жараёнида ўқувчиларда уларга нисбатан ўзига хос қараш, муносабат шаклланади. Мана шу тарзда уларда фикрлаш маданияти юксала боради. Дунёқарашлари кенгаяди. Уларда ғояларни бир-бирларидан ажрата билиш, керак бўлса, уларни тунунтириб бера олиш, изоҳлаш кўникмаси шаклланиб бораверади.

Ўқув курсини ўрганиш жараёнида ўқувчилар бугунги кунда жамият олдида қандай муаммолар турганлигини англаб етадилар. Уларни ҳал этиш эса худди ҳозирги замон фалсафасининг асосий тамойиллари бўлган умумийликка, ҳолисликка, ҳамжиҳатликка, ҳамкорликка, бағрикенгликка боғлиқ эканлигига ишонч ҳосил қиладилар.

Адабиётлар

1. Каримов И. А. Ўзбекистон ХХІ аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. – Т.: Ўзбекистон, 1997.
2. Каримов И. А. Миллий истиклол мафкураси – ҳалқ эътиқоди ва буюк келажакка ишончдир. – Т.: Ўзбекистон, 2000.
3. Каримов И. А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008.
4. Введение в философии. В. 2 ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1989.
5. Зотов А. Ф., Мельвил Ю. К. Западная философия XX века. – М.: Проспект, 1998.
6. Зотов А. Ф. Современная Западная философия. – М.: Высшая школа, 2001.
7. Йўлдошев С., Усмонов М., Каримов Р. Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси. – Т.: Шарқ, 2002.

Таянч тушунчалар

Ҳозирги давр; фан тараққиёти; фан инқилоби; гуманизм; демократия; глобал эра; ҳамжихатлик; бағрикенглик; кибернетика; экология; ген инженерия; синергетика; дунёвий бозор; тоталитаризм; маданий инқилоб; инқироз; таълим-тарбия; дунёқараш; мутахассислик.

Назорат учун саволлар

1. Ҳозирги даврнинг асосий хусусиятлари нимада?
2. Ҳозирги давр фалсафасининг асосий хусусиятларини кўрсатинг.
3. Миллий ғоя: маънавият асослари ва ҳуқуқ таълими мутахассислари учун ҳозирги даврдаги ижтимоий-фалсафий ғоялар тарихини урганиш заруратини кўрсатинг.
4. Ўқув курсининг предмети ва вазифаларини санаб беринг.

2- мавзу: ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. Ҳаёт фалсафаси тушунчаси. Ҳаёт фалсафасининг шаклланиши.
2. Ф. Ницшеннинг волонтаристик қарашлари.
3. А. Бергсон интуитивизми.

Ҳаёт фалсафаси – XIX асрнинг охири ва XX асрнинг бошларида, асосан, Германия ва Францияда вужудга келган оқим. Ҳаёт фалсафаси классик рационализмга қарама-қарши таълимот сифатида пайдо бўла бошлади. Бу фалсафанинг пайдо бўлиши оламнинг механистик манзараси асоссизлигини очиб берган биология, психология ва

бошқа фанларнинг ривожланиши билан боғлиқ эди. Ҳаёт фалсафаси, маълум маънода, механистик материализмнинг чекланганлигини идеалистик нуктаи назардан туриб бартараф қилинишига уриниш эди. Ҳаёт фалсафаси фанга рационализм, иррационализм ва нигилизмни қарши қўйувчи ва уларни улуғлашга ҳаракат қилувчи бир таълимот эди. Бу таълимот немис романтизми анъаналарига таянар эди.

Ушбу фалсафа ҳаётни рационалистик тарзда тушуниш ва тушунтиришга қарши чиқиб, инсон ҳаётининг моҳияти интуицияда, инстинктларда, ички кечинмаларида намоён бўлишини кўрсатади. Бу фалсафа ҳаётни бирламчи реаллик, бир бутун органик жараён деб тушунади. Ҳаёт тушунчаси турли маънода ва ҳар хил талқин қилинади. Ҳаёт тушунчасига мана шундай ёндашувларга кўра, ҳаёт фалсафаси қуйидаги гуруҳларга бўлинади: 1) табиий биологик (Ф. Ницше, Л. Клагес); 2) космологик, пантеистик (А. Бергсон); 3) тарихий-маданий (В. Дильтейт, О. Шпенглер).

Ушбу гуруҳлар ҳаёт тушунчасини турлича талқин қилсалар-да, ҳаётнинг моҳиятини очишда бир-бирлари билан узвий боғланиб, ягона таълимотни ташкил этади.

Ҳаёт фалсафасининг асосчиси Фридрих Ницше (1844 – 1900) ҳисобланади. Ницше борликни доимо пайдо бўлиш, шаклланиш характерига эга бўлган бекарорлик деб билади. Инсон мана шу бекарор, таритбсиз оламда яшаб қолиши учун доимо фаол ҳаракатда бўлиши зарур, деб кўрсатади файласуф. Демак, табиатан ожиз “зоологик тур” бўлган одам бу бекарор дунёда яшаши учун доимо фаолликда бўлиши керак; фаолиятнинг бош омили эса иродадир.

Ницше инсоннинг табиий-биологик томонларига асосий эътибор қаратади. Инсоннинг танасини, биологик хусусиятларини бош омил деб билади. Ақл эса инсон организмни, энг аввало, инстинктларни ҳимоя қилувчи юқори қатлам, холос, деб билади. Ницше ҳаётни тушунчалар ақлий фаолият ёрдамида эмас, балки иррационал фаҳм, интуиция йўли билан қамраб олиш мумкин деб билади. Ҳаётни билиш – уни тушунтириш, тасвирлаш эмас, балки уни тушуниш, ҳис қилишдир. Бунга ҳаётнинг юз бериши ва ўзгаришини чуқур ҳис қилган ҳолда, ҳаётга шўнғиб, тана билан туйиб эришилади.

Ницше фалсафасида “ирода”, “ҳокимиятга интилиш иродаси” тушунчалари муҳим ўрин тутди ва ҳаёт тушунчаси билан боғланиб кетади. Ницше иродани ҳаёт шаклланишининг ҳаракатлантирувчи кучи деб кўрсатади. У ҳаётнинг асосига, А. Шопенгауерга ўхшаб, ягона оламий иродани эмас, балки қўплаб конкрет иродаларни қўяди.

Ницше ўз фалсафаси марказига ҳокимиятга интилиш иродасини қўяди. Унинг фикрича, аслида, ҳокимиятга интилиш иродаси инсон ҳулқининг ички интилишлари, истакларидан бири ҳисобланади. У ҳокимиятга интилиш иродасини инсон фаолиятининг етакчи омили ва инсоннинг асосий, бош қобилияти деб ҳисоблаш билан бирга, бу хусусият ҳаётнинг барча соҳаларига: ўсимликларга ҳам, ҳайвонларга ҳам хос деб ҳисоблайди. Ницше мана шу тарзда Ч. Дарвиннинг яшаш учун кураш қонунини инсониятга татбиқ этмоқчи бўлади. Демак, унинг фикрича, ҳокимиятга интилиш иродаси ҳаётнинг ўзида, организмларнинг яшаб қолишлари учун ички инстинктларида, интилишларида экан.

Ҳаёт фалсафасининг йирик вакилларида яна бири Анри Бергсон (1859 — 1941)дир. Бергсоннинг фикрича, ҳаёт — кечинмалар оқими, психиканинг тинимсиз ўзгариши, фикр ва образлар, сезги ва эмоциялар, хоҳиш ва истаклар алмашинишидир. Кечинмалар оқими фалсафий таҳлилга муҳтож бўлган бирдан-бир реаллик, инкор этиб бўлмайдиган фактдир. Аммо ушбу кечинмалар оқими фақат субъект психикаси ҳолати сифатидагина тушунилса, хато бўлур эди. Чунки Бергсон фалсафасида кечинмалар космологик аҳамият касб этади. Кечинмалар оқими бутун борлиқни қамраб олади, унинг барча қисмларига кириб боради. Бергсон кечинмалар оқимини ҳаётнинг барча соҳаларига сингиб борадиган, аجدодлардан авлодларга ўтадиган, доимо олға ҳаракат қиладиган дунёвий жараён, буюк иррационал ижодий куч, қудратли ҳаётий жўшқинлик, тўхтовсиз оқим деб ҳисоблайди. Демак, Бергсонда ҳаёт кечинмалар оқими сифатида космологик аҳамиятга эга экан.

Бергсон, тафаккурнинг билиш жараёнидаги ўрнини танқид қилган ҳолда, оламни, ҳаётни билишнинг асосий йўли — инстинкт ва унинг олий шакли интуиция деб исботламоқчи бўлади. Интуицияни эса англаб бўлмайдиган, бевосита “қўриш”, “пайқаш” тарзида тушунади. Ақл, интеллект орқали тирик борлиқ, яъни ҳаёт акс этмайди, унда фақат нотирик борлиқ инъикос этади. Ҳаёт — оқим, ҳаёт — давомийликдир ва унинг моҳияти унга ўхшаш кечинмаларда пайқалади. “Инстинкт, — деб уқтиради Бергсон, — ҳаётнинг ўзидан тугилади, ундан келиб чиқади. Агар интеллект ҳамма нарсаларни механик тарзда талқин қилса, унда инстинкт органик тарзда ҳаракат қилади. Инстинкт ҳаётнинг энг сирли томонларини очишга ҳам қодир. Аммо интеллект инстинктни пайқашни мумкин эмас, чунки инстинктнинг муҳим жиҳатлари ақлий терминларда ифодааланмайди, демак, ақл инстинктни анализ қила олмайди”. Бергсон мана шу тарзда интел-

лектидан интуицияни, инстинктни устун қўяди ва унинг ҳаётни би-
лиш, тушуниш воситаси эканлигини кўрсатади.

Адабиётлар

1. Бергсон А. Философская интуиция. Новые идеи в философии. Сб. №1. Философия и её проблемы. – СПб., 1912.
2. Ницше Ф. Зардушт таваллоси. Тарж. Иброҳим Ғофуров. – Т.: Янги аср авлоди, 2007.
3. Ницше Ф. По ту сторону добро и зла. Соч. Т. 2. – М., 1990,
4. Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1994,
5. Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарқ, 2002.
6. Философия. Структурный курс основ философии. Учеб. пособ. – М.: Шит, 1999.
7. Ғарб фалсафаси (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таъинч тушунчалар

Ҳаёт фалсафаси; рационализм; иррационализм; нигилизм; оламнинг механистик манзараси; бекарорлик; фаолият; ирода; кураш; давомийлик; кечинма; ҳаётини жўшқинлик; инстинкт; интуиция; интеллект.

Назорат учун саволлар

1. Ҳаёт фалсафасининг ўзига хос хусусиятлари нималарда кўринади?
2. Ф. Ницшенинг иродали шахсларни тайёрлаш ғояси мохият-мазмунини баён этинг.
3. А. Бергсон интуитивизмининг ўзига хос жиҳатларини кўрсатинг.

3- мавзу: НЕОПОЗИТИВИЗМ ВА ПОСТПОЗИВИТИЗМ ФАЛСАФАСИ

(1- маъруза)

Режа

1. Позитивизм фалсафасининг шаклланиши ва ривожланиши.
2. Мантикий позитивизм ва лингвистик таҳлил фалсафаси.
3. Конвенционализм ва физикализм – неопозитивизмнинг кўринишлари сифатида.

Позитивизм XIX – XX асрлар Ғарб фалсафасидаги кенг тарқалган оқимлардан бири бўлиб, у ўз эволюцияси жараёнида уч шаклда намоён бўлади: биринчиси – Конт, Спенсер, Милль позитивизми;

бирга, у илмий билишни ҳодисалар соҳаси билан чегаралаб, маълум маънода агностицизмга оғиб кетади.

XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб, позитивизм таъсирли оқимга айланади. Айниқса, у Англияда Д. С. Милль (1806 – 1873), Г. Спенсер (1820 – 1903)лар томонидан юқори даражада ривожлантирилади.

XIX асрнинг охирида физикадаги методологик инқироз билан билан боғлиқ бўлган позитивизмнинг иккинчи шакли вужудга келади. Бу инқирозни физикадаги бир қанча кашфиётлар келтириб чиқарди (электрон, рентген нурларининг кашф этилиши, радиоктивлик ҳодисаси ва ҳоказолар). Бу кашфиётлар материянинг тузилиши тўғрисидаги эски тасаввурларни ўзгартириб юборди. Иккинчи позитивизм махизм ва эмпириокритицизмни ўзида бирлаштиради. Махизмнинг асосчиси австриялик физик ва философ Эрнст Мах (1838 – 1916) ҳисобланади. Эмпириокритицизмнинг асосчиси эса швейцариялик файласуф Ричард Авенариус (1843 – 1916) ҳисобланади. Бу таълимотларнинг ўхшашлиги ҳисобга олиниб, уларни бигта ном билан: махизм ёки эмпириокритицизм деб аташ қўлланилади.

Махизм, Конт позитивизмидан фарқли равишда, материализм элементлари билан бутунлай алоқани узади ва Берклининг субъектив идеализмини жонлантириш орқали ўз принципларини ишлаб чиқади. Мах “тафаккурни тежаш” принципини илмий билишнинг асосий принципи деб эълон қилади. Бундай принцип Авенариусда “энг кам куч сарфлаш” номини олди. Бу принципнинг моҳияти билимни метафизик хатоликлардан халос қилишдан иборат. Обьектив реалликнинг мавжудлиги тан олинishi бу хатоликларнинг асосидир, деб ҳисоблайди махистлар. “Ҳаракат”, “фазо”, “вақт”, “сабабият”, “зарурият” каби тушунчалар ҳеч қандай маънога эга бўлмаган фикримиз маҳсули сифатида қаралади. Демак, фикрни тежаш бу ҳодисаларни тушунтириш эмас, балки тасвирлашдир.

Мах материализм ва идеализм бир ёқламалигидан холи бўлган фанлар фалсафасини яратишни даъво қилади. Ва “дунёнинг нейтрал элементлари” тушунчасини киритади. Бу элементлар физик ҳам эмас, психик ҳам эмас, улар нейтралдир. Нейтрал, бетараф элементлар деб сезгилар эътироф этилади. Мана шу тарзда олам, махистлар наздида, сезгилар комплекси сифатида кўринади. Махистлар метафизиканинг ҳаёлий, мавҳум муаммоларига қарши кураша туриб, нафақат нарсалар моҳиятини билиш мумкинлигини, балки уларнинг объектив суръатда мавжудлигини ҳам инкор қиладилар.

Позитивизмнинг учинчи шакли – неопозитивизм XX асрнинг 20- йилларидан бошлаб шакллана бошлади. Неопозитивизм XX аср бошларидаги фандаги инқилоб туфайли илгари сурилган долзарб фалсафий-методологик муаммоларни анализ қилиш ва ҳал этишни даъво қилиб чиққан фалсафий оқимдир. Бу фалсафий-методологик муаммолар қуйидагича эди: белгили – символик воситаларнинг илмий билишдаги ўрни; фаннинг назарий изохлари ва эмпирик асослар ўртасидаги муносабат масаласи; билимларни математикалаштириш ва формаллаштиришнинг табиати ва вазифалари ва бошқалар. Неопозитивистлар фанни фалсафага қарама-қарши қўядилар. Фалсафанинг олами билишдаги ўрнини инкор этиб, фақат фанни улуғлайдилар. Агар классик позитивизм, унинг вакиллари: Конт ва Спенсер фалсафанинг вазифаси махсус фанлар натижаларини тизимга солиш ва умумлаштиришдир деб кўрсатган бўлсалар, унда неопозитивистлар фалсафанинг вазифаси илмий билимлар тилини анализ қилишдан иборат бўлиши керак, деб таъкидлайдилар.

Неопозитивизмнинг биринчи кўриниши мантикий позитивизмдир. Унинг асосий вакиллари: Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Франк, Г. Рейхенбах. Мантикий позитивизмнинг маъноси шундаки, неопозитивистлар XIX асрнинг охири ва XX асрнинг бошларида шакллана бошлаган математик мантик, семиотика каби формал фан соҳаларига ортиқча баҳо беришади. Уларнинг фикр юритиш мантиги қуйидагича: агар билиш тафаккур асосида содир бўлса, инсон тушунчалардан тафаккурлаш воситаси сифатида фойдаланади. Тушунчалар эса нарсаларнинг симболи, белгиларидир. Билишнинг асосий мақсади шунинг учун ҳам мазкур символларнинг маъносини аниқлашдан иборат.

Мантикий позитивизмда диққатга сазовор нарсалар шу эдики, биринчидан, улар илмий билиш учун аниқ фанлар методларининг ролини тўғри баҳолашди ва, иккинчидан, мазкур методларнинг ролини ҳаддан зиёд мутлақлаштиришди. Улар математика ва мантик фанларининг предметларини фалсафа предметидан устун қўйишади, яъни, улар фалсафа мавҳум тушунчалар табиати билан эмас, балки илмий билиш, тушунча ва символларнинг мантикий таҳлили билан шуғулланиши керак, деб кўрсатишади. Шундай қилиб, мантикий позитивистлар фалсафанинг дунёқарашлик ва методологик вазифаларини инкор этибгина қолмай, умуман, фалсафани мантик ва математикага “қурбон” қилишади.

Неопозитивизмнинг иккинчи тарихий кўриниши “лингвистик таҳлил” фалсафаси номи билан машҳурр. Ушбу фалсафа, асосан,

Англияда ва АҚШда шаклланади. Л. Витгенштейн, Б. Рассель, А. Мур бу фалсафанинг маънавий оталари ҳисобланишади. Унинг асосий вакиллари Англияда Г. Райл, Д. Остин, АҚШда М. Блек, П. Малкольм ҳисобланишади.

Лингвистик таҳлил фалсафаси билан, мантикий позитивизм фалсафаси назарий ва методологик жиҳатдан битта асосга қурилган. Агар мантикий позитивизмда асосий эътибор символ ва белгиларни мантикий зиддиятлардан (яъни фалсафий мавҳумликлардан) ҳалос этиш, илмий билишни мантик ва математика принциплари каби ихчам ва аниқ атамаларга қўчиришга даъват этилган бўлса, лингвистик таҳлил фалсафасида эса илмий “тил”ни кундалик турмуш “тили” даражасига яқинлаштириш асосий мақсад қилиб қўйилган. Илмий (назарий) билиш билан кундалик (эмпирик) билиш ўртасидаги фарқни йўқотиш, илмий тушунчалар табиатини кундалик турмуш оқиш (ёки тили) тушунчалари даражасига туширишга уриниш, лингвистик таҳлил фалсафаси учун алоҳида аҳамият касб этади. Агар “мантикий позитивистлар” илмий тилдан ҳар қандай антологияни (борлиқ ҳақидаги тушунчаларни), фалсафани чиқариб ташлашга, илмий билишни жиддий математик символлар тилига ўтказишга уринсалар, лингвистик таҳлил тарафдорлари эса “илмий тил”ни “кундалик турмуш тили” даражасига тушириш, уни мавҳум табиатга эга бўлган тушунчалардан “озод” қилишни асосий мақсад қилиб олишади. Масалан, Д. Остин кундалик турмуш тилидан ҳар қандай фалсафий тушунчаларни чиқариб ташлашга ундар экан, инглиз тилидаги “ўйламоқ”, “идрок этмоқ”, “кўрмоқ” каби сўзлар устида ўйлаб кўришни таклиф қилади. Гўё “туйилмоқ”, “кўринмоқ” ва бошқа сўзлар фалсафий муаммоларнинг кун тартибига қўйилишига олиб келар эмиш, бу эса кишиларда нотўғри дунёқарашнинг шаклланишига сабаб бўлар эмиш. Масалан, мазкур сўзлар ёрдамида қўйидаги гапни тузиш мумкин: *Ярмигача сувга ботирилган таёқча менга синиқдек туюлади*. Аслида эса, таёқча тўғри. Шунинг учун мактаб грамматикасида синтаксис ва семантикага эътибор бериш кўпга аҳамиятга эга бўлиб, у кишиларда нарсалар ҳақида тўғри дунёқарашнинг шаклланишига ёрдам беради.

Неопозитивизмнинг яна бир кўриниши конвенционализм ва фикционализмдир. Конвенционализм (лот. *convention* – битим, шартнома, келишув) фанлар фалсафасидаги йуналишлардан бири бўлиб, бу йуналиш илмий назарияларнинг асосига олимларнинг келишувларини қўяди ва уларнинг танловлари ўзининг қулайлиги ва соддалиги билан бошқаларидан ажралиб туради. Конвенционализмда илмий

3- мавзу: НЕОПОЗИТИВИЗМ ВА ПОСТПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

(2- маъруза)

Режа

1. Постпозитивизм фалсафасининг майдонга келиши.
2. К. Поппернинг рационалистик постпозитивизми.
3. Т. Кун парадигмаларининг моҳияти.
4. П. Фейерабенднинг методологик таълимоти.

Биз ўтган маърузада кўриб ўтган неопозитивизм 60- йилларнинг охири ва 70- йиллар давомида бошқа қиёфага кирди ва постпозитивизм (лот. *post* – кейинги; *positivus* – ижобий), яъни сўнги, охирги позитивизм номи билан атала бошланди. Постпозитивизм неопозитивизм билан алоқани сақлаб қолгани ҳолда, унинг асосий қоидаларини танқид қилиб чиқа бошлади. Неопозитивизм ривожлангани сари унинг фалсафани тубдан ўзгартиришга қаратилган ҳаракатлари ижобий натижалар бермаслиги маълум бўла борди. Шунга асосланиб постпозитивизм намоёндалари метафизика билан фан тушунчалари орасига қатъий чегара қўйиб бўлмайди, деган хулосага келдилар. Постпозитивистларнинг таъкидлашларича, позитивизмнинг асосий камчилиги ҳиссийликнинг ролига, эмпиризм принципининг аҳамиятига ортиқча баҳо бериб юборганидир. Билишнинг дастлабки нуқтаси бевосита қабул қилинган элементлар ёки кузатиш билан эмас, балки назария билан боғлиқ, чунки назариядан илгари ва ундан ташқарида билишнинг бўлиши мумкин эмас. Ушбу принциплар К. Поппернинг танқидий рационализмида ўз ифодасини топди.

Постпозитивизм фан фалсафаси номи билан ҳам машҳурдир. Постпозитивистлар фан тилини анализ қиладилар, билимларнинг мавҳум моделларини яратадилар, илмий назарияларнинг вужудга келиши, ривожланиши ва бир-бирлари билан алмашилиш қонуниятларини ўрганадилар. Постпозитивизм методологик муаммоларга алоҳида эътибор беради.

Постпозитивизмнинг асосий ғоялари инглиз файласуфи Карл Поппер (1902 – 1994) томонидан илгари сурилган. У ўзининг “танқидий рационализм” таълимотида “демаркация” муаммосини,

яъни илмий билимларни илмий бўлмаган билимлардан ажратиш масаласини кўйди (бунда бир томонда эмпирик фанлар турса, иккинчи томонда математика, логика, фалсафа фанлари туради). Поппер “фальсификация¹ принципи”ни билимларни бир-биридан ажратиш мезони деб билади. Фальсификация принципи илмий билиш билан боғлиқ бўлмаган ҳар қандай ноилмий факт, фикрни инкор этиш мумкинлиги принциpidир. Ҳар қандай илмий билим гипотетик характерда бўлиб, ҳатолардан мутлақо холи бўлмайди. Фальсификация принципига кўра, ҳар қандай илмий назария мазкур назарияга нисбатан бўлган эмпирик фактларга асосланган ҳолда фальсификация қилиниши мумкин. Эмпирик фанлар мазмуни мутлақ аниқ, “соф тажриба”да тасдиқланган ҳодалардан эмас, балки верификация қилиш мумкин бўлмаган тахминлар, гипотезалардан иборат бўлади. Неопозитивистлар принципнинг ассосизлиги шунда кўринади. Назарий шарҳлашлардан холи бўлган ҳеч қандай факт бўлиши мумкин эмас. Ҳар қандай факт назария орқали намоён бўлади, унга боғлиқ бўлади. Шунинг учун ҳар қандай ҳолда баҳслашувчи назария нуқтаи назаридан рационал танқидга учрайди, фальсификация қилинади. Рақобатли кураш натижасида эски назария янгиси билан алмашади.

Поппер илмий назарияларнинг алмашилиши асосларини тадқиқ қилишдек муҳим вазифани кўтариб чиқади. Аммо у неопозитивизмнинг верификациялаш принципига ўзининг фальсификациялаш принципини қарама-қарши қўяди ва уни мутлақлаштиради. Ҳолбуки, фанларнинг реал ривожланиши эски назариянинг барча ҳодаларини ҳам янгиси инкор этмаслигини кўрсатади. Илмий билимлар ривожланиб бориши жараёнида ўз таркибида фальсификация қилиш мумкин бўлмаган аниқ, объектив ҳақиқат бўлган билимларни сақлаб қолади. Масалан, нисбийлик назариясининг яратилиши оддий, секин ҳаракатга асосланган классик механиканинг (Ньютон) хато эканлигини эмас, балки чегараланганлигини кўрсатади. Аниқ, ҳақиқий билимларни инкор этиб, уларни нисбий, эҳтимолий ҳисобловчи Поппер таълимоти “Инкор қилиш натижасида вужудга келган янги назария эскисига қараганда воқеликни тўғрироқ акс эттирадими?” деган саволга жавоб бера олмайди. Бу эса Поппернинг илмий билимларнинг ривожланишига релятивизм ва фаллибилизм² нуқтаи назардан ёндашганини кўрсатади. Яъни барча илмий назариялар янглишдир, деган хулосага олиб келади.

¹ *Falsus* (лот.) – ёлғон ва *facio* (лот.) – қиламан.

² *Fallible* (ингл.) – хатога йўлиққан; ишончсиз.

Поппер нафакат илмий билимлар ривожланишини тадқиқ қилувчи файласуф, балки у жамият ҳодисаларини ўрганувчи социолог ҳамдир. У ижтимоий тараққиёт қонунларини ва социал прогнозлаш мумкинлигини инкор этади. Поппер мана шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, “историцизм”ни жамият объектив қонунларини тан олишга асосланган ижтимоий-фалсафий таълимот сифатида танқид қилади. Бундай таълимот сифатида у, энг аввало, Маркснинг тарихий материализминини кўрсатади. Поппер “историцизм”ни инкор эта туриб, ғарб “очиқ жамияти”ни ёқлайди, “ёпик” тоталитар жамиятларни танқид қилади.

Постпозитивизмнинг кейинги йирик вакили америкалик файласуф ва фан тарихчиси Томас Кун (1922 йилда туғилган)дир. Кун ўзининг асосий ғояларини “Илмий инқилоблар структураси” (1966) асарида баён қилган. Кун ушбу асарида парадигма (грек. *paradigma* — намуна, ўрнак) тушунчасига асосий эътибор қаратади. Кун парадигма деганда, илмий жамоатчилик томонидан илмий муаммони қўйиш ва ҳал этишнинг намунаси бўлиб хизмат қиладиган илмий билимларни тушунган. Парадигма олимларнинг муайян гуруҳи томонидан тўла қабул қилинган илмий фаолият муҳокамалари, баҳолари, метод ва услубларининг мажмуаси ҳисобланади. Парадигма, шунингдек, илмий жамоатчиликни ҳамда мазкур парадигмани тан олган олимлар гуруҳини жипслаштирадиган ҳодисадир.

Кун таълимотига кўра, илмий билимлар қуйидаги тарзда ривожланади. “Нормал фан” даврида олимлар маълум парадигма асосида фаолият юритадилар. Бу — фаннинг сокин ривожланиш давридир. Аномалия (нонормал ҳолат) таъсирида, яъни мазкур парадигма доирасида муаммоларни ҳал этиши мумкин бўлмай қолган ҳолатда илмий инқилоблар юз беради. Мана шу жараёнда бир-бирлари билан рақобатлашувчи янги парадигмалар шаклланади. Улардан бирининг ғалабаси янги “нормал фан”га ўтишни билдиради.

Поппер ғояларини ривожлантирган ҳолда Кун неопозитивистларнинг эмпиризмни танқид қилиб чиқади. У назариялардан мустақил бўлган фактларнинг мавжуд бўлиши мумкин эмас деб ҳисоблайди. Кун оламга парадигма орқали қарайди ва у ёки бу фактларни назарияга олиб келиб боғлайди.

Илмий инқилоблар, асосан, илмий жамоалар фаолияти билан боғлиқ бўлиб, улар ўртасидаги рақобатли кураш илмий меъёр, принцип ва парадигмаларнинг ўзгаришига олиб келади. Фанда у ёки бу меъёр, принцип ва парадигманинг ўрнатилишида қайси илмий жамоа ғолиб бўлса, ўша жамоа парадигмаси фойдасига ҳал бўлади.

Бу билан Кун билимларнинг интерсубъективлигини¹ шубҳа остига кўяди, фан тараққиётидаги объективликни тан олмайди.

Пол Фейерабенд (1924 – 1994) – америкалик файласуф, постпозитивизмнинг вакилларида бири. У ўзининг асосий ғояларини “Методга қарши анархик билиш назарияси очерки” номли асарида баён қилган. Фейерабенд Поппернинг фальсификациялаш принципини танқид қилади: “Ушбу принципга қатъий амал қилиш, – дейди у, – аслида, фанни йўқ қилади. Фейерабенд “тарихий мактаб”ни танқид қила туриб, Куннинг “илмий жамоатчилик” таълимоти назариясининг бошланғич ва хулосавий босқичлари учунгина хос деб таъкидлайди. Унинг фикрича, етук фан муқобил нуқтаи назарларни талаб қилади.

Фейерабенднинг “эпистемологик анархизм” деб номланган методологик таълимотига биноан, ҳар бир назарияни эмпирик далил билан таққослаш натижасида назариянинг нотўғри томонларини инкор қилиш учун доимо муқобил бўлган яна бир назария мавжуд бўлмоғи керак. Бир эмпирик далил ҳақида бир неча назария бўлиши илмий тараққиётга ижобий таъсир кўрсатади. Бу нарса тадқиқодчилар ўртасида ўзаро танқид муҳити асосида амалга ошади.

Фейерабенднинг камчиликларидан бири шу эдики, у илмий назариялар ўртасидаги боғлиқлик ва ворисийликни инкор этади. Унингча, ҳар бир назариянинг маъноси ўзига хосдир. Бир назариядан иккинчи назарияга ўтилганда, назарий атамаларнинг маъноси ҳам ўзгаради. Шунга биноан, ҳар бир назариянинг ўзига хос меъёри ва мезони мавжуд. Эмпирик далил ҳақида плюралистик назариялардан мавжуд бўлишлик ҳақидаги ғояни назариялар ўртасида боғлиқлик йўқлиги ҳақидаги фикр билан қўшиш Фейерабендни “эпистемологик анархизм”га олиб келади. Яъни ҳар бир тадқиқодчи илмий назарияни яратар экан, у доимо эркин бўлади, бир қанча назария учун умумий бўлган меъёр, эталон ёки мезон йўқ, деган хулосага келади.

“Демак, барча ҳолатларда ва инсон ривожланишининг барча босқичларида “анархик назария” амал қилади. Бу реалликнинг чексиз-чегарасизлиги ва инсон фикри йўналишлари турли-туманлигидан келиб чиқади”, – дейди файласуф. Кўпгина илмий кашфиётлар методологик қоидаларнинг бузилиши ёки уларга хилоф равишда иш юритилганлиги туфайли қилинганлиги Фейерабенд томонидан таъкидланади. “Бундай амалиёт, – деб уқтиради Фейерабенд, – фаннинг ривожланиши учун маъқул ва зарур ҳисобланади”.

¹ Интерсубъективлик бу шундай билимларнинг хусусиятики, улар математики, физика, кимё белгилари каби турли тилларда бирдай маънога эга. Масалан: P – босим; F – куч ва ҳоказо.

Поппер нафақат илмий билимлар ривожланишини тадқиқ қилувчи файласуф, балки у жамият ҳодисаларини ўрганувчи социолог ҳамдир. У ижтимоий тараққиёт қонунларини ва социал прогнозлаш мумкинлигини инкор этади. Поппер мана шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, “историцизм”ни жамият объектив қонунларини тан олишга асосланган ижтимоий-фалсафий таълимот сифатида танқид қилади. Бундай таълимот сифатида у, энг аввало, Маркснинг тарихий материализминини кўрсатади. Поппер “историцизм”ни инкор эта туриб, ғарб “очиқ жамияти”ни ёқлайди, “ёпиқ” тоталитар жамиятларни танқид қилади.

Постпозитивизмнинг кейинги йирик вакили америкалик файласуф ва фан тарихчиси Томас Кун (1922 йилда туғилган)дир. Кун ўзининг асосий ғояларини “Илмий инқилоблар структураси” (1966) асарида баён қилган. Кун ушбу асарида парадигма (грек. *paradigma* — намуна, ўрнак) тушунчасига асосий эътибор қаратади. Кун парадигма деганда, илмий жамоатчилик томонидан илмий муаммони қўйиш ва ҳал этишнинг намунаси бўлиб хизмат қиладиган илмий билимларни тушунган. Парадигма олимларнинг муайян гуруҳи томонидан тўла қабул қилинган илмий фаолият муҳокамалари, баҳолари, метод ва услубларининг мажмуаси ҳисобланади. Парадигма, шунингдек, илмий жамоатчиликни ҳамда мазкур парадигмани тан олган олимлар гуруҳини жиғислаштирадиган ҳодисадир.

Кун таълимотига кўра, илмий билимлар қуйидаги тарзда ривожланади. “Нормал фан” даврида олимлар маълум парадигма асосида фаолият юритадилар. Бу — фаннинг сокин ривожланиш давридир. Аномалия (нонормал ҳолат) таъсирида, яъни мазкур парадигма доирасида муаммоларни ҳал этиши мумкин бўлмай қолган ҳолатда илмий инқилоблар юз беради. Мана шу жараёнда бир-бирлари билан рақобатлашувчи янги парадигмалар шаклланади. Улардан бирининг ғалабаси янги “нормал фан”га ўтишни билдиради.

Поппер ғояларини ривожлантирган ҳолда Кун неопозитивистларнинг эмпиризмни танқид қилиб чиқади. У назариялардан мустақил бўлган фактларнинг мавжуд бўлиши мумкин эмас деб ҳисоблайди. Кун оламга парадигма орқали қарайди ва у ёки бу фактнинг назарияга олиб келиб боғлайди.

Илмий инқилоблар, асосан, илмий жамоалар фаолияти билан боғлиқ бўлиб, улар ўртасидаги рақобатли кураш илмий меъёр, принцип ва парадигмаларнинг ўзгаришига олиб келади. Фанда у ёки бу меъёр, принцип ва парадигманинг ўрнатилишида қайси илмий жамоа ғолиб бўлса, ўша жамоа парадигмаси фойдасига ҳал бўлади.

Бу билан Кун билимларнинг интерсубъективлигини¹ шубҳа остига қўяди, фан тараққиётидаги объективликни тан олмайди.

Пол Фейерабенд (1924 – 1994) – америкалик файласуф, постпозитивизмнинг вакилларида бири. У ўзининг асосий ғояларини “Методга қарши анархик билиш назарияси очерки” номли асарида баён қилган. Фейерабенд Поппернинг фальсификациялаш принципини танқид қилади. “Ушбу принципга қатъий амал қилиш, – дейди у, – нслида, фанни йўқ қилади. Фейерабенд “тарихий мактаб”ни танқид қила туриб, Куннинг “илмий жамоатчилик” таълимоти назариясининг бошланғич ва хулосавий босқичлари учунгина хос деб таъкидлайди. Унинг фикрича, етук фан муқобил нуқтаи назарларни талаб қилади.

Фейерабенднинг “эпистемологик анархизм” деб номланган методологик таълимотига биноан, ҳар бир назарияни эмпирик далил билан таққослаш натижасида назариянинг нотўғри томонларини инкор қилиш учун доимо муқобил бўлган яна бир назария мавжуд бўлмоғи керак. Бир эмпирик далил ҳақида бир неча назария бўлиши илмий тараққиётга ижобий таъсир кўрсатади. Бу нарса тадқиқодчилар ўртасида ўзаро танқид муҳити асосида амалга ошади.

Фейерабенднинг камчиликларида бири шу эдики, у илмий назариялар ўртасидаги боғлиқлик ва ворисийликни инкор этади. Унингча, ҳар бир назариянинг маъноси ўзига хосдир. Бир назариядан иккинчи назарияга ўтилганда, назарий атамаларнинг маъноси ҳам ўзгаради. Шунга биноан, ҳар бир назариянинг ўзига хос меъёри ва мезони мавжуд. Эмпирик далил ҳақида плюралистик назариялардан мавжуд бўлишлик ҳақидаги ғояни назариялар ўртасида боғлиқлик йўқлиги ҳақидаги фикр билан қўшиш Фейерабендни “эпистемологик анархизм”га олиб келади. Яъни ҳар бир тадқиқодчи илмий назарияни яратар экан, у доимо эркин бўлади, бир қанча назария учун умумий бўлган меъёр, эталон ёки мезон йўқ, деган хулосага келади.

“Демак, барча ҳолатларда ва инсон ривожланишининг барча босқичларида “анархик назария” амал қилади. Бу реалликнинг чексиз-чегарасизлиги ва инсон фикри йўналишлари турли-туманлигидан келиб чиқади”, – дейди файласуф. Кўпгина илмий кашфиётлар методологик қоидаларнинг бузилиши ёки уларга хилоф равишда иш юритилганлиги туфайли қилинганлиги Фейерабенд томонидан таъкидланади. “Бундай амалиёт, – деб уқтиради Фейерабенд, – фаннинг ривожланиши учун маъқул ва зарур ҳисобланади”.

¹ Интерсубъективлик бу шундай билимларнинг хусусиятики, улар математика, физика, кимё белгилари каби турли тилларда бирдай маънога эга. Масалан: *P* – босим; *F* – куч ва ҳоказо.

Фейерабенднинг илмий билимларни ривожлантириш борасидаги муҳим хизмати унинг ягона нуқтаи назар, ягона тафаккурлаш услуби ва бир хил фаолият юритишга қарши чиққани эди. У эркин баҳс ва фикрлар хилма-хиллиги нуқтаи назарида катъий турган.

Шундай қилиб, постпозитивистлар илмий тадқиқод соҳасини кенгайтириб, илмий билимларни ривожлантиришнинг муҳим илмий муаммоларини кўтариб чиқдилар. Бу фалсафани чуқур ўрганиш фан таракқиёти учун ҳам, дунёқараш масаласида ҳам катта аҳамиятга эгадир.

Адабиётлар

1. Введение в философии. В. 2 ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1989.
2. История современной зарубежной философий. – СПб., 1997.
3. Ракитов А. И Философские проблемы науки. – М., 1977.
4. Родный Н. И. Проблема научной революции и концепции развития науки. – М., 1973.
5. Философия. Курс лекции. Учебное пособие для студентов. – М.: Владос, 1999.
6. Фалсафа комусий луғат. – Т.: Шарк, 2004.
7. Ғарб фалсафаси. (К. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарк, 2004.

Таянч тушунчалар

Неопозитивизм; постпозитивизм; фан фалсафаси; танкидий рационализм; демаркация; фальсификация принципи; соф тажриба; верификация; историцизм; очик ва ёпик жамиятлар; парадигма; нормал фан; аномалия; интерсубъективлик; анархик назария.

Назорат учун саволлар

1. Постпозитивизмнинг фан фалсафаси деб аталишига сабаб нима?
2. К. Поппернинг “танкидий реализми” моҳиятини баён қилинг.
3. Т. Кун қарашлари билан К. Поппер қарашларининг умумий томонлари нимада?
4. П. Фейерабенд қарашларидаги хато ва камчиликларини кўрсатинг.

4-мавзу: ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. Феноменология – феноменлар ёки ҳодисалар назарияси сифатида.
2. Э. Гуссерлнинг феноменологик таълимоти.
3. Э. Гуссерлнинг фан тўғрисидаги қарашлари.

Феноменология тушунчасининг моҳиятини феномен атамасининг маъносини очишдан бошлаш лозим. “Фалсафа қомусий луғати”да феномен тушунчасига қуйидагича таъриф берилган: “Феномен (грекча *phainomenon* – юз берувчи): 1) кўзга кўриниб турган ҳол; 2) ноб, кам учрайдиган ҳол ёки буюк, ягона бўлган инсон; 3) ҳиссий билиш, тажрибада берилган маълум бир ҳолни англатувчи фалсафий атама; ҳиссий тажриба ёрдамида пайқаладиган ва англанадиган ҳодиса, жонли мушоҳада объектини билдирадиган тушунча”¹.

Феноменология XX аср фалсафасидаги йирик йўналишлардан бири бўлиб, феноменлар ёки ҳодислар назарияси сифатида талқин қилинади. Феноменология объектга субъектнинг эҳтиёжлари, талаблари нуктаи назаридан ёндашади ва “субъектсиз объект йўқ” деган субъектив идеалистик тамойилга асосланади. Унинг танқидий тиғи фақат табиий фанлар томонидан таърифланган ҳодисаларнигина ҳақиқийдир деб қарашга қарши йўналтирилган. Феноменология қувиқлик ҳаётда бизни ўраб турган нарсаларни улар бизга қай тарзда намоён бўлса, шундайлигича қабул қилишга ундайди. Масалан, қилим ёрдамида ёзамиз, демак, феноменологик нуктаи назардан, буюм ундан қандай фойдаланилишига кўра таърифланади. Феноменологик нуктаи назардан, қаламни атомларнинг муайян йиғиндисидеб тушуниш хатодир. Шу жиҳатдан, феноменология дунёни бутун ранг-баранглиги, бутун сифатлари билан қайта тузишга интилади, деб тушунишимиз мумкин. Бу оқим илмий онтологияга асосланган бир ўлчамли стандартлаштиришга, яъни табиий фанларгина нарсаларни аслида қандай бўлса, шундай шарҳлайди, деб ҳисоблайдиган назарияга қаршидир.

Феноменология тушунчаси фалсафага Гегель таълимоти орқали кириб келади. Гегельнинг “Рух феноменологияси” ва “Дин фалсафаси” асарларида ушбу тушунча атрофлича баён қилинган. Гегель фалсафасида феноменология мутлақ рух ва унинг ривожланиш жараёнлари маъносида тушунилган.

Феноменология фалсафасининг асосчиси олмон файласуфи Эдмунд Гуссерль (1859 – 1938) бўлиб, унинг таълимоти австриялик файласуф Франц Brentano (1838 – 1917) томонидан давом эттирилган. Brentano Кантдан кейинги фалсафага салбий муносабатда бўлади ва фалсафани ҳақиқий фан доирасига кўтариш учун ҳаракат қилади. Бунинг учун у Демокрит ва Аристотель таълимотларига асосланган ҳолда онг тўғрисидаги ғоясини ўртага ташлайди ва бу

¹ Фалсафа қомусий луғат. – Т.: Шарқ, 2004. – 427- бет.

масалани ҳал қилишда физик ва психик феномен ўртасидаги асосий фарқни кўрсатиб беради. Бироқ бунда у психик фаолият билан физик объект ўртасидаги фарқ тўғрисида эмас, балки уларнинг онгда намоён бўлиш усуллари ўртасидаги фарқлар тўғрисида фикрлар юритади.

Феноменологияни фалсафий таълимот сифатида унинг асосчиси Гуссерль ҳар томонлама асослаб берди. Гуссерль феноменологияни онгнинг феноменлари тўғрисидаги “жиддий илмий фалсафа” деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, табиий ва ижтимоий фанларнинг ўз муайян асосларга эҳтиёж сезади. Бундай асосларни феноменлар тўғрисидаги жиддий фалсафа – феноменология бериши мумкин. Декарт рационализмига эргашган ҳолда, Гуссерль сўнги, аниқ мантикий принципларни топишга ҳаракат қилади. Ва мана шу тарзда у онгни эмпирик мазмундан тозаламокчи бўлади. Гуссерль бундай тозалашни редукция ёрдамида амалга оширмакчи бўлади. Чунки, фалсафа, энг аввало, онгнинг борликка муносабатининг одатдаги “табиий қурилмалари” негизида униб чиқадиган барча догматик даъволаридан ҳалос бўлиши зарур. Гуссерль ҳар қандай даъволардан тийилишни талаб қилади. Ва оқибатда редукция¹ онгнинг сўнги парчаланмайдиган бирлиги интенционаллик² бўлиб қолади.

Бу предметга йўналтирилганликни, яъни индивидуал (психологик, ижтимоий, ирқий ва бошқа) тавсифлардан ҳоли бўлган соф онг структурасини билдиради. Гуссерль интенционаллик тушунчаси ёрдамида субъект ва объект боғланиши ҳақидаги бош назарий-илмий масалани ҳал этишга интилади. Интенционаллик Гуссерлда объект билан субъектни боғловчи кўприк бўлиб хизмат қилади.

¹ Редукция (лот. қайта тиклаш) – мураккабдан соддага ўтиш, соддалаштириш, қайтариш. Редукция атамаси қандайдир объект структурасини соддалаштиришга олиб келувчи ҳаракат ва жараёнларни билдиради. Бу берилган нарсаларни бирмунча оддий, дастлабки асосларга (қайтариш) келтириш усулидир. “Редукция” атамаси Гуссерль феноменологиясида алоҳида аҳамият касб этади. Феноменологик редукциянинг мазмуни “соф онг”га нисбатан эмпирик ва ташқи бўлган барчасини предметли кўриб чиқиш соҳасидан истисно қилишдадир. Ташқи идрок этиш билан боғлиқ бўлган даъволар, таъкидлар тадқиқ қилинмайди.

² Интенционаллик (лот. *intensio* – кучайиш, кучайтирилиш) – идеалистик фалсафа тушунчаси. Гуссерль фалсафасининг ҳам асосий тушунчаларидан бири. Гуссерль интенционалликни онгнинг барча ҳолатларининг муҳим хоссаси деб ҳисоблайди. Интенционаллик барча психик феноменларнинг характерли хусусияти, уларнинг қандайдир объект билан предметлиги, муносабатдошлигидир. Онгнинг барча предметли ақллари: идрок, хотира, фантазия, истак-иштиёқ, тафаккур ва рефлексия шакллари предметли мазмун билан мос равишда белгиланган.

Гуссерль интенционалликни интенционал анализ методи деб ҳам атайди. Унинг методидаги асосий жихат нарсаларнинг моҳиятини бевосита аниқлаш, билишдир. Бунда нарсаларнинг моҳияти уларни бевосита бошдан кечириш жараёнида аникланади.

Интенция онгнинг кандайдир предмет сари йўналтирилганлигини билдиради. Онг хар доим бирор нарса хақида, уни англаш бўлади. “Мен, – дейди Гуссерль, – хурсандчилик ёки кайғуни ўз бошига кечирсам, булар кандайдир предмет ёки воқеа туфайли содир бўлади. Предметсиз кечинмаларнинг бўлиши мумкин эмас”.

Гуссерль фикрича, асосий вазифа (ёки фалсафанинг асосий вазифаси) – соф онгнинг структурасини очишдир, яъни онгнинг қайси жихатларига қандай предметликлар мос келишини кўрсатишдир.

Гуссерль фаолиятининг кейинги даврларида фан хақидаги қарашларини баён қилади. Гуссерль, энг аввало, “фанларнинг инкирози” масаласига тўхталади. Аслида, бундай муаммонинг кўйилишининг ўзи ажабланарлидир. Чунки XX аср бошларига келиб фанлар гуркираб ривожлана бошлаган эди. Шунга қарамасдан, Гуссерль ўзи томонидан Европа гуманизмининг инкирози сифатида тушунилган айни шу фанлар инкирози хақидаги масалани кўтариб чиқи бошлаган. Гуссерль фикрича, дунёнинг ҳозирги илмий манзараси инсоният учун уйғониш даврига қадар бўлган илмий манзарачалик аҳамиятга эга эмас. “Фан ривожланиб, чуқурлашиб боргани сари, – дейди файласуф, – ўзлигини, нима учун яралганини унутиб бормокда. Қадимда, ўрта асрларда ва янги даврда фан инсон учун муҳим аҳамиятга эга бўлган масалаларни ҳал этиш учун юзага келган. Шунинг учун фаннинг фалсафий асосларига яна қайтиш ва унинг қандай илдизлардан униб чиққанлигини кўрсатиш лозим. Ҳозирги позитивизм ўз қимматини йўқотган таълимотларга асосланади. Позитивизм олий аҳамиятга эга бўлган, барча ахлоқий, аксиологик, метафизик масалаларни истисно қилади ва оламни фактлар йиғиндиси сифатида тасаввур этади. Позитивизм мана шу тарзда фанга хос бўлган хусусиятларни йўқотади, фанни шахсга қартилган ахлоқий мазмундан маҳрум қилади”.

“Мана шундай шароитда файласуф қандай йўл тутиши керак? Ушбу масаланинг ечимини файласуф топа оладими ва топиши зарурми ёки инсоннинг вақтини беҳудага олаётган, асосий масалалардан четда бўлган бундай ҳодисага бефарқ қараб туравериши керакми?” – деб савол беради Гуссерль. Фаннинг манбалари нимада эканлигини билиш, илмий ва фалсафий тадқиқоднинг мақсади ва методларини англаб етиш учун Гуссерль файласуфларни орқага қайтишга, чуқур

тарихий ва танқидий анализ қилишга чақиради. Табиийки, буларнинг барчаси фақат трансцендентал феноменология методи асосидагина амалга оширилиши мумкин.

Адабиётлар

1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – М.: Логос, 1911.
2. Комплстон Ф. Истории философии. XX век. – М., 2002.
3. Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарқ, 2002.
4. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.
5. Фалсафа қомусий лугат. – Т.: Шарқ, 2004.
6. Философия. Курс лекции. Учебное пособие для студентов. – М.: Владос, 1999.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Феноменология; феномен; жиддий фалсафа; редукция; интенционализм; соф онг; фанларнинг инкирози; Европа гуманизми; трансцендентал феноменология методи; физик ва психик феномен; рационализм; эмпиризм; мантикий принцип; табиий қурилма.

Назорат учун саволлар

1. Феноменологиянинг классик фалсафага муносабати қандай эди?
2. Гуссерль феноменологиясининг Гегель феноменологиясидан фарқини кўрсатинг.
3. Гуссерлнинг жиддий фалсафаси моҳиятини тушунтириб беринг.
4. Гуссерлнинг фанларнинг инкирози тўғрисидаги қарашларининг мазмунини тушунтиринг.

5- мавзу: ПРАГМАТИЗМ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. Ч. Пирс – прагматизмнинг асосчиси.
2. Прагматизмнинг У. Жеймс томонидан ривожлантирилиши.
3. Ж. Дьюи прагматизмининг ўзига хослиги.

Прагматизм (грекча *pragma* – иш, хатти-ҳаракат) XIX асрнинг 70-йилларида АҚШда вужудга келди. Прагматизмнинг асосий ғоялари америкалик файласуф Чарлз Пирс (1839 – 1914) томонидан илга-

ри сурилган. Унинг ғоялари “прагматик принцип” сифатида баён қилинган. Бу принципга кўра, нарсалар ҳақидаги тушунчаларнинг милоли ва аҳамияти улар келтириб чиқарган амалий натижалардан кидирилиши лозим. Амалий натижалар ёки оқибатлар, биринчи навбатда, ҳиссий натижалар, сезгилардир; иккинчидан эса, улар тушунча томонидан келтириб чиқариладиган маълум амалий ҳаракатлардир.

Бизнинг қандайдир предметлар тўғрисидаги фикрларимизни тўла ойдинлаштириш учун мана шу предметларда қандай амалий натижалар мавжудлигини кўриб чиқишимиз керак, яъни биз улардан қандай сезгиларни кутишимиз мумкин ва ўзимиз томонидан қандай реакцияга тайёр туришимиз керак. Бизнинг мана шу натижалар ҳақидаги тасаввурларимиз бизнинг мана шу предмет ҳақидаги фикрларимизнинг ойдинлашишидир.

Пирс тафаккурнинг билишлик аҳамиятини инкор этади. Унинг фикрича, тафаккурнинг асосий вазифаси инсонни қийин аҳволдан чиқаришга, шубҳани енгиб ўтишига ҳамда барқарор ишонч ва эътиқодга ўтишига ёрдам беришдир.

Прагматизм XIX асрнинг 90- йилларида кенг тарқалди. Прагматизмнинг ривожланишида Уильям Жеймс (1842 – 1910) алоҳида ўрин тутди. У “радикал эмпиризм” таълимотини илгари суради. Бу таълимотнинг моҳияти тажриба билан реалликни айнанлаштиришдир. Реаллик – бу тасодифий воқеалар хаоси, “плюралистик олам”дир. Унга ўхшаш бўлган тажриба ўз ичига онгнинг тенг ҳуқуқли элементлари: сезги ва эмоция, туш ва галлюцинация (йўқ нарсаларнинг кўриниши, эшитилиши, сезилиши), диний ва бошқа кечинмаларни қамраб олади. Шундай қилиб, тажриба маҳизм руҳида қандайдир нейтраллик, бетарафлик сифатида қабул қилинади. Бу – билувчи субъект онгининг ва, шу билан бирга, билинувчи объектнинг ҳолатидир. Демак, тажриба ҳам нарсани, ҳам фикрни ўз ичига олади. Объект онг оқими, объективлаштирилган “плюралистик олам” сифатида тасаввур қилинади. Инсон иррационал ва билиб бўлмайдиган оламда ҳаракат қилади. Инсоннинг оламини билишга интилиши беҳудададир. “Биз оламда, итлар ва мушуклар бизнинг кутубхонамизда бўлгани каби мавжуд бўламиз. Улар китобларни кўради ва гапларни эшитади, лекин булардан ҳеч нимани фаҳмламайди”¹. Билимлар объектив мазмунга эга эмас. Шунинг учун ҳам тушунчалар, ғоялар, назариялар прагматик баҳоланиши зарур, яъни уларга чинлиги ёки ёлғонлиги

¹ Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. – М., 1911. – Стр. 170.

нуктаи назаридан эмас, балки уларнинг амалий фойдалилиги нуктаи назаридан ёндашиш лозим. Нима фойдали бўлса, омад келтирса, ҳақиқатдир. Тушунчалар, ғоялар — кўзланган мақсадларга эришиш куралидир.

Прагматизмда ҳақиқат муаммоси асосий ўрин эгаллайди. Ҳақиқатни фойда билан, амалий муваффақият билан айлантириб, прагматизм ҳақиқатни объектив мазмундан узиб олади. Яъни ғоя реаллик билан эмас, амалий муваффақият билан мослашади.

XX асрнинг 20 — 30- йилларида прагматизм Жон Дьюи (1859 — 1952)нинг инструментализмида янада ривожлантирилди. Дьюи усто-зи Пирснинг шубҳага барҳам бериш ва ишонч, эътиқодга ўтиш ҳақидаги ғоясини “муаммоли вазиятлар” ҳақидаги таълимотида ривожлантирди. Инсон тушиб қолиши мумкин бўлган бундай мушкул, ноаниқ ҳолатга тафаккур туфайли барҳам берилади, деб кўрсатди файласуф. Тафаккурнинг асосий ва ягона вазифаси — ноаниқ (муаммоли) вазиятни аниқ вазиятга айлантириш. Мана шу мақсадда мазкур вазиятга фойдали бўлган тушунчалар, ғоялар ва назариялар сингари инструментлардан фойдаланиш зарур бўлади.

Инструментализмда муаммоли вазият объектив шарт-шароитлар сифатида эмас, балки объектив ҳолатларга боғлиқ бўлмаган инсоннинг субъектив ҳолати, ички ишончсизлик, қатъиятсизликлари сифатида изоҳланади. Тушунча ва назариялар — билишлик вазифасини бажарувчи интеллектуал воситалар эмас, балки “муаммоли вазият”лардан чиқиш учун қўлланиладиган “қурол”, “инструмент”дир.

Дьюи Жемс сингари ҳақиқат ва фойдани айлантиради ҳамда ғоя муваффақият инструменти бўлсагина, ҳақиқатдир деб ҳисоблайди. Шундай қилиб, Дьюи интеллектнинг асосий вазифаси объектив олам нарса ва ҳодисаларни билиш эмас, балки мана шу объектларга самарали ва фойдали муносабатни яратиш имконини берадиган йўллارни ўрнатишдир, деб ҳисоблайди.

Прагматизм ғоялари бир неча ўн йилликлар давомида АҚШда кенг тарқалди. Ва у Америка иқтисодига, сиёсатига, фани ва маорифига ўзининг улкан таъсирини ўтказди.

Адабиётлар

1. Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. — М., 1974.
2. Введение в философию. В. 2. Ч 1. — М.: Политиздат. 1989.
3. Дьюи. Джон. Школа и общества. — М., 1922.
4. Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўланма (рус тилидан таржима). — Т.: Шарқ.

5. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.
6. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
7. Гарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таъини тушунчалар

Прагматизм; прагматик принцип; амалий натижалар; ишонч; эътиқод; радикал эмпиризм; реаллик; плюралистик олам; тажриба; прагматик баҳо; фойда; ҳақиқат; ҳақиқат муаммоси; амалий муваффақият; инструментализм; муаммоли вазиятлар; ноаниқ ва аниқ вазиятлар; тушунча; гоё; назария.

Назорат учун саволлар

1. Прагматизмнинг ўзига хос хусусиятларини кўрсатинг.
2. Ч. Пирс, У. Жеймс ва Ж. Дьюи гоёлари бирлиги ва бир-биридан фарқларини баён қилинг.
3. Прагматизм гоёлари АҚШ жамиятида қандай ўрин эгаллаган?

6- мавзу: ФРЕЙДИЗМ ВА НЕОФРЕЙДИЗМ ФАЛСАФАСИ

(1- маъруза)

Режа

1. З. Фрейд томонидан руҳий таҳлил фалсафасига асос солиниши.
2. Онгсизлик – инсон табиатини билишнинг бош омили.
3. Тарих ва маданиятнинг руҳий таҳлили.

Фрейдизм психологик ва фалсафий таълимот сифатида руҳий касалликларни даволаш методи — психоанализ асосида пайдо бўлди ва ривожланди. Австриялик психиатр ва психолог Зигмунд Фрейд (1856 – 1939) асаб касалликларини даволашнинг янги услубини тақлиф қилади, натижада бу услуб психоанализ деб номланади. Бу услуб асосида неврозларнинг хирсий этимологияси ҳақидаги тессаввур ётади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англалмаган фикрларни онглилик соҳасига ўтказиш, бу тадқиқ усулари орқали уларни талқин қилиш, касаллик сабабларини аниқлаш, нутқий ўхшатишларнинг маъносини очиш, хато ҳаракатларни аниқлаш ва ҳоказолар бу услубнинг асосий хизматидир. Бир сўз билан айтганда, Фрейд инсон ҳаётининг кам ўрганилган соҳасига ўз эътиборини қаратади.

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

Невроз касали моҳиятини Фрейд янгича талқин қилишга уринди. Кейинчалик Фрейд ва унинг шогирдлари ижтимоий жараёнларни тушунтиришда психоанализ таълимотини қўллайдилар. Ўз дунёқарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йўлни босиб ўтди. Инсон психикасида Фрейд бир-биридан нисбий мустақил бўлган тузилмани ажратади, булар: онг ости – “у”; онгли – “мен”; олий – “эго”. Фрейд фикрича, бу уч тузилма ўртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир. Инсон туғилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча характери сабабларини Фрейд онг остида ётган, англамаган ҳирсий ҳиссиётлар, яъни “либидо” орқали тушунтиради. Ёш болалардаги ҳирсий ҳиссиёт ота-она томонидан тақиқланади, натижада болаларда невроз ҳолати пайдо бўлади.

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

Рационализм таълимоти намоёндалари онгни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан бўлиб онгни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онгни куйидаги даражаларга бўлади: “мен” – бир психик тузилма сифатида бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб, назорат қилиб туради; онг олди тўлиқ онгсизлик эмас, яъни у ривожланиб тўлиқ онглиликка ўтиши мумкин ва, шунинг учун, онгсизлик – суриб чиқарилган ҳаракатдан онгсизликдир. Онгсизлик ўз-ўзидан онглиликка ўтмайди, у куйидаги даражалардан ўтади: “онглилик” (BW); “онг олди” (VBW); “онгсизлик” (NBW).

Фрейд “мен”ни шундай таърифлайди: “Мен” деганда биз бирон-бир шахснинг руҳий жараёнлари тузилмасини тасаввур қиламиз ва унинг “мен”ини белгилаймиз. Ана шу “мен” онг билан боғлиқ, у ташқи оламга қараб ҳаракатга интилиш ҳиссини назорат қилади”. Ана шу “мен”га онгдан сиқиб чиқариш ҳам боғлиқ.

3. Фрейднинг кузатишларига кўра, беморларнинг онг остидаги “мен”и онгидаги “мен”га қаршилик кўрсатади. Касаллар ана шу объектга ёки ҳодисага яқинлашишни истамайдилар, чунки уларнинг “мен”и сиқиб чиқарилган эди. Лекин беморлар ана шу хоҳламаслик сабабини очиб беролмас эдилар. Беморлар яқинликнинг ўзини англамас эдилар. Фрейд бундан шундай хулосага келадики, “мен”нинг тузилмасида онгсизлик хусусиятлари мавжуд.

Демак, Фрейднинг фикрича, онгдан сиқиб чиқарилган ҳамма нарса онгсизликдир, лекин онгсизлик сиқиб чиқарилган ҳодисалар билан айнан бир нарса эмас. Жумладан, онгсизликнинг куйи соҳалари бирмунча мазмунлироқдир. Илмий тилда тушунтириб бўлмайдиган кўпгина ҳодисалар, онгсизликни тадқиқ қилишдан воз кечмаслик зарур.

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

Фрейд таъкидича, “мен” онглилигининг ядросидир, у онг олди соҳаси билан ҳамбарчас боғланган. Греддек тадқиқодларини ўрганиб

,Фрейд онглилик ва онгсизликни аниқлаш учун икки тушунча кири-
тади: улар “мен” тушунчаси ва унга боғланидиган онг олди тушунча-
сидир. “У” тушунчаси онглиликни ташкил этувчи онгсизлик киради.
“W” системасидан чиқаётган моҳият онг олди соҳасидан ўтади ва
“мен” деб номланади, бу моҳиятга кирувчи бошқа онгсиз психик жа-
раёнларни, Греддек фикрига қўшилган ҳолда, “у” деб атайди. “Мен”
ва “у”ни шундай тушунган Фрейд учун индивидуум англолмаган
онгсизлик сифатида намоён бўлади, унинг устида онглилик ётади,
бу онглиликнинг маркази “Мен”дир. “Мен” ва “у” ўртасида чегара
йўқ: улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомийлар каби
муносабатда бўладилар. “Мен” ва “у”ни чегаралаш нисбий хусуси-
ятга эга. “Мен” орқали сиқиб чиқарилган нарсалар, онгсизлик билан
қўшилади ва онгсизлик орқали яна “мен”га қайтиб келади. “Мен”
оламнинг ташқи таассуротларини ўзида мужассамлаштиради ва
“у”ни чегаралайди. Айниқса, лаззатланишни чеклайди ва уни реал-
лик билан алмаштиради. Фрейд фикрича, “мен” ақлли ва тафаккур-
лашни ташкил этса, “у” эса ҳирсни намоён этади. “Мен” ва “у”ни
образли таърифлаб, Фрейд уларни отга ва чавандозга қиёслайди. От
эгарламаган хирслар, туйғулар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз на-
зоратидан чиқиб кетишга талпинади. “Мен” чавандоздир, у бутун
кучини ишга солиб, отни ўзига бўйсундиришга ҳаракат қилади. Ле-
кин от шундай ёввойики, чавандоз уни баъзида эгарлай олмайди.

Фрейд инсоннинг ахлоқий томонларини таҳлил қилиб, онгсизлик
бу соҳаларга ҳам тегишли эканлигини айтади. Шундай инсонлар уч-
райдики, уларда виждон ва ўз-ўзига танқид онгсизлик даражасида
бўлиши мумкин. Масалан, айрим олимлар ўз кашфиётларини туш-
ларида очганлар.

“Мен” тушунчасидан ташқари, яъни “олий мен” ҳам мавжуд”, –
дейди Фрейд. “Мен”да “олий мен”га эга бўлиш хоҳиши мавжуд.
“Мен” “у”га мурожаат қилиб, унинг бахти билан ўзини айнанлаш-
тиради. “Мен” либидо объектини нарцисс либидоси билан ал-
маштиради, яъни “мен” онгсиз ҳирсини “мен”нинг ўзига қараб
йўналтиради. “Мен” ягона муҳаббат объектига айланишини ис-
тайди. Онгсиз “мен”нинг ҳамма хирслари ўзига қаратилган, нати-
жада “Мен” ўзининг яхлитлигини йўқотади, кўпгина “мен”чаларга
бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, “мен”нинг идеали хирс объектига
ўхшашни хоҳлашдир. Бу объектлар ота ёки она ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд “Эдип комплекси” тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу
тушунча орқали ота ёки онага ўхшашни хоҳлашликни очиб беради.
Эдип комплексида икки вариант учрайди, ўғил отага ўхшашликни

хоҳлайди. У отасининг эркаклик томонларини ўзида мужассамлаштиради. Ўғил онага ўхшашни хоҳлайди ва ўзида аёллик томонларини мужассамлаштиради. Ота ёки онага ўхшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб келиши мумкин. Салбий ҳолда у рашкни келтириб чиқаради.

“Олий мен” ёки “идеал мен”, Фрейд фикрича, инсон табиатининг юксак ахлоқий томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатида намоён бўлади. “Олий мен”, Фрейд фикрича, бизнинг ота-онамизга бўлган муносабатимиздир. Биз гўдаклигимизда уларни биламиз, ҳайратланамиз ва қўрқамиз. Натижада уларни ичимизга сингдираемиз. Фрейд шундай хулосага келадик, “олий мен” ота-онага бўлган муносабатдир. Ана шу “олий мен” ҳамма динларнинг асосини ташкил этади ва Худо киёфасида намоён бўлади. “Олий мен” Эдип комплекси “либидо”сини онгсизликка сиқиб чиқарганлиги шубҳасиз; айнан ота-онага бўлган ҳиссий интилиш онгсизликка айланади. “Олий мен”да ота-онага бўлган маънавий муҳаббат мужассамлашади. “Олий мен”даги ота-онага ўхшашлик, Фрейд таълимоти бўйича, маънавий хусусиятга эгадир. Бу, албатта, табиий ҳол, чунки Фрейд инсоннинг илоҳий томонини инобатга олмайди.

Фрейд таълимотининг бир соҳасини тарих фалсафаси ва маданиятга бағишлади. Инсоннинг руҳини таҳлил ва тадқиқ этиб, инсоният тарихи синоатларини ёритиш мумкин, деган хулосага келди. Фрейд инсоннинг руҳий таҳлилини ўзининг тарих фалсафасини яратиш учун қўллади. Бунда Фрейд шундай хулосага келди, ҳар бир инсоннинг руҳий ривожини бутун инсоният босиб ўтган тарихий йўлни қисқартирган ҳолда такрорлайди. Онгсиз жараёнларнинг содир бўлиши эса инсон юриш-туришининг ахлоқий ва ҳуқуқий нормаларининг, ижтимоий муносабатларининг, маданий ютуқларининг, ижтимоий институтларнинг ўзига хос тарзда содир бўлишини келтириб чиқаради; ибтидоий содда жамоалардан то ҳозирги жамият тузилмаларигача давом этган цивилизация жараёни ҳақида далолат беради. У дастлаб “Тотем ва табу” (1913) номли асарида ибтидоий инсон тарихий ривожининг руҳий-таҳлилий манзараларини очиб берди. Олим ўз нуқтаи назаридан содда (примитив) инсон руҳий ҳаётининг шаклланишини тушунтиришга ҳаракат қилди. Мазкур муаммога у ўзининг кейинги асарлари, жумладан, “Мусо ва монотеизм” (1937 – 1939)да ҳам тўхталиб ўтган. Ибтидоий жамиятга хос бўлган кўпгина ҳодисаларни тушунтиришда (масалан, ибтидоий инсон руҳиятининг амал қилиш механизмлари, дастлабки ман этиш жараёнларининг шаклланиши – табу, анимизм ва тотемизмнинг вужудга келиши)

Фрейд гўдаклар неврозига хос бўлган маълумотларга таянади, яъни уларнинг асосини фобиялар (қўрқувлар) ташкил қилади. “Фобия” деб номланувчи, яъни болалардаги неврознинг шаклланиши муайян ҳайвондан қўрқув натижасида пайдо бўлади. Бунда, одатда, гўдакда икки қурилма кузатилади: бир томондан, у ҳайвондан қўрқади; бошқа томондан, унда ҳайвонга нисбатан катта кизиқиш уйғонади ва унга тақлид қилади. Фрейд фикрича, ҳайвонларга нисбатан бири-бирига зид (амбивалент) бўлган ҳиссиёт болалардаги ота-оналарига нисбатан ҳис қилаётган яширин онгсиз туйғуларнинг ўрин алмашилишидир (масалан, ўғилнинг отага нисбатан муносабати). Шундай туйғунинг мавжуд бўлиши туфайли, олим фикрига кўра, ички руҳий низолар барҳам топади. Яъни онгсиз ўрин алмашишлар бола қўрқувининг ҳақиқий икки сабабларини яширади. Бунда отанинг фарзандга нисбатан муносабати эмас, балки фарзанднинг отага нисбатан зиддиятли муносабати орқали намоён бўлади. Ўғил бир вақтнинг ўзида отасини яхши кўради ҳамда ундан нафратланади; отасига ўхшаб кучли бўлишини истайди, шу билан, унга ғайрилиги келади; онаси билан бўлган муносабатда отасининг ўрнини эгаллашни хоҳлайди. Гўдакнинг бундай онгсиз интилишлари унинг тарбия вақтида олган кўникмаларига зид келади. Гўдак қалбида содир бўлган бундай ички руҳий низолар ожизлик ҳолатида бир объектдан бошқа объектга ўтиши орқали ечим топади. Гўдак уяладиган муайян интилишлар онгдан сиқиб чиқарилади ва онгсиз шаклда бошқа объектга йўналтирилади, бунда ўзига нисбатан ўз ҳиссиётларини яширмай, очиқчасига ифодалаш содир бўлади¹.

Болалар фобиясига нисбатан ўз хулосаларини Фрейд илмий ва асосли деб ҳисобламайди. Чунки унинг асосида афсонавий ишора ҳам бор. Бироқ Фрейд уни асоссиз равишда инсоният тарихига кўчиради, ундан онтогенетик ва филогенетик ривожланиш назариясини ишлаб чиқади. Бунда у гўдак билан ибтидоий инсон ўртасидаги содда ўхшашликка суянади, унга нисбатан инфакция, қалбий тузилиш хосдир. Фрейд инсон фалсафаси таҳлили тарихини яратишда мавжуд биология ва этнология гипотезаларига ҳам таянади. У Дарвиндан ота томонидан бошқариладиган инсон тўдаси ҳақидаги тасаввурларни; шотланд этнографи Аткинсондан циклопик оила ҳақидаги ғояни, яъни ўғиллар ўзаро бирлашиб, жохил отага қарши бош кўтаради; Робертсон Смитдан тотемизмнинг шаклланиши ҳақидаги фикрларни ўзлаштириб, ўз назариясини вужудга кел-

¹ Фрейд З. Психология детского страха. – М., 1915.

тиради. Фрейд томонидан ана шу гипотезалар ёрдамида тасвирланган ибтидоий жамият ўзининг илк шаклланишида ибтидоий тўдада яшайди, ундаги бошқарув ота қўлида бўлади. Унинг кучи ва иродасига ўғиллар бўйсунди. Фақат унинг ўзи аёлга эгалик ҳуқуқига эга бўлади. Кейинчалик улғайган ўғиллар ўз ҳуқуқларини талаб қилишганда, улар тўдадан ҳайдаб юборилади. Аёлга эгалик қилиш бўйича зиддиятли вазиятлар вужудга келганда, ота қатъий равишда, ўз кучига таянган ҳолда ўз ҳуқуқини ҳимоя қилади ва аёлнинг ягона насаби эканлигини эътироф этади. Лекин бундай ҳолат абадий давом этмайди. Ота томонидан ҳайдалган ўғиллар ўзаро бирлашадилар ва отани ўлдиришгача бориб етишади. Шу билан, ибтидоий оталик тўдасига чек қўйилади.

Ака-укалар баъзан амбивалент (қарши) ҳиссиёт ҳукми остида яшашади. Бундай ҳолат бугунги кунда гўдакларда ва невротикларда учрайди: улар отадан нафратланадилар ҳамда у билан фахрланадилар. Аммо улар нозик қариндошлик ҳиссиётлари ҳукми остида бўлишади. Бу эса ота тимсолини тотем сифатида сақлаб қолишга олиб келади. Ота ўрнини босувчисини ўлдириб бўлмаслигини эълон қилади. Ўз айбларини англаб етиши натижасида ака-укаларнинг аёлдан воз кечишига олиб келди ва инцессуал (қон аралашувчи) ҳолатга тамга қўйилади. Шундай қилиб, тотемизм “табу”си (тақиқи) вужудга келди. Фрейд фикрига кўра, “жамият” эндиликда содир этилган жиноят учун биргаликда жавоб бериши зарур ва шунга асосланади. Дин бу айбларни англаб, пушаймон ҳолда, ахлоқ эса ана шу эҳтиёжни қисман қондириш ёки қисман айбли иш бўйича пушаймон эканлигида ташкил топади¹.

Шундай қилиб, руҳий таҳлил талқинида илгари қилинган жиноят учун айбдорлик ҳиссини туйиш кўринмаган ҳолда ҳар бир инсон қалбида мавжуд бўлади. Ҳозирги замон маданияти, унга хос ахлоқий нормалар, ҳамма чекланмалар шунга таянади. Лекин Фрейднинг бундай хулосалари нафақат фан далилларига, балки унинг назарий тузилмаларига ҳам зид туради. Фрейд “Мусо ва монотеизм” номли асарида Аткинсон ва Смит асослаган гипотезалар орқали ибтидоий жамият ривож тарихини, руҳий таҳлил тузилмасини замонавий тарзда ифода қилган. Бироқ у этнология ҳақидаги назариялардан яхши хабардор бўлса ҳам, тарих фалсафасининг дастлабки қарашларини ўзгартирмайди. Фрейднинг қуйидаги далиллари фикримизни тасдиқлайди. Руҳият таҳлили концепциясига зид кел-

¹ Фрейд З. Тотем и табу. – М., 1923. – 155- стр.

майдиган назарий ва эмпирик материаллардан фойдаланади. Зеро, у этнолог бўлмай, руҳий таҳлилчи эканлигини доимо таъкидлайди. “Этнологиядан, унинг таҳлилий ишига фойда берадиган далилларни талаб қилиб олишга тўла ҳақи бор”¹. Лекин эмпирик материаллардан ихтиёрий равишда фойдаланиши Фрейдни зиддиятлардан, “доиравий исбот”га олиб келадиган мантикий хатолардан халос эта олмади. Фрейд фикрига кўра, шахсини тузилмавий функционал жиҳатдан таҳлил қилаётганда ахлоқий цензура инсон виждони (“олий мен”) ўзининг келиб чиқиши учун онгсиз интилишлардан (“у”) миннатдор бўлиши керак. “Олий мен” “у” устига қурилган, бу инсоннинг ижтимоийлашуви жараёнида содир бўлади. Сабаби онгсиз ва онгли руҳий кучларнинг доимий кураши натижасида ички руҳий тўқнашувларни келтириш мақсади бўлган. Бу ерда шахснинг руҳият таҳлили концепцияси билан инсоният тарихий ривожининг руҳий таҳлили талқини ўртасидаги зиддият яққол кўзга ташланади. Бир ҳолатда, тўсатдан намоён бўлиш шартлари инсоннинг онгсиз интилишларидан келиб чиқади, бошқа ҳолатда эса, онгсиз ҳаракатларни содир этиш илгаридан берилган айбдорлик ҳисидан келтириб чиқарилади. Аниқроқ айтганда, инсон ичида априор (зиддиятли) даражада мавжуд бўлган ахлоқий, хулқий қонунга боғлиқ бўлади. Бу зиддият классик руҳий таҳлилда Фрейд шахс, маданият ва жамият ривожини тарихи ҳақидаги қарашларни қиёсий таҳлил қилганда яққол намоён бўлади. Гап шундаки, инсоннинг ижтимоий фаолиятидаги ахлоқий ва хулқий шартлар табиатини очишга ҳаракат қилиб, шу қаторда, “дастлабки ҳирсий интилишлар” ҳамда “ижтимоий интилишлар”ни² ҳам кўриб чиқади.

Худди шу нуқтада инсоннинг онгсиз интилишларидан ахлоқий асосларни келтириб чиқаришнинг фрейдча зиддияти намоён бўлади. Уларнинг вужудга келиши ахлоқий асос воситасида тушунтирилади. Яъни потенциал – имконият даражасида мавжуд бўлади. Тарих фалсафасининг руҳий таҳлил талқини шундан бошланади. Яъни дин, ахлоқ ва ижтимоий ҳиссиёт дастлаб ягона бўлган; улар дастлаб филогенетик тарзда ва ибтидоий тўдада эса аёлга эга бўлиш учун ўгиллар ўртасидаги рақобат ҳиссиётини йўқотиш учун ижтимоий ҳиссиёт вужудга келган. Бироқ бундай нуқтани назарни танлаган Фрейд кўплаб муаммоларга дуч келади. Масалан, ёввойи шахс руҳиятидаги “мен” ёки “у” қисмларидан қайси бири дин ва ахлоқнинг келиб чиқишига

¹ Freud S. *Moses and Monotheism*. – London, 1939. – P. 207.

² Фрейд З. *Психология Масс и анализ человеческого Я*. – Стр. 4 – 5.

сабоб бўлди? Агар улар “мен”дан келиб чиққан бўлса, унда “мен” тузилмасида сақланиб қолган васийлик ҳақидаги сўз юритиш зарур. Агар дин ва ахлоқ “у”дан келиб чиқса, унда диний ва ахлоқий тасаввурларнинг шаклланиш механизмларини очиб бериш зарурати туғилади. Бу эса инсоннинг айбдорлик ҳиссидан эмас, балки бошқа нимадандир пайдо бўлганлигини тушунтиришга тўғри келади. Бундан ташқари, ҳозирги инсон руҳиятини “мен”, “у”, “олий мен”га бўлиш, дифференция қилиш қанчалик тўғрилигини ибтидоий жамиятда яшовчи инсонга қўллаб бўладими? Фрейд ана шу саволларга жавоб беришга ҳаракат қилади. Руҳиятнинг “мен” ва “у”га бўлинишини у нафақат ҳозирги ёки ибтидоий одамда, балки ундан ҳам илгарироқ пайдо бўлган тирик мавжудотларда ҳам кўради. Бундай бўлиниш унинг тасавбурида ташқи дунёнинг тирик организмига таъсир қилишнинг ягона зарурий шарти ҳисобланади. Зотан, онгсиз “у”, Фрейдга кўра, реал борлиқни “мен”нинг ёрдамисиз ички кечинмаларда ҳис эта олмайди, чунки у ташқи дунё ўрнини қоплайди. Ахлоқий ва диний жиҳатлар фақат “мен” учун аҳамиятли бўлиб чиқади. Бироқ бу Фрейд томонидан “мен”даги мерос бўлинишини тан олганлигини билдирмайди (чунки бу нарса конкрет инсон билан зот тушунчаси ўртасидаги катта жарликнинг пайдо бўлишига олиб келади). Фрейд фикрича, “мен” ва “у” ўртасидаги фарқ унча катта эмас, нисбий хусусиятга эгадир. Чунки “мен” “у”дан ажралган қисмнинг бир бўлагидир. Шунинг учун ҳам “мен”нинг изтироблари, кечинмалари Фрейд томонидан “У”нинг кечинмаларига айланган ҳолда кўрилади, у сақланиб қолади ва мерос бўлиб ўтади. Зеро, “мен” “олий мен”ни (виждонни) “у”дан олар экан, бу шундан далолат берадики, юқорига фақат илгариги тузилмалар сузиб чиқади, у ибтидосида “мен”да сақланган, меросий онгсиз интиқилишлар намоён бўладиган ахлоқий қонун қолдиқларини сезади. Демак, Фрейд инсоннинг руҳий ҳаётида ахлоқий ва ҳуқуқий асослар мавжуд, деган хулосага келади, инсониятнинг ижтимоий ва маданий ютуқлари шунга асосланади. Лекин ахлоқни бундай тушуниш руҳий таҳлилнинг дастлабки қоидаларига зид келади. Фрейдга кўра, инсоннинг тараққиёти унинг онгсиз руҳий фаолиятига боғлиқдир. Ўз таълимотини ана шу ички зиддиятдан халос қилиш учун Фрейд икки асоснинг биридан воз кечиши зарур эди. Бироқ бунга унинг қатъияти ёки илмий жиҳатдан объектив ёндашуви етишмайди. Унинг виждонли инсон фаолияти моҳиятининг ахлоқий асосларидан воз кечишга йўл қўймади, руҳият таҳлили асосчиси сифатида эса у нафақат инсон руҳий ривожига, балки бутун инсоният тарихида онгсизликнинг

устуворлиги ҳақидаги касидани ҳимоя қилишга мажбур эди. Аксинча бўлса, унинг руҳий таҳлил биноси яксон бўларди. Фрейд икки ҳолатни ҳам ҳимоя қила бошлади. Чунки улар ўртасидаги зиддиятни руҳий таҳлилнинг тафовутлари сифатида кўрмади, балки инсоннинг ички руҳий дунёси ўртасидаги ечиб бўлмайдиган антогонистик хусусиятга эга зиддиятлар деб тушунди. Ибтидоий жамият тарихини урганган Фрейд маданият ва цивилизация ривож тарихига оид дастлабки чизгиларни ўртага ташлади. Маданий ривожланишнинг асосий омилларидан бири сифатида Фрейд ибтидоий одамда мавжуд бўлган табиий онгсиз эҳтирослардан воз кечишни назарда тутган. Онтогенетик жиҳатдан дастлаб бундай воз кечиш, унинг фикрига кўра, ибтидоий тўдада содир бўлган. Ўз оталарини ўлдирган ўғиллар айбдорлик ҳиссидан қутулиш ва гуноҳларини ювиш учун аёлларга яққа ҳукмдорлик қилишдан воз кечдилар. Маданиятнинг кейинги ривож, яъни мавжудотнинг инсонийлашуви, Фрейдга кўра, лаҳзалик майлларни қондиришдан онгли равишда воз кечиш, унинг ўрнига узоқ давом этадиган лаззат олиш дастлаб мажбурлов асосида содир бўлади. Бундан асосий мақсад инсон зотини сақлаб қолиш эди. Лекин кейинчалик бу нарса шахснинг ички шартига айланиб боради, бу эса маданиятга хос бўлган хулкий ва ахлокий қоидаларнинг шаклланишига олиб келади.

Фрейд XX асрнинг 20 – 30- йилларида ёзган ишларида инсоният тарихининг маданият ривожига бошқа ижтимоий омилларни ҳам қўшади. Бу билан у маданиятнинг моддий ва маънавий жиҳатларини инобатга олади, уларнинг ўзаро боғлиқликларини очиб беради. Албатта, маданият тарихига бундай ёндашув айни муддао эди. Унинг назариясида инсоният табиат қонуниятларини чуқур билиш ва табиий кучларни ўзига бўйсундириш туфайли “инсоний муносабатларни назорат қилишда шундай таракқиётга эришилди”¹, дейилади. Шу билан бирга, цивилизациянинг моддий ютуқларини инсоннинг табиат устидан муайян даражада ғалаба қозонганлигини билдиради. Фрейд инсоннинг меҳнат фаолиятига эътибор бериши унинг бир қадам олдинга кетганлигидан далолат беради. У шуни тан олдики, инсоннинг ҳеч қандай бошқа фаолият тури уни ижтимоий меҳнат билан шунчалик чамбарчас боғлай олмайди. Одамларнинг асбий фаолияти эса шундай қониқишни беради. Бу қониқишни ҳеч қандай хирсий муносабатлардан ололмайди: фақат инсон ўз асбий фаолиятини эркин танлагандагина содир бўлиши мумкин.

¹ Фрейд З. Будущность одной иллюзии. – М., 1930. – Стр. 9.

“Лекин ҳозирги пайтда, — дейди Фрейд, — кўпчилик зарурат нуқтаи назаридан меҳнат қилинади, улар моддий ва маънавий қониқиш олмайди. Ҳар қандай меҳнат зўравонлик шаклида намоён бўлади”. Унинг фикрича, инсон табиятан дангасадир. Унинг хулосаси: “инсонда туғма равишда меҳнатга нисбатан ёмон муносабат мавжуд”¹. Шунинг учун баъзан маданий ва ижтимоий салбий оқибатлар келиб чиқади. Инсониятнинг маданий ва ижтимоий институтларини инсон руҳияти кўзгуси орқали шарҳлашга ўрганган Фрейд ўзи тузган шахс моделидан келиб чиқади: турли шахслар ўртасидаги ўзаро руҳий таъсир доирасида жамиятнинг ижтимоий ва маданий жараёнларида ўз анъаналарини кўради. Чунки инсон жамиятдан холи бўлгани ҳолда мавжуд бўла олмайди. Унинг руҳий ҳаётида ҳар доим “кимдир” ёнида бўлади, у билан мулоқотга киришади, демак, шахс психологияси бир вақтнинг ўзида ижтимоий психология ҳамдир. Зеро, руҳий таҳлил услубини нафақат шахсий индивидуал руҳиятда, балки ижтимоий маданий муаммоларда ҳам қўллаш мумкин. Фрейд бу услубни универсал даражага кўтаради. Фрейднинг замонавий маданият ҳамда ижтимоий институтларнинг номукамаллигига нисбатан билдирган танқидий фикрлари ҳозирги пайтда ҳам ўз долзарблигини йўқотгани йўқ. Айнан Фрейднинг танқидий фикрлари ҳозирги инжодкор зиёлиларнинг диққатини ўзига жалб қилади. Фрейд цивилизациянинг салбий томонларини кўрсатади, унинг оқибатларига ахлоқда диққатини қаратади. У инсон ахлоқий ва ҳуқуқнинг мотивлари ўртасидаги фарқини шарҳлайди: фикр ва ҳиссиётнинг келишумишлик руҳида йўналганлиги, эҳтироснинг кучайиб кетаётганлиги шахснинг ахлоқан қашоқлашганлигини, жамиятда “корпоратив рух”нинг намоён бўлиши, очкўзлик, ёлғон ва бўҳтонларнинг ривожланиши шундан далолат берадики, улар ҳаётда тўлақонли яшашдан маҳрум бўлмоқда. Цивилизациянинг модий ютуқларидан улар кўрқув ва хавотирга тушишмоқда. Чунки улар ўртасидаги муносабатларни назораг қилувчи ижтимоий институтлар уларга душман ва номаълум куч сифатида намоён бўлмоқда. Инсоннинг маданий ва ижтимоий ривожланишига бўлган мутаносибсизлиги агрессия ва деструктивликка табиий мойиллигидан келиб чиқади. Шунинг учун ҳам инсон изтиробларининг ижтимоий манбасини йўқотиб бўлмайди, доимо унинг ёнида юради. Фрейд шундай дейди: “Инсон юмшоқ кўнгилли, ўзгаларга мухаббатли мавжудот эмас, баъзан унинг

¹ Freud S. Civilization and Its/ The Standard edition of the complete of psychological. Vol. — Page 21.

инстинктив интилишлари орасида бузғунчиликка, эҳтиросларни жилай олмасликка, ўз-ўзини ва ўзгаларни қийнашга бўлган мойиллиги устуворлик қилади. Айнан инсоннинг ана шундай ички рухий сифатларга эга бўлганлиги учун ҳам маданият ва цивилизация бир текис таракқий этавермайди”. Умуман, маданият ютуқлари, унинг фикрича, инсоннинг жохиллик инстинктларини йўқотиши учун ёрдам беради. Ваҳоланки, маданият буни амалга оширса, жохиллик инсон дунёсининг ички оламига айланади, натижада неврозга олиб келади. Зотан, маданият бир шахснинг эмас, балки бутун омманинг ютуғи экан, бунда “жамоавий невроз” муаммоси туғилади. Шу муносабат билан Фрейд шундай савол қўяди: “Баъзи бир маданий даврлар “невротик” бўлиб қолмайдими? Инсоннинг замонавий маданият таъсири ҳамда ижтимоий чекланишлар туфайли “невротик” бўлиб қолмайдими?” “Ижтимоий невроз”ларнинг рухий таҳлили ҳақида гапириб, жамиятнинг ижтимоий касаллигини даъволаш воситаларини кўрсатиб, Фрейд юқоридаги саволни очик қолдиради. У фақат маданият ривожини билан алоҳида индивид ривожини ўртасида, ижтимоий ва индивидуал неврозларнинг табиати ўртасида аналогия ўтказди. Зеро, қачонлардир маданият патологиясини ўрганиш зарурияти туғилади. Зотан, Фрейд “бутун одамлар қабиласини билан ўз миқдорида айланганини”¹ доимо орзу қилган, инсоният ривожини тарихини тадқиқ қилиши ҳам уни шундай хулосага олиб келган. Шундай қилиб, инсониятнинг асосий муаммоси, Фрейд фикрига кўра, инсоннинг онгсиз интилишлари билан маданиятнинг ахлоқий талаблари ўртасида шахснинг рухий тузилмасини билан жамиятнинг ижтимоий тузилмаларини ўртасидаги тенгликни ўрнатиш зарур. Умрининг сўнгги йилларида Фрейд цивилизациянинг ютуқларига шубҳа билан қарай бошлади. Умуман олганда, бундай тенгликка эришиш мумкинми ёки мазкур муаммо негизда йўқ бўлиб кетадими? Инсоният ютуқлари ва унинг табиат устидан ҳукмронлигини юқори баҳолаган Фрейд тарихий таракқиётнинг бошқа томонини ҳам кўради: “Инсонлар шундай ҳокимиятга эга бўла туриб, яъни табиат кучларини ўзига бўйсундириб, ундан фойдаланиб, бир-бирларини ҳам осонлик билан сўнгги одамгача йўқ қилишлари мумкин. Улар буни жуда яхши билдилар шундан уларнинг ҳозирги беҳаловотликлари, тушкунликлари, умидсиз туйғуларини келиб чиқади”². Дарҳақиқат, ҳозирги глобаллашув шароитида таракқиётнинг пала-партиш ва бош-бошдоқ томонлари буни яққол кўрсатиб турибди. Зеро, Юртбошимиз Ислом Қари-

¹ Фрейд З. Психологические этюды. – Стр. 22.

² Freud S. Civilization and its Discontents the standard of the complete. Vol. – 21- p, 145- p.

мон ҳақли равишда қайд қилади: “Айни пайтда, ҳаёт ҳақиқати шуни кўрсатадики, ҳар қандай тараққиёт маҳсулидан икки хил мақсадда: эғушлик ва ёвузлик йўлида фойдаланиши мумкин. Агарки башариёт тарихини, унинг тафаккур ривожини тадрижий равишда кўздан кечирийдиган бўлсак, ҳаётда инсонни камолотга, юксак маррабларга, чорлайдиган эзгу ғоя ва таълимотлар билан ёвуз ва зарарли ғоялар ўртасида азалдан кураш мавжуд бўлиб келганини ва бу кураш бугун ҳам давом этаётганини кўрамиз”¹.

Хулоса қилиб айтганда, Зигмунд Фрейд тафаккурнинг ғалабасига ишонди ва маданиятнинг келгуси ривожига эҳтиёткорлик билан қарабди. Демак, Ғарб адабиётларида бу масалага оид турли нуқта-назорлар учрайди: бир гуруҳ назариётчилар Фрейд истиқболига иш-батан кўтаринки руҳда бўлган дейишади².

Иккинчи гуруҳ эса Фрейднинг Ғарб цивилизацияси ва жамиятга ишбатан пассив муносабатда бўлган, дейишмоқда. Қисқа қилиб айтганда, руҳият таҳлили фалсафасининг ноаниқлиги намоён бўлади³.

Бизнинг тасавурга кўра, Фрейднинг сўнги ишларидаги туш-қушлик руҳиятининг устунлигига қарамасдан, уни пессимистлар қаторига қўшиб бўлмайди. Руҳият таҳлили асосчисининг замонавий маданият, танқидий ва цивилизация тақдири ҳақидаги теран фикрлари назариётчилар, олимлар томонидан қабул қилинди ва ривожлан-тирилди.

Эслатма: ушбу матн Г. Рўзматованинг “Фрейдизмда инсон фалсафаси таҳлили” (Тошкент, 2009) китобидан олинди.

Адабиётлар

1. Фрейд З. Тотем и табу. – М., 2004.
2. Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1987.
3. Рўзматова Г. Фрейдизмда инсон фалсафаси таҳлили. – Т., 2009.
4. Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарк, 2002.
5. Философия. Часть первая. Истории философии. – М.: Юрист, 1999.
6. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарк, 2004.

Таянч тушунчалар

¹ Қиримов И. А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008. – 104-бет.

² Jones E. Life and Work of Sigmund Freud. – Vol. 3 N. Y. 1957. – P. 348.

³ Jones E. Life and Work of Sigmund Freud. – Vol. 3 N. Y. 1957.

Психоанализ; онг; онг ости онги; олий эго; либидо; невроз ҳолати; танатос; онгсизлик; эдип комплекси; тарих фалсафаси; табу; анимизм; тотемизм; фобия; руҳий низо; амбивалент; ҳиссиёт; этнология; маданият; цивилизация; жамоавий невроз.

Назорат учун саволлар

1. Инсоннинг онгсизлик фаолияти Фрейдгача бўлган фалсафада ҳам тадқиқ қилинганми?

2. 3. Фрейднинг руҳий таҳлили инсон табиатининг қандай жиҳатларини очиб беради?

3. Онгсизлик ва онг ости тушунчалари бир хил маънони билдирадими ёки фарқ қиладими?

4. Жамият, маданият ривожланишида жинсий истак ва уларни тақиқлаш қандай ўрин тутди?

5. Фрейднинг бутун инсоният тарихи билан конкрет инсоннинг руҳий ривожини бир-бирини ўзаро такрорлайди, деган хулосага қелишининг асослари нимада?

6- мавзу: ФРЕЙДИЗМ ВА НЕОФРЕЙДИЗМ ФАЛСАФАСИ

(2- маъруза)

Режа

1. К. Юнг томонидан онгсизлик ғояларининг ривожлантирилиши.

2. К. Юнг – “руҳиятшунослик таҳлили” асосчиси.

3. Э. Фроммнинг инсонпарварлик ғоялари.

4. Э. Фроммнинг меҳр-муҳаббат тўғрисидаги қарашлари.

Юнг Карл Густав (1875 – 1961) – швейцариялик психолог, аналитик психологиянинг асосчиси. 1906 йилдан З. Фрейднинг шогирди ва сафдоши бўлди. Лекин беморлар билан амалий иш жараёнида Юнгнинг аста-секин устози фикрига ҳамоҳанг бўлган нуқтаи назари ўзгара бошлайди. 1913 йили Фрейд ва Юнг муносабатлари тангликка учраб, оқибатда узилади. Юнгнинг фикрига кўра, онгсизлик инсоннинг тарихий ривожланиши жараёнида онгдан қувғин этилган қора нуқсонлар океани ва жисмоний интилиш эмас, балки бу ўтган умр ҳақида эсдаликлар, шунингдек, интуитив қабул қилиш аппарати бўлиб, онгли фикрлаш имкониятидан анча ортиқдир. Онгсизлик инсонга зарар етказмай, балки ҳимоя вазифасини бажариб, айлани

фактада, шахс ривожланишининг маълум босқичига имкон яратади. У. Т. Фрейддан фарқли равишда, инсонни факат хирсий мавжудот сифатида талкин этишдан йироқлашади. У инсон рухий оламини бир-биридан мустақил равишда мавжуд бўлган икки моҳиятга ажратади ва уларни “жамоавий” ва “индивидуал” онгсизлик деб атайди. “Жамоавий” онгсизлик деганда, Юнг бутун халқ ва элатга мансуб умуминсоний хусусиятга эга бўлган маданий ворисийликни тушунади. “Жамоавий” онгсизлик рухий шаклланган тарзда “индивидуал” онгсизлик билан бир қаторда, инсон ҳаёт фаолиятига сингиб кетади. Инсон шахси моҳиятининг ядросини ташкил қилади, якка индивид тажрибасида намоён бўлади. Демак, инсоннинг юнгча талкинида индивидуал-шахсий ва ижтимоий борлиғи ўртасида бевосита алоқа ўрнатилади.

Юнг таълимотига кўра, онгсизлик ўзига хос шакл ёки ғояларни “инчилаб чиқади”, улар схематик хусусиятга эга бўлиб, инсоннинг бутун тасаввурлари асоси ҳамда ўзи ҳақидаги фикрини ташкил қилади. Бу шакллар ички мазмундан ҳоли бўлиб, психиканинг формал элементларини ташкил қилади; К. Юнг буни “архитеплар” деб атайди. “Архетиплар” асосида ички имманент шакл ҳосил қилув қонуниятлар ётади. Улар “рухий ҳолатнинг инстинктив шакллари” ҳисобланади¹. Натижада инсон руҳиятининг феноменологик тизимида турли мазмунлар билан тўлган образлар – тимсоллар пайдо бўлади. Улар шахснинг онги ва онгсиз даражаларини қамраб олади. Улар инсоннинг ички моҳиятини ташкил қилиб, Юнг таъкидича, архетип мавжудот сифатида намоён бўлади. “Жамоавий” онгсизлик ва “архетиплар” таълимоти асосида К. Юнг инсон руҳияти тузилмаларини очишга ҳаракат қилади. Ҳақиқий мен билан ноҳақиқий белгилар ўртасидаги фарқни ажратади. Шу мақсадда у бир канча инсон персонажлари галлереясини ташкил қилади. “Соя” бу инсоннинг оқибий ҳислатларидир. Буларга энг тубан, шахвоний, содда ва оддий ҳислатлар киради. Улар инсоннинг энг чуқур истакларида яшириниб ётади ва хотиржамлик никобига бурканади. “Персона” – жамоавий руҳият никобидир. Бу индивид билан жамият ўртасидаги муносабатини, келишувни намоён қилади. “Анима” ва “анимус” – булар аёллик ва эркаклик архетиплари ибтидосини ифодалайди. Инсон “мен”и мазмунини ташкил қилиб, жинслар ўртасидаги қарама-қаршиликни билдиради. “Ўзлик” – мақсадли, интеграл шахснинг тўлиқ намоёндир. Бунга шахснинг индивидуал ёшига оид хусусиятлари, ахлоқий-

¹ Jung C. Letters. Princeton. 1973. – P. 372.

хулқий сифатлари, эстетик ҳислари, ўзига хос такрорланмас, уникал фазилатлари киради ва марказни ташкил қилади. Бу марказ атрофида инсоннинг барча индивидуал-шахсий ҳислатларининг тузилмаси юзага келади.

Юнг инсон руҳиятининг турли компонентларини ажратади. Бу унинг учун дунёда инсоннинг “ҳақиқий” ва “ёлғон” борлиги ўртасидаги зиддиятни аниқлаш мақсадида керак эди. У ажратиб олинган персонажлар ёрдамида зиддиятни очиб беради. Ҳозирги Ғарб цивилизациясида инсоннинг яхлитлиги йўқолиб бораётганлигини кўрсатади. Лекин, шу билан бир қаторда, шахсдаги бирлаштирувчи томонларини ҳам илғаб, Юнг ҳозирги йўқотилган яхлитликни қайта тиклаш умидини билдиради. Юнгча инсон руҳияти тузилмасининг ўзига хос томони мавжудки, бу ҳақиқий шахс индивид шаклланишининг имкониятини бериши тасодикий эмас. Бу ерда гап Юнгнинг энг асосий тушунчаларидан бири – “ўзлик” ҳақида кетяпти. Юнгнинг мазкур тушунчаси аниқ хусусиятга эга эмас. Ўзлик деганда, у ҳақиқий субъектни ҳам, яхлит шахсни ҳам тушунади. Инсон ҳаётининг асл мақсади “индивидуаллашиш” жараёнида амалга ошиб боради. Инсон ҳақидаги мулоҳазаларда Юнг, онгли “мен” ўзликдан фарқланишини доимий равишда таъкидлайди. Шу жумладан, ўзлик онгсиз образлардан ҳам, турли персонажлардан ҳам фарқланади. “Мен “ўзлик” терминини танлашимдан мақсад, – деб ёзади К. Юнг, – бу инсон яхлитлигини белгидайди, унинг онгсиз ва онгли мавжуд янги мазмунини ташкил қилади”¹. Шундай қилиб, Юнг тасаввурида инсон “ўзлик” – мавжудот сифатида намоён бўлади.

Аслида, инсонни бундай тушуниш унинг бўлиниб кетган, тўқнашувчан “мен”ини умуман қайта тиклолмас эди. Бундан ташқари, Юнг томонидан онгнинг турли образлари ва онгсизликнинг кўпқирралиги персонажларнинг ажратилиши инсон руҳий ҳаёти манзарасини янада мураккаблаштиради. Бу ҳолат эса З. Фрейд томонидан илгари сурилган онг билан онгсизлик ўртасидаги ноаниқ чегаранинг йўқолишига олиб келади. Ташқарига йўналтирилган “персона” ва ичига йўналган. “Ўзлик”, ўз ўрнида, “ўтказувчи филтр”га айланади. Фрейдча инсон талқинида ўз ўрнига эга бўлган “мен”нинг ўз-ўзини азоблаши ва изтиробга солиши ҳамда тўқнашувчанликнинг олдини олиб, ортиқча руҳий юқини енгиллаштиради. Юнгча инсон талқинида эса камситилган ва азобланган “мен”да эртами-кечми инсон ўзининг тўлиқлигини, яхлитлигини тиклашга умид уйғотади.

¹ Jung C. G. Psychology and religion. – Yale Univ. Press, 1967. – P. 100.

Зотан, "ноҳақиқий" мавжудликнинг тубида, ўзликда мужассамлашган умид учкуни порлайди. Юнг инсонга "ҳақиқий" мавжуд бўлиш имконини берган бўлса ҳам, унинг таълимотига кўра, "ўзлик" ҳар қандай маъмундан холи тарзда мавжуд. У ҳақда инсоннинг ўзи ҳеч қандай маълумотга эга эмас. "Зотан, ўзлик, — деб ёзади Юнг, — менинг индизим бўлса ҳам, шу жумладан, менинг тадқиқодларим мақсади ҳамдир. Қачонки, у менинг ибтидоий бўлганида, мен ўзимни билмас эдим, ўзимни билганимда эса, ўзим ҳақимда нимагадир эга бўлдим. Шу нарса аён бўлдики, мен ўзлигимни билмас жанман"¹. Лекин бундай ҳолатда Юнг томонидан қолдирилган умид қаробга ўхшайди. Зотан, у ўзининг "ноҳақиқий" мавжудлигини англайди. Ичида бошқача бўлиши заруратини ҳис қилади. Лекин айнан ким бўлиши кераклиги, нимага интилиши зарурлиги бу ноаниқлик пардаси ортида қолади. Натижада инсон ўзлигини бундай тушуниш, қандайдир намоён бўлмайдиган ноаниқликка айланади. Айнан К. Юнгнинг шундай хулосага келиши тасодифий эмас эди. "Шундай қилиб, бир фикрга келади олим: биз инсон ким эканлигини билмаётимиз? Биз шуни айтишимиз мумкинки, у ҳайвон ҳам эмас, лекин инсон нима? Деган саволга жавоб бериш ҳам мумкин эмас"². Бироқ инсон ноаниқ мавжудот ва нимага интилишини билмас экан, балки у ўз яхлитлигини, тугаллигини диндан ёки бўлмаса, Худодан топар? Юнгнинг кўпгина мулоҳазаларидан шуни англаш мумкинки, унга бундай фикр ёт бўлмаган! Аксинча, З. Фрейдга нисбатан К. Юнг инсон ҳаётида диннинг кадр-киммати, аҳамияти ката эканлигига алоҳида тўхталади. Дарҳақиқат, К. Юнг христианлик динига нисбатан догматик талкин қилинишига, Худога санам ва бут сифатида енгинишига қарши боради. Лекин бундай ҳолат динни ва Худони ўнга хос руҳий тимсол ва архетип сифатида тушунишга ёрдам беради. Худони бундай англаш, Юнг фикрига кўра, ўзликни намоён қилиш йўлини очади. Зотан, Худо ва ўзлик, Юнг таълимотига кўра, инсоннинг ҳақиқийлик ва яхлитлиги тимсолини билдиради.

Карл Густав Юнг рухиятшунослик таҳлилига асос солди. У ўз қарашларини назарий ривожлантиришда клиник амалиёт ҳамда фалсафий таълимотларга таянади. У Ғарб фалсафасини чуқур билган. Шунингдек, Шарқ фалсафаси билан ҳам қизиққан. Айниқса даосизм ва буддизм ғоялари моҳиятини чуқур билган. Юнг ўз хотираларида қишқичча, ёшлик чоғидан фалсафий ғояларни ўрганишга жуда берилган. Оқибатда у қайси соҳани танлашни узоқ ўйлайди: фалсафаними

¹ Jung C. G. Letters. — Princeton, 1973. Vol. 2. — P. 195.

² Jung C. G. Letters. — Princeton, 1973. Vol. 2. — P. 323.

ёки тиббиётними? Лекин тиббиётни танлаган бўлса ҳам, фалсафага қизиқиши ҳеч қачон сўнмаган. “Илмий қизиқишларим кўпроқ тиббиётга бўлишига қарамай, – деб ёзади Юнг ўз хотираларида, – мен вақти-вақти билан фалсафага қайтар эдим”¹. Айникса, Афлотун, И. Кант, А. Шопенгауер ва Ф. Ницше каби файласуфларнинг қарашлари олимнинг диққат-эътиборини ўзига жалб қилган эди. Аммо, айникса, З. Фрейд таълимотини синчиклаб ўрганиш жараёнида унинг клиник амалиёти ўз таъсирини кўрсатмай қолмайди. Чунончи, фрейдча “либидо” тушунчаси Юнгда ўзгача талқин қилинади: “либидо” деганда олим руҳий жараёнларнинг фаоллигини белгиловчи инсон қалбида кечадиган руҳий қувватни тушунади. Бу қувват инсон руҳий фаолиятини характерловчи ички руҳий ҳолат билан боғланади.

Юнг онгсизликни талқин қилишда “архетип” деган тушунчани киритади. “Архетип” деганда, у бутун инсоният авлодига оид энг умумий бўлган ички иммунитет хусусиятларни тушунади. “Архетип” шундай символик – тимсолий формулаки, англамаган ҳолатда ишга тушади ва ҳеч қачон англамайди”, – дейди Юнг ўзининг “Психологик типлар” номли китобида. Бошқача сўз билан айтганда, Юнгча “архетип”лар инсон ҳолатининг шакли тимсолларидир ёки мажозий андозаларидир. Улар асосида аниқ мазмунга эга бўлган образлар шаклланади. Инсон ўз ҳаёти давомида бу тимсолларга таянади. Юнгнинг “архетип”лари инсон руҳиятининг энг тубида ётган руҳий кечималаридир, улар нафақат алоҳида индивиднинг, балки бутун инсониятнинг кўп мингйилликлар давомида олиб борган ҳаётга мослашуви ва кураши натижасида шаклланган. Бундай архаик тимсоллар ўзида қадимий руҳий мазмунни сақлаб қолади. Қизиғи шундаки, Юнг уларни фақат инсон борлиғигина эмас, балки бутун тирик мавжудотга тегишли дейди. Шундай қилиб, “архетип” Юнгда руҳий ҳодиса – феномен сифатида намоён бўлади.

Юнг инсон руҳиятидаги “индивидуал” (якка) ва “коллектив” (жамоавий) онгсизликни бир-биридан фарқлайди. “Индивидуал онгсизлик”ни Юнг баъзида “шахсий”, “персонал ожизлик” деб ҳам айтади, бунда у алоҳида инсоннинг шахсий тажрибасини ифодалайди. Бунда онгсизлик қачонлардир онгли кечинмалар бўлган, лекин кейинчалик унутилганлиги ёки сиқиб чиқарилганлиги натижасида онгсизлик ҳолатига айланади. Бу ҳолат онг остонасида турган ҳамма индивидуал-шахсий кечинмаларни ўз ичига камраб олади. “Психологик таҳлил”нинг яна бир марказий тушунчаси бу – “жамоавий

¹ Юнг К. Психологические типы. – Стр. 43.

онгсизлик”дир. “Жамоавий онгсизлик” ўз ичига мозийга айланган-инсоният хотиралари, ирқий, миллий тарихни, ҳаттоки инсониятга ча бўлган ҳайвоний мавжудликни ҳам қамраб олади. Бу бутун ирқ ва халқларга тегишли бўлган умуинсоний тажрибадир. Жамоавий тушманинг бундай онгсиз мазмуни, Юнг фикрича, инсон руҳияти ми-нсоннинг генетик-наслий тузилмасидан келиб чиқади. Айнан “жамоа-вий онгсизлик”, олим фикрича, ҳамма “архетип”лар мужассамлаш-ган маъбадир. У “жамоавий онгсизлик”нинг символик – тимсолий элементларини очишда илоҳий-диний руҳиятга йўғрилган ғояларга мурожаат қилади. Айнан илоҳий ва диний тасаввурлар, унинг фик-рига кўра, “жамоавий онгсизликнинг мерос қилиб олинган амалий томонларини ифодалайди. Жамоавий ғоялар афсонавий тимсоллар-нинг мажмуаси ҳисобланади. Шунинг учун ҳам афсонавий алоқалар, диний муносабатлар инсон руҳий ҳаётининг асосий элементларини ташкил қилади. Шундай қилиб, Юнгнинг “архетиплари ва “жамоа-вий онгсизлиги” инсон руҳиятининг ички маҳсулидир, яъни улар ин-сониятнинг ворисий шакллари ва ғояларидир.

Юнг “психологик таҳлил”нинг яна бир катта қисмини “комплекс-лар” назарияси ташкил қилади, яъни муайян тизим шаклида вужуд-га келган индивиднинг онгсиз руҳий қучларидир. Бу қучлар инсон ҳаёт фаолиятига доимий равишда таъсир қилиб туради. Онгсизлик тубида, Юнг фикрига кўра, ҳар доим “комплекслар” тайёр бўлиб, улар ўтмишининг индивидуал хотираларидир. Уларга “силавий ком-плекслар”, “ҳукмронлик комплекслар”, “тўлиқ ва яхлит бўлмаганлик комплекси” ва ҳоказолар қиради. “Комплекслар” – ўзига хос “руҳий деқлар”дир, бу онгсиз ҳаракатларнинг қутилмаган пайтда онгсиз-ликнинг инсон онги руҳияти устидан ҳукмронлик қилишидан да-лолат беради. “Комплекслар” таъминоти асосида Юнг ва унинг шифошлари онгсизликнинг ҳаётийлик механизмларини, онгли ва онгсиз руҳий жараёнларнинг мураккаб ўзаро муносабатларини, онгсиз интилишларининг инсон характерининг шаклланишидаги аҳамиятини очиқ беришга ҳаракат қилишди. “Комплекс” тушунчаси Ғарб руҳиятшунослиги ва тиббиётида кенг тарқалган атамага айлан-ди. Бу атама ёрдамида инсон юриш-туришининг онгсиз омиллари ва мотивларини тимсолий ифодалашга уриниш бўлиб, натижада бу ибора ўз асл моҳиятини йўқота бошлади.

Инсон руҳий олами ядросини ташкил қилувчи онгсизлик, Юнг таълимотига кўра, руҳий тузилманинг ҳамма даражаларида катнашади. Олим руҳиятни жуда кўп даражаларга, ижобий ва сал-бий қатламларга бўлади, ўзининг назарий конструкциясига бу ту-

шунчаларни киритади. Бундай ҳолат инсон шахсининг янги ички кирраларини очишга ёрдам беради. “Психологик таҳлил ҳақида икки эссе” номли китобида бу қатламларга ном бериб, руҳшунос олим сифатида ҳар бирини таърифлаб беради. “Жамоавий” ва “индивидуал онгсизлик” тушунчалари қаторига у “персона”, “кўланка”, “анима”, “анимус”, “ўзлик” ва бошқа тушунчаларни киритади. Инсон руҳиятининг бу жабҳаларини талқин қилишда Юнг фалсафий меросга, хусусан, япон фалсафаси ғояларига, яъни XVII асрда яшаган Накае Тойининг таълимотига мурожаат қилади. У инсондаги “ёлғон мен” ва “ҳақиқий мен”ни ажратади. Бу “ҳақиқий” ва “ёлғон мен”лар инсоннинг ўзи ҳақидаги бўрттирилган, юқори баҳоланган фикрларидан ташкил топади. Ана шуни Юнг “персона” деб атайти. “Персона” ўзига хос ниқоб вазифасини бажаради. Инсон ижтимоий жамият талабига жавоб тариқасида бу ниқобдан фойдаланади. “Персона” “ҳақиқий мен”ни яшириб турувчи чодир вазифасини ҳам бажаради. У, инсоннинг ўзини-ўзига ва ўзгаларга намоён қилиши билан характерланади, лекин ҳали бу ҳақиқий инсон борлиги эмас”, – дейди. “Персона” – индивид ва жамият ўртасидаги келишувдир, индивидуал ва ижтимоий онг ўртасидаги мураккаб тизимлар муносабатидир.

“Персона”нинг мақсади ўзининг ҳақиқий юзини яширган ҳолда атрофдаги одамларда ҳайратли таассурот уйғотишдан иборат. Агар “мен” “персона” билан айнан мос келса, инсон жамият томонидан белгиланган муайян роль ўйновчи бегоналашган мавжудот сифатида намоён бўлади. Бу ерда гап ўз шахсини, индивидуал “мен”ини йўқотган инсон ҳақида борапти.

“Кўланка” инсон руҳий тузилмасида энг тубан, жўн, жамиятга тўғри келмайдиган элементларни ифодалайди, улар ҳар дақиқада намоён бўлишига тайёр туради. “Кўланка” деганда, мен шахснинг салбий томонларини тушунаман”, – деб ёзади Юнг. “Кўланка” инсон қалби тубида яширинган, бузғунчи, агрессив тенденциялар тимсоли сифатида намоён бўлади. “Кўланка”нинг жамиятга зид бўлган интилишлари, Юнг таъкидига кўра, ҳар доим ҳам очиқ шаклда намоён бўлавермайди, чунки улар “персона” ниқоби остига ёки “индивидуал онгсизлик” остига яширинган бўлади. Лекин бундай ҳолатда шахснинг бўлиниб кетишига мойиллик кучаяди ва уни неврозга олиб келади. “Кўланка” инсоннинг ички оламидаги хотиржамликни йўқотади ва уни жунбушга келтиради. Шунинг учун “Психологик таҳлил” амалиётида бундай ҳолатни юмшатиш учун “ҳақиқий мен” ва унинг “кўланка”си ўртасидаги муносиблигини тиклашга иложи борица ҳаракат қилинади.

“Анима” ва “анимус” – бу мавхум образлардир. Бу эркакдаги аёллик, аёлдаги эркаклик “архетиплар”идир. Улар инсоннинг биргалликда яшашларининг ички рухий маҳсули сифатида намоён бўлади. Улар икки жинс ўртасидаги архаик жинсий манбага таянади ва эркак ва аёл ўртасидаги ўзаро келишувчанликни таъминлайди. Бундай келишувчанлик бўлмаса, жиддий ички шахсий муаммолар, неврозлар келиб чиқади. “Агар “архетипик” образ – тимсолининг ўзига хос хусусиятлари инобатга олинмай, реал объектга кўчирилса шундай вазиятлар келиб чиқади”, – дейди Юнг. Эркак ўзининг идеали бўлган аёл тимсолини муайян аёлга ўтказса ёки хоҳиши билан реал фазилатларининг мос келмаслиги унинг ҳафсаласини пир қилади ва ниндан зил кетишига олиб келади. “Ўзлик” – шахснинг марказий “архетип”идир. Унинг атрофида инсоннинг ҳамма фазилату хислатлари жамланади. Бу иборани Юнг қадим ҳинд фалсафаси бўлган упанишадлардан олади. Бу бора шахснинг бир бутунлигини аңлатади. Бу “архетип” орқали Юнг турли тимсолларни ифодалайди, улардан асосийсини илоҳий доирадир ёки “мандала” деб атайди. “Мандала” қадим ҳиндларнинг тасаввурида бутун мавжудликнинг жамланишини ифода қилади. Умуман олганда, Юнг “архетип”ларни таърифлашда кўпинча Шарқ фалсафасига мурожаат қилади. Чунки, олимнинг фикрига кўра, қадим ҳинд фалсафасининг тушунчаси бўлган “карма” (рухий биринчи асос) “архетип”лар табиатини тушунишнинг чуқур моҳиятини ташкил қилади. Агар юнгча руҳият тизимида “мен” шахс онгининг субъекти бўлса, “ўзлик” инсон руҳиятининг яхлит субъектидир. Шундай қилиб, “ўзлик” онглилик ва онгсизлик ўрта соҳасини ташкил қилади. “Ўзлик” “кўланка” билан ҳам “персона” билан айнан мос келмайдиган шахс марказидир. Бу шахс мувофиқатининг янги қиррасидир. У ўзида онгсизлик ва онгни жамлай олиш хусусиятига кўра, инсоннинг онгсиз ҳаёлотида идеал шахс сифатида намоён бўлади.

Шундай қилиб, юнгча шахс тузилмаси бир неча қатламдан иборат бўлса ҳам, у улар ўртасидаги боғлиқликни топишга ҳаракат қилиди. Шу мақсадда у “ўзлик” тушунчасини киритди, бу “жамоавий онгсизлик” қаторида шахснинг ижтимоийлашуви жараёнини таҳлил қилишга олиб келди. Юнг таълимотига кўра, онгсизликнинг ижтимоий қирралари ҳам мавжуд. Шунингдек, Юнгнинг онгсизлик “архетип”лари ворисийлик хусусиятига эга. “Анима”дан “кўланка”гача бўлган архетиплар, “индивидуал онгсизлик”дан тортиб “жамоавий онгсизлик”лар инсон рухий оламига бевосита илоҳий томондан берилгандир. Улар фақат инсон организмнинг

“табиий” ҳолатида мавжуд бўла олади. Шунинг учун ҳам, бизнингча, Юнг таълимотида инсон онгли фаолиятининг аҳамияти иккинчи даражага ўтиб қолгандек туйилади.

Юнгнинг таълимотида “индивидуация” деган (фақат ўзига хослик) тушунча ҳам аҳамиятли ўринни эгаллайди. Бу тушунча орқали олим инсоннинг жамоавий ва индивидуал мавжудлиги ўртасидаги фарқини очиқ беришга ҳаракат қилади. Ҳар қандай жамиятнинг ижтимоий нормалари орқали шахснинг фақат ўзига хослигини намоён қилиши учун қўйилган тўсиқ инсон ҳаётини фаолиятига етказилган катта зарар, деб ҳисоблайди у. Шунинг учун ҳам Юнг шундай тезисини илгари суради: инсон ижтимоий мавжуд бўлиши учун шундай шароит яратилиши зарурки, унда шахснинг руҳий интеграцияси табиий ва эркин равишда амалга ошсин. Шахс ривожини жамиятдан ташқарида бўлмайди шунинг учун ҳам у ижтимоий нормаларга зид қўйилиши керак эмас, аксинча, унга мослаштирилиб, шундай ўзига хос йўл топиши керакки, унда инсоннинг ўз-ўзини камол топтириши норма сифатида қабул қилинсин. Ҳозирги замон Ғарб маданиятида ижтимоий нормалар кўпинча зиддиятга олиб келади, чунки унда шахснинг индивидуал ривожини мутлақлаштирилади. Шахснинг бундай ривожини Юнг томонидан патология, яъни носоғлом муҳит сифатида баҳоланади ва бу “индивидуация” билан ҳеч қандай умумийликка эга бўлмайди. “Индивидуация” шундай ижтимоий нормаларни тақозо қиладики, у шахснинг мустақил ривожини билан зиддиятга бормайди. Шундай қилиб, “индивидуация” – “ўзлик” тимсолини мужассам қилишдир. Бу, ўз ўрнида, Юнг тушунчасига кўра, инсон маънавий ривожининг юксак чўққисини ифодалайди. Инсон руҳиятининг онгли ва онгсиз мазмунини белгилайди ва бу оқибатда умумаҳамиятга эга бўлган тимсол – идеал – Худо тушунчасига олиб келади. “Психологик таҳлил”да “ўзлик” ва “Худо” моҳиятан ва айнан бир-бирига мос тушадиган иборалардир. Шунинг учун ҳам “ўзлик” Юнг томонидан “ичимиздаги худо” деб таърифланиши тасодиф эмас. Шундай қилиб, “ўзлик”ни қидириш Юнг учун диний муаммога айланади. Бунда Худо шундай тимсолни ифодалайдики, унда онгсиз индивидуал-шахсий ва жамоавий тасаввурга эга бўлган ҳамма “архетип”лар, яъни табиий ва ғайритабиий моҳиятлар бирлашади. Худо тушунчаси унинг ортодоксал талқинларидан тубдан фарқ қилади. Масалан, христианлик худоси инсондан ташқарида, унинг устидан назорат қилувчи ҳоким сифатида мавжуд эмас. Юнг нуктаи назарига кўра, Худо инсондан ажралмаган, аксинча, Худо инсонга боғланган, улар ўртасидаги ўзаро бир-бирини тушуниш

муносабатлари ҳукмрон бўлиб туради. Худо тимсоли инсон руҳий ҳолатининг муайян даражасини билдиради, бу эса шундан далолат берадики, ҳар бир индивид ҳаёт йўлида ёрдам берадиган ўз Худосига, ўз динига, ўз эътиқодига ва, ниҳоят, ўз кадриятларига эга бўлади.

Хулоса қилиб айтганда, Юнг христианлик дини ва Худонинг догматик таълиқин қилинишига қарши чиқиб, шахснинг маънавий ривожининг муносабатлар орқали амалга оширилишини таклиф қилади. Айнан юнгча “индивидуация” таълимоти негизда диннинг янги таълиқини ётади. У шахснинг ижодкорлик кучларини ҳаракатга келтиришнинг бошқача йўллари кўрмайди. Шундай қилиб, Карл Юнг инсон руҳий оламининг онгсиз қатламларини таҳлил қилиб, ҳозирги Ғарб жамиятининг моддий тараққиёти шахснинг маънавий ҳаёти ривожини билан мутаносиб тарзда кетмаётганлигини айтади. Шунингдек, Юнг таълимотида инсон моҳиятига оид динийлик ва дунёвийлик, индивидуаллик ва ижтимоийлик, Шарқ ва Ғарб тафаккурига хос бўлган турли қарашлар жамланмаси ўз ифодасини топган. Албатта, инсоннинг бу қарашлари жамият ҳаётининг, фан-техника тараққиёти ва турли ғояларнинг инсонийлашувида катта аҳамиятга моликдир.

Эрих Фромм (1900 – 1980) XX асрнинг кўзга кўринган файласуфи, социологи, психологларида биридир. Э. Фромм таълимотида инсонпарварлик ғоялари марказий ўринни эгаллайди. Унинг фикрига кўра, инсон эволюцион ўзгаришлар натижасида вужудга келган мавжудот бўлиб, худди ўша ўзгаришлар, инстинктлар, яъни туғма ҳис-туйғулари туфайли аввалдан мослашган, ўзини ўраб турган игроф-муҳит доирасидан таъқарига чиқади. Фаҳм-фаросат, онг ҳосил қилади. Янги мослашув механизми инсоннинг биологик клеткаларини беркитиш учун қудайликлар яратади. Махсус хусусиятлар алоҳида ўзига хос мавжудот эканлигини фаҳмлаш ўтмишини эслаш ва келажакни олдиндан кўра билиш, ҳодисалар ва воқеаларнинг биринчи инкинчисидан ажратиб турадиган белгиларни аниқлай олиш, оламни тушуниш ва уни ақл-фаросат ёрдамида билиш кабилар инсон сифатларини шакллантириш учун асос вазифасини бажаради.

У ўзининг инсон табиати концепциясини тузар экан, инсон моҳиятига субстанционал (шу жумладан, биосубстанционал) ҳамда релятив (нисбий) ёндашувни чеклаб ўтишга ҳаракат қилади. Жумладан, биосубстанционал руҳият илк фрейдизмга хос бўлган ҳолат Фроммнинг дастлабки ижодида яққол намоён бўлган. Инсон табиатини хос бўлган биологик асоснинг бўртирилиши ўз-ўзидан инсон ва инсоний маданият ривожига ижтимоий омилларга етарли даражада баҳо берилмаганлигига олиб келди. Бу эса, ўз навбатида, ижтимо-

ий-психологик ва сиёсий муаммоларни ҳал қилишда зарурий назарий-методологик асоснинг етарли эмаслигини намоён қилди. Фромм замонавий антропологияда мавжуд бўлган инсон табиати бениҳоя ўзгарувчандир, деган тезисни инкор қилади. “Агарда инсон, — деб ёзади Фромм, — табиатан чексиз ўзгарувчан бўлса эди, ҳеч қандай инқилоблар ҳам, ҳеч қандай ўзгаришлар ҳам бўлмас эди... Лекин инсон нисбатан ўзгарувчандир. У ҳар доим ижтимоий тузум ҳамда унинг шахсий эҳтиёжи ўртасидаги мутаносибликнинг бўлишига дарров эътибор қилади. Ана шу номуаносибликни бартараф қилиш учун интилиш инсон тарихий динамикаси негизини ташкил қилади. Инсон исёни моддий изтиробларга қарши қаратилади; балки ўзига хос инсоний эҳтиёжлар ижтимоий тараққиётини жунбушга келтирувчи кучли мотивлардан ҳисобланади”¹. Зотан инсон, Фромм фикрича, деярли ҳамма маданият турларига “мослашувчи мавжудот бўлса ҳам, гарчи унинг табиатига зид келиб қолганда, унда ички маънавий-руҳий ва эмоционал тўқнашувлар бошланади. Бунда инсон ўз табиатини ўзгартиролмаган ҳолда ҳаёт тарзини ўзгартиришга мажбур бўлади”². Унинг фикрича, инсон ҳаётда ўзини намоён қилиш учун интилади. У дунёнинг ўз физиологик эҳтиёжларини кондириш учун восита бўлишини хоҳлайди. Модомики, инсон интилишлари фақат моддиятга қаратилмаган экан, унда улар “инсоний эҳтиёжларнинг асосий ўзига хос муносабатларини талаб қилади, бунда бошқа инсонлар ҳамда табиат билан ўзгача муносабат ўрнатилади ва бунда инсон ўзини ўзига хос намоён қилади”³. Шунга қарамайдан, ҳозирги давргача инсонга атрофлича, кенг қамровли таъриф берилмаган (Фромм таъкидича, келажакда ҳам мумкин бўлмайди). Уни ўзига хос тарзда заруриятдан *homo faber*, *homo sapiens*, *homo ludens* ва ҳоказо, деб таърифлаш етарли эмас. Фромм фикрича, инсон ибтидосига илмий жиҳатдан тўлақонли таъриф бериб бўлмайди, деган шубҳага келмаслик керак. “Ҳамма ана шу “ўзига хослик” инсоннинг турлитуманлигини кўрсатади ва бир вақтнинг ўзида оддий инсон бўлиб ҳам қолаверади. Инсон бўлиш қандай, деган саволга жавобни турли инсон имкониятлари соҳасидан эмас, балки унинг мавжуд бўлиши шароитини муқобил вариантлардан излашимиз лозим”⁴. Бу шарт-

¹ Fromm E. Revolution der Hoffnung: Für eine humanisierung der Technik. In from E. Gesamtausgabe, Bd: 4- Stuttgart, 1980. — S. 306.

² Fromm E. Psychoanalyse und Technik. In from E. Gesamtausgabe, Bd: 4- Stuttgart. 1980. — S. 35.

³ Fromm E. Revolution der Hoffnung. — S. 312.

⁴ Ўша ерда. — 304- б.

шароитни аниқлаш. Фромм фикрича, метафизик спекулятив тафаккур натижаси бўлмайди, балки у антропология, тарих, болалар, индивидуал ва ижтимоий психология томонидан ҳам амалга оширилиши мумкин. Инсонни бундай фалсафий мушохада қилиш, фроммча маънавий соғломлик концепциясининг асосида ётади, бу эса ҳамма давр ва маданият одамлари учун “универсал” ҳисобланади.

“Маънавий соғломлик муҳаббат қобилияти орқали, ижодкор шахс бўлиши орқали, “ўз-ўзини” ҳис эта олиш асоси орқали характерланади. яъни объективлик ва тафаккурни ривожлантиради¹. Бунда мултиф таъкидича бўйича, “маънавий соғломлик инсоннинг жамиятга “сингиб кетиши” орқали аниқланмайди, аксинча, жамиятни инсон эҳтиёжларига мослаш орқали содир бўлади”². Шундай ҳолатда, инсон ва жамият талаблари қатъий зиддиятда бўлади, “жамият касалланиши” мумкин. Ҳақиқатан ҳам, инсон моҳиятини фалсафий тушуниш замонавий ижтимоий-сиёсий назарияни тузиш учун зарур. Бироқ инсон табиати Фромм концепциясида руҳий субстанция сифатида намоён бўлади. Унинг мазмуни даврдан ташқарида бўлган инсоннинг экзистенциал эҳтиёжи орқали очилади. Инсон табиати, Фромм талқинига кўра, охир-оқибатда назарий, хаёлий конструкция, тузилма бўлиб қолаверади. Шунга қарамасдан, Фромм инсон ривожига ижтимоий муҳит ролини тан олади. Бироқ ижтимоий фаолиятнинг ҳар қандай шаклини тузишда инсон табиатининг туғма эҳтиёжлар тизими ҳал қилувчи аҳамият касб этишини таъкидлаб ўтиш зарур.

Фроммнинг концепцияси табиий, натуралистик антропологиянинг бир вариантыни ҳосил қилади. Унда инсон олдиндан руҳий тузилмаси белгилаб қўйилган мавжудот сифатида намоён бўлади, бу унинг интилишлари, фикрлари ва ҳаракатни белгилаб беради. Фромм инсон табиатининг фундаментал табиатини аниқлашга ҳаркат қилади. Шу асосда инсон маданияти ва сиёсат ҳақидаги таълимотини ривожлантиришга ҳаракат қилади. Шу асосда инсон маданияти ва сиёсат ҳақидаги таълимотини ривожлантиришга уринади. Инсон табиатининг шундай икки фундаментал тамойилини, фрейдча Танатос ва эрос сингари эга бўлиш ва бор бўлишда кўради. Ана шу тамойилларнинг ҳар бири, унинг таъкидича, ўзининг чуқур биологик асосига эга бўлиш тенденцияси ўз-ўзини сақлаш инстинктида намоён бўлади, абадий ҳаётга интилади; борлиқ тенденцияси эса ўзининг ибтидосини ҳамкорлик инстинктдан, яққаланиб қолиш

¹ Fromm E. Wege zu seiner kranken Gesellschaft. – S. 52.

² Ўша ерда. – 54 – 55-б.

кўркувидан олади. Бу ибтидолар инсонга нисбатан бир-бирини тўлдиради ҳамда бир-бирига зид келади. Фромм инсон табиатининг бу биологик илк даврини фақат баён қилиш билан чекланиб қолмайди. “Эга бўлмоқ ёки бор бўлмоқ” асарида уларни инсон маданияти соҳасига қўллашга ҳаракат қилади. Олимнинг ушбу асари машҳур француз ёзувчиси Г. Марселнинг “Бор бўлмоқ эга бўлмоқ” номли асарига ўхшаб кетади. Фроммнинг таъкидича, бу асарлар фақат номи билан эмас, балки ғоявий нуқтаи назардан ҳам бир-бирига яқин туради. Г. Марсел бор бўлиш ва эга бўлиши масаласини экзистенциал нуқтаи назардан ҳал қилади. У ҳақиқий борлиқ масаласини диний қараш орқали тадқиқ қилади. Фроммнинг асосий мавзуси мавжудликнинг бу икки услубини рухий эмпирик ва ижтимоий жихатдан таҳлил қилишга қаратилган. Фромм фикрича, бу китобнинг бор бўлиши ва эга бўлиш модулларининг таҳлили асосида фалсафий-антропологик талқин ётади. Фромм ҳақиқий мавжудлик муаммосини таҳлил қилишдан бош тортмайди, лекин уни ўзига хос ечишга ҳаракат қилади. Шунингдек, у бор бўлиш ва эга бўлиш ибтидоларини катъий равишда таҳлил қилиш билан чеклаш йўлини танлайди. “Эгалик ёки борлиқ”нинг муқобили соғлом тафаккур соҳасида намоён бўлмайди. Эга бўлишлик ҳаётимизнинг нормал функциясига киради, яшаш учун бу муайян нарсаларга эга бўлишимиз зарур. бундан ташқари, биз уларга эга бўлишимиз керак, шунда уларнинг борлигидан ҳузурланамиз, умуман олганда, “Жамиятда “эга бўлиш ва кўпроқ эга бўлишлик” тамойилининг муқобили бормикан?” деган муаммони, ғояни ўртага ташлайди Э. Фромм.

Борлиқ ва эгаликни фарқлаш масаласи Фроммни жуда узоқ йиллар қийнайди. У шундай хулосага келади: “Худди ана шу фарқлаш, ҳаётга, ўлимга бўлган муҳаббатни фарқлаш каторида инсон экзистенциал борлигини ҳал қилувчи масаласидан бўлиб қолаверади. Антропология ва рухий таҳлилнинг эмпирик далиллари шу нарсани кўрсатадики, унинг фикрича, борлиқ ва эгалик инсон ҳаётининг икки асословчи шаклидир. Булар инсонлар характерининг индивидуал ва жамоавийлик хусусиятини аниқлайди”¹. Шундай қилиб, Эрих Фромм учун инсон ҳаётининг “эгалик” ва “борлиқ” нуқтаи назаридан намоён бўлиши инсонни умумфалсафий жихатдан кўриш ва тушунишнинг асосий тамал тоши бўлди. Бироқ инсон ҳодисасини, жумладан, унинг маданияти ва тарихини унинг табиатига хос бўлган бир-икки хусусият орқали тушунтириб беришга ҳаракат қилиш иж-

¹ Фромм Э. Иметь или быть. – М.: Мысль, 1997. – Стр. 289 – 290.

тимоний чекланганликка олиб келади. Худди шу ҳолат Э. Фромм таълимотига ҳам тааллуқлидир.

Фромм таълимотининг антиметафизик хусусияти ҳақидаги таъкидига қарамасдан, биз унинг “эгалик” ва “борлик” тўғрисидаги психологик фалсафаси инсон ижтимоий-маданий дунёсининг ҳамма соҳаларига тарқалганлигига гувоҳ бўламиз. Шундай ҳолда, Э. Фромм инсоннинг ички моҳияти ибтидоларини “бирлик” ва “эгалик” категориялари орқали очишга ҳаракат қилади. Олим фикрича, улар инсоннинг фалсафий тимсоли билан инсон маданиятининг фалсафий тимсолини боғловчи занжир сифатида ҳам намоён бўлади. Ҳозирги ижтимоий тизим маданияти, Фромм таъкидича, бўлиб қолган “эгалик” ибтидосининг намоёни сифатида мавжуд. Шунинг учун тараққиётнинг “чексиз галабаси” содир бўлмади. Ўрта аср ҳисобот тимсоли бўлган “орзудаги шаҳар” Европа маданиятининг ривожидан бошлаб ижтимоий ҳулқда, Фромм фикрича, чексиз худбинлик ва кескин гедонизм (ҳузурланиш, лаззатланиш) етакчи тамойиллар бўлиб қолди. Европа маданияти кескин гедонизмни ахлоқий доктриналар (таълимотлар) даражасига кўтариб қўйди. Зотан, гедонистик амалиёт ҳамма давр учун хос бўлса ҳам, ҳозирги глобаллашув даври ахлоқий ривожидан хайратомуз ҳодисага айланди. Бу жараённинг яна бир асосий омили, Фромм фикрича, Европада христианлик қадимдан қабул қилинган бўлса ҳам, лекин христианлаштириш XII – XIV асрлар оралиғида содир бўлди. Бу тезисни Фромм ўрта аср Уйғониш даврида вужудга келган инсонпарварлик таълимотларининг юзага келиши билан ҳам асослайди. Бироқ Европа тафаккури борган сари манфаатли тафаккурга айлана борди. Бошқалар учун ўз-ўзини қурбон қилувчи христианлик қаҳрамони, яъни доимо ҳукмронлик қилувчи, галаба қозонувчи қаҳрамон билан ўрин алмашди. Натижада бутун Европа-Америка тарихини христиан институтларининг мавжудлигига қарамасдан, қадимги даврга қайтди. Бу жараёнларни таҳлил қилган Фромм шу нарсани таъкидлайди, хусусий мулк мустаҳкамланиб борган сари, эгалик ҳисси ҳам кучайиб боради. Натижада ривожланган бу тенденция Ғарб маданий, сиёсий ва кундалик ҳаётининг ҳамма соҳаларини қамраб олди. Патологик истеъмолчиликда эгалик ҳиссининг галаба қозониши, Фромм фикрича, инсоннинг ички дунёсини ҳам ўзгартириб, нурсиз қилиб қўйди. Бу ҳақида замонавий ахлоқшунос олим А. Швейцер шундай ётади: “Инсон манфаатига хизмат қиладиган маданиятни тушунадиган инсоннинг ўзи йўқолиб бормокда, у тўқнаш келган шароитнинг

ўзи фазилатларининг аста-секин йўқ бўлишига имкон яратмокда, рухий томондан эзмокда”¹.

Э. Фромм фикрича, ҳозирги Ғарбий Европа маданиятида, демократик жамият куриш ҳақидаги таълимотларда инсоннинг ўзини англаш ва билиш масаласи жуда долзарб муаммо сифатида кўтарилади. Гарчи XIX аср, Ф. Ницше таъкидига кўра, Худонинг ўлими даври бўлса; XX аср эса, Фроммнинг таъкидига кўра, инсоннинг ўлими даври бўлди. Зотан, маданиятда “инсон муаммоларини драмалаштирувчи ҳеч нарса колмади”². Маданият тобора “механистик” характерга эга бўлиб, ҳаётийлик, жилвакорлик ўрнини тафаккур ва хулқининг маданийлашган модели эгаллади, бу моделлар максимал даражада прагматик манфаат учун хизмат кила бошлади. “Ҳозирги индустриал маданиятнинг хусусиятли белгилари ҳаётийлик эмас, балки механизмнинг ишлаш техникаси бўлди... некрофил ҳаётга бўлган ижирғаниш, бу механизмлардан ҳайратланиш яккол кўзга ташланди”³.

Замонавий маданият ривождаги барча салбий, негатив ҳодисалар маърифий, маданий, сиёсий, жихатдан қайта куриш, ислох қилиш заруратини қатъиян талаб қилади. Хусусан, бу ўзгаришлар инсонларнинг ижтимоий-рухий қадриятларга ҳам тегишли ва бу, ўз ўрнида, инсоноятни ҳалокат йўлидан қутқариб қолишга ёрдам беради. Ҳозирда ҳукмрон бўлган “эғалик” йўналиши “борлик” билан ўрин алмашиши зарур. Соф ҳақиқий инсонийлик муносабатлари, Фромм фикрича, инсониятнинг кўп асрлик ахлоқий тажрибасига мос келади. Зотан, “борлик” ҳодисаси ҳозирги маданиятда йўқолмасдан, четга чикиб колган экан, жамиятни “қайта куриш” мумкинлигини Фромм умид қилган.

Шундай қилиб, ноинсоний қадриятлар асирига айланган сиёсат ва ижтимоий технологиялар инсоннинг эркин ривожини учун муқобил йўллари кўрсата олмайди, балки уни ҳалокат ёқасига олиб келиб қўйиши мумкин. Инсонпарвар рухий таҳлил, Фромм фикрича, замонавий шароитида ижтимоий характерни ўзгартириш воситаларини кўрсатиб бериб, онгсизлик даражасидаги “эркинликдан қочиш” механизмини, инсон табиати эҳтиёжларини англашга ёрдам бериши зарур. Фромм қуйидагича тахмин қилади: “Инсонпарвар рухий таҳлил таъсири натижасида одамлар ўзларининг ички табиатларини англайдилар, ҳақиқий мавжудликнинг зарурлигини тушунадилар.

¹ Fromm E. Wege zu seiner kranken Gesellschaft. 1980. — 104 — 105.

² Fromm E. Wege zu seiner kranken Gesellschaft. 1980. — P. 104-105.

³ Fromm E. Gesamtausgabe. Bd. 2. — Stuttgart, 1980. — P. 195 — 196.

Негизда “эгалит” ётувчи жамиятнинг ахлокий-рухий, ижтимоий-иқтисодий пойдевори қайтадан қурилади. У маданиятнинг инсонпарварлик кадриятларига йўналтирилган индивидуал ва ижтимоий онининг фаоллашуви сиёсий утопия бўлиши зарур”. Мазкур тезисда Франкфурт мактаби намояндаларининг хусусиятлари яққол намоён бўлган. Э. Фромм ҳам шу мактабнинг вакили эди.

Фромм “хаёлий” ва “фаолий” утопияни фарқлайди. “Биродарликда, тенгликда, иқтисодий устуворликдан эркинликда, урушлардан ва диний курашлардан озодликда яшовчи инсониятнинг ани ҳамжамят утопиясига эришиши мумкин. Агар биз бунинг учун техник утопияларга сарфлаган шундай даражадаги кучимизни, тафаккуримизни, шууримизни, қувватимизни сафарбар қилсак, талабга эришамиз”¹, – деган фикрни билдиради у. Демак, Фроммнинг таъкидига қараганда, утопик ғоялар, прагматик ислохотларга инсбатан реал хусусиятга эга. Зотан, ҳозирда ҳамма нарса инсон манфаатларига бориб тақалмоқда, бунинг учун эса утопик экспериментлар, ғоялар қуввати зарурдир. Шундан ўрта аср сўнгидаги маданият гуллаб-яшнади, чунки инсонларни “орзудаги шаҳар” тимсоли руҳлантирди. Бундан эса замонавий жамият ўзининг энг юксак техник тараққиётга эришди ва фуқаролик жамиятини барпо қилмоқда.

Э. Фромм психоанализ таълимотини ривожлантиришда устозининг фақат биологик ва ҳирсий услубини олмай, балки ижтимоий далилларга асосланишига ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан ўзгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги кўркув ва Худога инсбатан бўлган муҳаббат ва ҳайиқиш туйғуларига асосланди. Бу ғоялар Фроммнинг “Исо ақидаси” номли асарида акс этган. Бу асарида, жумладан, Фромм христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳаракат қилган. Худо, олим фикрича, ҳокимиятларининг манфаатларини ҳимоя қилади, иккинчи томонидан, ёзилган халқнинг тарафида бўлган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Ҳукмронлар ва халқ ўртасидаги зиддиятларни келиштириш ватифасини олганлиги учун икк христианлик ғоясини тақдирлаш шундай ҳал бўлди. “Исога сиғиниш сабабларидан бири, – дейди Фромм, – инсон қиёфасида ёзилган халқнинг таскин топишидир”. Шунингдек, Фромм “Инсон жони” деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор берди. У муҳаббатни бир неча турга ажратади: 1. Ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри. Бу

¹ Фромм Э. Иметь или быть. – М.: Мысль, 1997. – Стр. 394.

ҳис-туйғу манфаатдорликдан ҳолис бўлиб, бегараздир. 2. Эркак ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри. Фромм бу меҳрни ўткинчи деб ҳисоблайди. Бунда хирсий интилишлар катта аҳамиятга эга. 3. Худога бўлган муҳаббат. Бу муҳаббатни диндорларга хос деб ҳисоблайди. Уни онани меҳрига ўхшатади.

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

Фроммнинг фикри бўйича, XX аср жамиятида инсоннинг бегоналашиши масаласи асосий масалага айланиб қолди. Бунинг асосий сабабларидан бири, олимнинг фикрича, инсонлар ўртасидаги меҳрнинг йўқолиши ва унинг ўрнини моддий манфаат эгаллашидир. Бундай жамиятда инсон ўз кадр-қимматини йўқотиб, қандайдир нарсаса, мулкка айланиб қолади. Масалан, оилада мулк муносабатлари яққол кўринади. Фроммнинг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эркаклар аёлларга нисбатан мулкчилик муносабатида бўлишган. Натижада аёлнинг ҳис-туйғулари, эркинлиги поймол бўлган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг кадр-қийматини фақат оилада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. “Натижада, – дейди Фромм, – инсоннинг ички оламидаги ҳис-туйғулари умуман эътиборга олинмай қўйилди. Альтруистик муносабат ўрнини эгоизм эгалламоқда. Лекин эгоизм инсон табиатидаги тубан хирсий ҳис-туйғуларни қаноатлантиради. Натижада эгоизм пессимистик ҳолатга ва ҳаётга бўлган қизиқишнинг йўқолишига олиб келади”. Ҳаётга қизиқиш, ундан ҳайратланиш ҳисси йўқолар экан, инсоннинг онги остида ўлимга интилиш (танатос кучи) зўраяди. Натижада ҳозирги ривожланган жамиятимизда ўзини ўлдириш ҳоллари кўпаймоқда. Бундай салбий руҳий кучларни Фромм ноофилия деб атайти. Ўлимга, ўлик шаклларга қизиққан шахсларни эса неофил, деб атайти. Бундай ҳолатдан чиқиш йўли, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бир-бирига бўлган меҳр-оқибатининг юксалиши – альтруизм ҳиссиётининг кучай-

иб боришидир. Альтруист одам доим оптимист бўлади. У ҳаётга кизикувчан, хушфёъл, хайратланиш қобилиятини йўқотмаган шахсдир. Бундай одамларнинг ички руҳий ҳолати фақат ижобий бўлиб, ҳар қандай қийинчиликларга дош беришга қодир. Жамиятнинг инкйроз ҳолатларида бундай шахслар одамларга далда бериб, руҳий кўтаринкилик ҳолатини жамиятда кўпайтирадилар. Фромм бундай шахсларни “жамият тараққиётини ҳаракатлантирувчи куч”, дейди.

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

Эслатма: ушбу матн Г. Рўзматованинг “Фрейдизмда инсон фалсафаси таҳлили” (Тошкент, 2009) китобидан олинди.

Адабиётлар

1. Юнг К. Г. Психология. – М.: ООО “Харвест”, 2003.
2. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М.: ООО “Харвест”, 2003.
3. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: ООО издательства “АСТ”, 2004.
4. Фромм Э. Ради любви к жизни. – М.: ООО издательство “АСТ” 2004.
5. Рўзматова Г. Фрейдизмда инсон фалсафаси таҳлили. – Т., 2009.
6. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
7. Гарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Онгсизлик; индивидуал онгсизлик; жамоавий онгсизлик; архетиплар; оя; персона; анима; анимус; ўзлик; психологик таҳлил; комплекслар назарияси; кўланка; маънавий соғломлик; инсонпарварлик; борлик ва эғалик, муҳаббат; меҳр; эгоизм; пессимизм; оптимизм; альтуризм.

Назорат учун саволлар

1. К. Юнг 3. Фрейддан фарқли равишда онгсизликнинг қайси жиҳатларига кўпроқ эътибор қаратади?
2. К. Юнгнинг архетиплар таълимотининг мазмунини баён қилинг.
3. К. Юнгнинг “руҳиятшунослик таҳлили” таълимотининг ўзига хос хусусиятлари нимада эди?
4. Э. Фроммнинг инсон табиати тўғрисидаги ғояларининг ўзига хос жиҳатларини таҳлил қилинг.
5. Э. Фромм маънавий соғломликни қандай изоҳлаган?
6. Борлиқ ва эгалик тушунчаларига фроммча ёндашувнинг Марсель қарашларидан фарқли томонлари борми?
7. Э. Фроммнинг меҳр-муҳаббат ғояси қайси тамойил асосига қурилган?

7- мавзу: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ФАЛСАФАСИ

(1- маъруза)

Режа

1. С. Кьеркегор томонидан экзистенциализм асосларининг қўйилиши.
2. М. Хайдеггернинг “фундаментал онтологияси”.
3. М. Хайдеггернинг тил ҳақидиги ғоялари.

Экзистенциализм (лотинча *existentia* – мавжудлик, яшаш) ҳозирги давр фалсафасидаги энг таъсирли оқимлардан бири. XX асрнинг 20- йилларида Германияда (М. Хайдеггер, К. Ясперс), Иккинчи жаҳон уруши арафасида Францияда (Ж. П. Сартр, А. Камю) шаклланди. Экзистенциализм икки кўринишга эга: 1) дунёвий (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю); 2) диний (К. Ясперс, Г. Марсель).

Экзистенциализм бошқа фалсафий системалардан ўзига хос хусусиятлари билан кескин фарқ қилади. Бу қуйидагиларда кўринади: ушбу фалсафа илмийликни ва умумий аҳамият касб этишни даъво қилмайди. Ва бир бутун дунёқарашни вужудга келтиришни инкор этади. Экзистенциализм фалсафасининг предмети – инсон, унинг яшаш мавжудлиги, аммо, экзистенциалистлар фикрича, инсон ҳақида фан бўлиши мумкин эмас. Шунинг учун инсон борлигини, алоҳида индивиднинг ички, яширин кечинмаларини ўрганувчи фалсафа илмийликдан, назарийликдан ҳоли бўлмоғи лозим. “Инсон – бу сирли олам. Фалсафа муаммолар билан эмас, аксинча, сирли объект билан шуғулланади. У ҳеч қачон муайян саволларга жавоб бермайди, рационал онг жабҳасида эмас, балки эмоция, ҳис-ҳаяжонлар, ке-

инимлар доирасида изланишлар олиб боради. Экзистенциализм — бу яққол ифодаланган иррационализм ва антиинтеллектуализм фалсафасидир”.

Шахсни дунёнинг асосига қўйиш экзистенциализмнинг марказий масаласи ҳисобланади. Экзистенциалистлар, энг аввало, “Шахс ҳаётининг маъноси нимада? Яшашдан мақсад нима?” деган саволларга жавоб излайдилар. Улар шахс яшашини иккига бўладилар: биринчиси, шахснинг “ҳақиқий” мавжудлиги, ўз-ўзича мавжудлиги; иккинчиси, “ноҳақиқий” мавжудлик, шахснинг жамиятдаги бошқа кишилар билан мавжудлиги. Экзистенциалистлар инсон маънавий таътиулдан чиқиш учун “ноҳақиқий” мавжудликни енгиб, “ҳақиқий” мавжудликка эришиши зарур деб ҳисоблайдилар.

Экзистенциализм фалсафасининг марказида инсон, ҳозирги замонда унинг мавжудлиги ва яшашнинг мазмуни ҳамда (ушбу фалсафанинг) антисциентик характер касб этишига қарамасдан, яхлит, бир бутун таълимоти ҳисобланмайди. Экзистенциализм фалсафасининг ҳар бир йирик намояндаси қандайдир ўзига хос фалсафий таълимот яратган.

Экзистенциализм фалсафасининг пайдо бўлишига даниялик файласуф Серён Кьеркегор (1813 — 1855) қарашлари ўзига хос таъсир ўтказган. Унинг фалсафий қарашлари немис романтизми таъсирида шакллана бошлади. Лекин кейинчалик у романтизм кайфиятига, шунингдек, Гегель рационализмига ҳам қарши чиқади. Оқибатда Кьеркегор теолог, идеалист файласуф сифатида танилди. Унинг асосий асарлари: “Қўрқинч ва ҳаяжон”, “Қўрқинч тушунчаси”, “Яқунловчи ноилмий хотима”.

Кьеркегор объективликка асосланган, яъни индвидни объектив руҳнинг конкрет тарихий кўриниши, жамият, давлатнинг бир элементи сифатида тушунадиган эски фалсафани, хусусан, Гегель фалсафасини инкор этади. Унинг фикрича, янги фалсафа шахснинг индивидуал хусусиятларини, яъни унинг ҳақиқий моҳиятини, экзистенциални ўрганувчи фалсафа бўлади. Эски фалсафа шахсни жамиятдаги ҳукмрон тартибларга қарам қилиб қўяди, унинг эркинлигини бўғади, мустақил фаолият юритишига йўл бермайди. Кьеркегор кишини объектив шарт-шароитлар, турмуш ташвишлари қўрқувга, умидсизликка солади деб ҳисоблайли. Худога эътиқод қилиш йўли билан инсон қўрқув ва умидсизликдан холи бўлади, тасалли топади, деб уқтиради файласуф. Шахсни Худога боғлаб турувчи воситаларни Кьеркегор уч боскичга ажратади: эстетик, ахлоқий ва диний экзистенция.

Эстетик босқичда инсон ҳаётининг мақсади завқланишдир. Эстетик босқичда одам ҳали реалликка айланмайдиган имкониятлар оламида бўлади. Яъни инсон ҳаёл қилинган ҳаётнинг таассуротлари билан яшайди. Ахлоқий босқичда инсон нореал ҳаёллар ўйидан ҳалос бўлиб, реал дунёда яшай бошлайди. Бу босқичда инсонда ўзининг шахсий мавжудлигига масъуллик ҳисси вужудга келади. Ўзининг шахсий “мен”ини чуқур анализ қилиш мана шу босқич учун характерлидир. Диний босқичда инсон “ёки-ёки” дилеммасини ҳал эта бориб, ўлимни эмас, абадийликни танлайди.

Мартин Хайдеггер (1889 – 1976) – немис файласуфи, экзистенциализм фалсафасининг асосчиларидан бири. Асосий асарлари: “Борлиқ ва вақт”, “Кант ва метафизика муаммоси”, “Метафизикага кириш”, “Бурилиш”, “Техника ҳақидаги масала”.

Хайдеггер “Борлиқ ва вақт” асарида анъанавий фалсафа томонидан гўёки “унутилган” борлиқнинг мазмуни ҳақидаги масалага эътибор қаратади. Яъни борлиқнинг мазмунини инсон борлигини кўриб чиқиш орқали очиб беришга ҳаракат қилади. Хайдеггер мана шу тарзда онтологиянинг асосига инсон борлигини, экзистенцияни қўяди. Инсонни ўрганиш орқали оламни ўрганишга интилади. Бу онтологияни у “фундаментал онтология” деб атаydi. Демак, Хайдеггерга кўра, онтологиянинг асоси, фундаменти субъектив онтология-экзистенциядир. Унинг фундаментал онтология деб номланмиш таълимотининг асосий вазифаси борлиқнинг моҳиятини пайқаш, тушуниб етишдир. Бунга шахсни ижтимоий алоқалардан холи анализ қилиш усуллари орқали эришиш мумкин. Чунки, инсоннинг ҳақиқий моҳияти, унинг мавжудлигидадир. Ижтимоий ҳаёт ва унинг барча соҳалари ноҳақиқий мавжудликдир. Шахс ижтимоий ҳаётда ўз-ўзича мавжуд бўлишдан тўхтаydi, яъни ҳис-туйғуда, фикрлашда, ҳатти-ҳаракатда умумэтироф этилган қонун-қоидаларга таянади, ижтимоий фикрга бўйсунadi. “Шахссызлик” ҳукмронлигидан ҳалос бўлиш учун инсон мавжудликни шахсийлик сифатида, факат унга хос хусусият сифатида қабул қилиши зарур. Инсон ўз мавжудлигини англаб етишга қодирдир.

Хайдеггер инсон ўз мавжудлигини шахсий кечинмалар билан боғлиқ бўлган турли ҳолатларга тушганда англаб ета бошлайди, деб кўрсатади. Хайдеггер бундай ҳолатларга “кўркув”, “тахлика”, “гуноҳ туйғуси” кабиларни киритади.

Хайдеггер ҳар бир инсон индивидуал тақдирга эга, унинг ҳаётининг бошланиши ва тугаши бор, яъни унинг мавжудлиги туғилиши ва ўлим орасида бўлади деб ҳисоблайди. Хайдеггер фик-

рича, инсон мавжудлигининг онтологик асоси унинг тугалланишида, вақтинчалигидадир. Шунинг учун вақтга борлиқнинг энг муҳим характери, мавжудлик сифатида қаралиши лозим.

Хайдеггер фаолиятининг кейинги даврларида (XX асрнинг 30-йилларидан бошлаб), унинг қарашларида ўзгаришлар юз берди. Энди унинг диққат марказида инсон масаласи эмас, балки қандайдир маъхум борлиқ тура бошлади. Хайдеггер энди инсоннинг мақсад-вазифаси мана шу борлиқ сирларини очишга интилишда, борлиққа бўйсунушда, унда яшаб қолишда, деб ҳисоблай бошлади. Борлиққа боришнинг йўли эса инсоният маданиятининг сарчашмаларига қайтишда, тилни тинглашда, деб кўрсатади Хайдеггер.

Хайдеггер Сукротгача бўлган грек маданиятини “ҳақиқий борлиқ”да яшаган маданият деб билади. Бундай маданиятга қайтиш мумкинчилигини Хайдеггер ушбу “ҳақиқий борлиқ”нинг ҳалигача, маданиятни интимли кучоғи бўлган тилда яшаётганлиги билан изоҳлайди. “Тил-борлиқнинг уйидир”. Аммо тилга қурол сифатида замонавий ёндашув, уни техникавийлаштиради, тил информация етказувчи воситага айланади. Гап, ривоят, матал, қисса сифатидаги ҳақиқий “нутқ” ўлади. Мана шу тарзда инсон ва унинг маданиятини борлиқ билан боғлаб турган ип ҳам заифлашади. Тилнинг ўзи ўлиққа айланади. Шунинг учун ҳам Хайдеггер тилнинг мақсад-вазифасини дунёвий тарихийлик сифатида характерлайди. Хайдеггер мана шу тарзда табиий тилни ривожлантириш муҳим фалсафий масала эканлигини кўтариб чиқади.

Шундай қилиб, Хайдеггер фаолиятининг дастлабки давларида негизини инсон борлиғи ташкил қилувчи “фундаментал онтология”ни яратишга ва ривожлантиришга ҳаракат қилган бўлса, кейинги давларда “борлиқнинг уйи” бўлган тил ҳақидаги ғояларни илгари сурди. Хайдеггер ғоялари XX асрнинг иккинчи даври фалсафисига, бутун гуманитар билимлар ривожига ўзининг улкан таъсирини ўтказди.

Адабиётлар

1. Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме. Время и бытие. – М., 1993.
2. Скиребек Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарқ, 2002.
3. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
4. Философия. Курс лекции. Учебное пособие для студентов. – М.: Владос, 1999.
5. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.

6. Хрестомотия по философии. Учебное пособие для высших учебных заведений. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.

7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Экзистенциализм; борлик; мавжудлик; ҳақиқий борлик; ноҳақиқий борлик; экзистенция; эстетик экзистенция; ахлоқий экзистенция; диний экзистенция; фундаментал онтология; кўркув; таҳлика; гуноҳ туйғуси; вақт; вақтинчалик; мавҳум борлик; “Тил – борликнинг уйи”.

Назорат учун саволлар

1. Экзистенциализм фалсафаси билан неопозитивизм фалсафасини киёсланг.

2. Экзистенциализмнинг ҳаёт фалсафаси ва феноменология таълимотига ўхшаш томонларини аниқланг.

3. С. Кьеркегорнинг уч босқичли экзистенциясининг моҳиятини тушунтиринг.

4. М. Хайдеггер ўзининг борлик тўғрисидаги таълимотини нима учун “фундаментал онтология” деб номлайди?

5. Хайдеггернинг тил ҳақидаги ғояларининг моҳиятини тушунтиринг.

7- мавзу: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ФАЛСАФАСИ

(2- маъруза)

Режа

1. Ж. П. Сартрнинг онтологик қарашлари.

2. Ж. П. Сартрнинг инсон тўғрисидаги таълимоти.

3. А. Камюнинг фалсафий қарашлари.

Сартр Жон Поль (1905 – 1980) – дунёвий экзистенциализмнинг асосий вакилларида бири, француз экзистенциализмининг асосчиси. Асосий асарлари: “Ҳаёл”, “Борлик ва ҳеч нима”, “Экзистенциализм – бу гуманизм”, “Қалбдаги ўлим”.

Сартр ҳам Хайдеггер сингари онтологик муаммога феноменологик нуқтаи назардан ёндашади. У борликни қуйидаги шакллarga ажратади: “борлик ўзида” (обектив борлик); “борлик ўзи учун” (субъектив борлик); “борлик бошқа учун” (ижтимоий борлик). Борликнинг ушбу уч шакли факат абстракциядагина бўлинадиган инсон реаллигининг аспектларидир, холос. Сартр “борлик ўзида” билан “борлик ўзи учун” шакллари бир-бирига қарама-қарши, аммо

улар бир-бирларисиз мавжуд бўла олмайдилар, деб ҳисоблайди. “Борлиқ ўзи учун” — бевосита ўз-ўзини англовчи ҳаётдир. “Борлиқ ўзида” эса “борлиқ ўзи учун” билан қиёсланганда, “ҳеч нарса”дир. У фақат чин борлиқнинг (“борлиқ ўзи учун”) инъикоси сифатидагина мавжуд бўлиши мумкин.

“Борлиқ бошқа учун” шахслараро муносабатлардаги фундаментал конфликтларни билдиради. Бунга Сартр Гегелнинг ҳукмдорлик ва куллик онги моделини мисол қилиб кўрсатади. Сартр фикрича, ўз-ўзини англашдан тўсиб қўйилган субъективлик, шахс мавжудлиги бошқа онг доирасига кирган пайтдан бошлаб, ташқи предметликка эга бўлади. Бунда шахснинг “мен”и дунёни барпо қилувчи инструментал комплекснинг элементи бўлиб қолади. Бошқача муносабат — бошқанинг кўз олдига шахснинг ўз эркинлигининг тан олдиниши учун кураши — мана шунда.

Сартр барча экзистенциалистлар каби “мавжудлик моҳиятидан один келади” қоидасини ўз фалсафаси учун асос қилиб олади. Ва мана шу қоидага асосланган ҳолда инсон тўғрисидаги экзистенциал таълимотни ишлаб чиқади. Унинг фикрича, инсон аввал вужудга келади, мавжуд бўлади, кейинчалик ўзини қандай шакллантирса, шундай одам бўлади. Одамда мавжуд бўлган инсоний хусусиятлар, унга табиат томонидан ҳам, Худо томонидан ҳам берилмаган. Қандай одам бўлиш — ҳар бир кишининг ўз қўлида. Сартр инсоннинг ким ва қандай бўлиши фақат ўз-ўзини англаши, тасаввур қилишдангина иборат эмас, балки, шу билан бирга, ўз иродасини шахс бўлиб етишиши учун намоён қила олишида ҳамдир деб ҳисоблайди. Чунки, унинг фикрича, инсон ўзини мавжуд бўлиб яшай бошлагандан сўнггина тасаввур қила бошлайди ва мана шу мавжудликнинг қучайиб бориши жараёнида ирода ўзини намоён қилади, яъни инсон ўзини-ўзи шакллантиради, инсон қилади. Бу — экзистенциализмнинг биринчи принциpidир.

Сартр мана шу тарзда инсон ўз фаолияти жараёнида таянадиган асослар оламда ҳам, оламдан ташқарида ҳам, ўз табиатида ҳам йўқ (чунки унга индивид сифатида азалий инсоний моҳият берилмаган); инсон ўз-ўзича ташлаб қўйилган, у мутлақ эркиндир, деган ҳулосага келади. Сартр фикрича, эркинлик алоҳида хусусият ҳам ёки қўлга киритилган эзгулик ҳам эмас, балки инсонга азалдан берилган ҳолатдир. Шунингдек, инсон гоҳ эркин, гоҳ қул бўлиб туғилмайди, у бутунлай ва ҳар доим эркиндир ёки бутунлай йўқдир, деб уқтиради файласуф. Демак, инсон мавжуд экан, у эркиндир, у эркинликка маҳкум этилгандир.

“Биз, – дейди Сартр, – эркинликнинг ҳар бир алоҳида воқеада бўлишини истаймиз. Аммо эркинликка интилиш жараёнида унинг бошқа одамлар эркинлигига боғлиқлигига, шунингдек, бошқалар эркинлиги бизнинг эркинлигимизга боғлиқлигига ишонч ҳосил қиламиз. Албатта, эркинлик инсоннинг таърифи, унга хос бўлган хусусият сифатида бошқаларникига тобеъ эмас, аммо ҳаракатнинг бошланиши билан мен ўзимнинг эркинлигим билан бошқалар эркинлигини биргаликда хоҳлашга мажбурман”.

Шундай қилиб, Сартр экзистенциализмнинг “мавжудлик моҳиятдан олдин келади” деган тезисга асосланган ҳолда инсон эркинлиги масаласига ёндашади, яъни инсон эркинлиги унинг мавжудлигида, инсон мавжуд бўлар экан, у эркиндир. Демак, Сартр, бошқа экзистенциалистлар каби, эркинлик – бу ички эркинликдир, кишининг қалбида яшайдиган, табиий ва ижтимоий детерминизмга бўйсунмайдиган, у ёки бу хатти-ҳаракатларни, фаолият турларини келтириб чиқарадиган ички рухий кучдир, деган ҳулосага келади. Сартр жамиятнинг инсон такомилидаги ўрнини тўғри баҳоламайди. Унингча, жамият кишиларга сиёсий, иқтисодий ва бошқа эркинликларнигина бериши мумкин. Ҳақиқий экзистенциал эркинлик жамиятдан ташқарида, инсоннинг ўз оламида бошланади. Аммо Сартр шахснинг эркин маънавий ривожланиши учун жамият муайян шарт-шароитлар яратиб бериши мумкинлигини инкор қилмайди.

Сартр инсон эркинлиги билан боғлиқ бўлган танлов ва ҳаракатлар онгли характерга эга бўлишини ҳам кўрсатиб ўтади. У Фрейднинг онгсизлик ғоясини инкор қилади, онгнинг психик фактлари самарасизлигини асослаб беради. Онг, унинг фикрича, психик борлиқнинг мезони, рефлексларгача бўлган ҳодиса. Инсоннинг барча ҳаракатлари ва ҳолатлари – шахсий бутунлигини таъминлашнинг зарурий шarti. Сартр инсон авторлигининг онгли характерини “ўзида бор бўлиш” сифатидаги онгнинг онтологик структураси ёрдамида асослаб беришга ҳаракат қилади. Демак, Сартр фикрича, инсон мавжуд бўлар экан, доимо ўз масъулияти билан тўқнаш келаверади. Унда таянмайдиган асослар йўқ. Инсонда мавжуд бўлган барча ҳолатлар, жиҳатлар, унинг индивидуал танлови, ташаббуси – шунинг нағижаси. Ўзининг масъуллиги ва авторлиги муқаррарлигини англаш сифатидагина экзистенциал ғам-ғусса ҳам худди мана шундадир.

Муҳолифлар томонидан Сартр фалсафаси субъективизм ва пессимизмда айбланади. Сартрнинг қарашлари билан қисқача танишиб чиқиш жараёнида бундай баҳоларнинг ўзи бирёкламадай кўринади. Сартр, энг аввало, шахсга, унинг мавжудлигига, яшашига асосий

нигилизи қаратади. Лекин, шу билан бирга, субъектив мавжудликни объективлик мавжудликдан мутлақо ажратмайди. Инсон ўз қобиғида ўралашиб қолмайди, у ҳар доим инсонлар дунёсида мавжуд бўлади, деб кўрсатади Сартр. Шу билан бирга, Сартр экзистенциализми инсонни умидсизликка ундамайди, у пессимистик таълимот эмас. У инсонга фақат ўз тақдири ўз қўлида эканлигини, ўзини-ўзи қутқара олишини кўрсатиб берадиган, уни доимо фаол ҳаракатга ундайдиган оптимистик таълимотдир.

Альбер Камю (1913 – 1960) – француз файласуфи, дунёвий экзистенциализмининг вакилларида бири. Асосий асарлари: “Сизиф ҳақида афсона”, “Исёнчи”, “Бегона”, “Тушқунлик”.

Камю экзистенциалист файласуф сифатида нигилистча “абсурд фалсафа”дан ахлоқий гуманизмгача бўлган йўлни босиб ўтади. Камю ўзининг дастлабки асарларида ҳали ўзига хос мажусийлик фалсафасини тарғиб қилади. Инсоннинг табиат билан бирлигини, уйғунлигини шарафлайди. Ва мана шу бирлик, ўзаро алоқа туфайли инсон ҳар томонлама ривожланади, руҳий бутунликка эришади, ўз-ўзи бўлиб шаклланади, деб кўрсатиб ўтади. Аммо “Бегона” асаридаёқ у ҳозирги дунёни ҳақсизлик, бегоналашиб, ҳалокатга маҳкум ва бемаънилик олами деб ёза бошлайди. Бу оламда инсон ўзини “бегона” деб ҳисоблайди, фақат ўлим чегарасида одам ўзини эркин, мамнун ва бахтли ҳис қила бошлайди, деб айтиб ўтади файласуф. Камю “Сизиф ҳақида афсона” асарида абсурд туйғусини тадқиқ қилади. Камюда абсурд дастлаб ўз-ўзини енгиб ўтади, ундан индивидуал исёнга, кейин эса жамоавий ахлоққа ўтади. Бу ёвузликка қарши биргаликда курашни ифодалайди.

Камю “Исёнчи” асарида инсон ҳуқуқлари ва эркинликлари масаласини кўтариб чиқади. Унинг таъкидлашича, исён – бу ўз ҳуқуқларини англаб етган, барча нарсадан хабардор, билимдон кишининг ишидир. Исён, энг аввало, эзгуликдан узоқлашган жамиятларда содир бўлади. Тубанлашган жамиятларда яшовчи кишилар учун исён уларнинг борлигининг муҳим ўлчовларидан бири бўлиб ҳисобланади. Инсонда ўз-ўзини инсон сифатида англашнинг пайдо бўлиши билан исён ҳам вужудга келади. Камю нуқтаи назарича, исён инсоннинг кундалик ҳаётида Декартда фикр қандай роль ўйнаган бўлса (“Мен фикрлаяпман, демак, мен мавжудман”), худди шундай ўрин тутаяди. Яъни “Мен исён қиляпман, демак, мен мавжудман”. Исён ва инқилоб ҳозирги давр одамининг тақдири ва қисматидир.

Камю дунёқарашида стоицизм мотивлари кучли. Бу инсоннинг ўз борлигининг абсурддигига ва ёвузликка қарши исён қилишга чорлашида кўринади.

Камю санъатда хақиқий исён юзини кўради. Санъатини исённинг мазмунини ва истикболдаги манзарасини ифодалаш қобилиятига эга деб билади. Демак, Камю бемаъниликка санъат воситасида қурлашиш кераклигини кўрсатади.

Адабиётлар

1. Сартр Ж. П. Избранные произведения. Экзистенциализм – это гуманизм. – М.: Республика, 1994.
2. Камю Альбер. Бунтующий человек. – М., 1990.
3. Спирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун қўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарқ, 2002.
4. Йўлдошев С., Усмонов М., Каримов Р. ва бошқ. Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси. (17 – 20- асрлар). – Т.: Шарқ, 2002.
5. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
6. Хрестоматия по философии: учебное пособие. – М.: Проспект, 1998.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Дунёвий экзистенциализм; феноменология; борлиқ ўзида; борлиқ ўзи учун; борлиқ бошқа учун; мавжудлик; эркинлик; танлов; масъулият; ирода; субъективизм; пессимизм; оптимизм; абсурд; гуманизм; бегоналашиш; бемаънилик; исён; стоицизм; санъатдаги исён.

Назорат учун саволлар

1. “Мавжудлик моҳиятдан олдин келади” деган тезисни изоҳланг.
2. Ж. П. Сартрнинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари билан Ф. Гегель қарашларини қиёсланг.
3. Ж. П. Сартр таълимотининг ютуқлари нимада? Ушбу таълимотда камчиликлар борми?
4. А. Камюнинг “абсурд фалсафаси”нинг моҳият-мазмунини тушунтиринг.
5. А. Камю фалсафасидаги “исён” ва “инқилоб” тушунчаларининг моҳият-мазмуни ва бир-биридан фарқини баён қилинг.

(3- маъруза)

Режа

1. К. Ясперс фалсафа илми ҳақида.
2. Коммуникация — К. Ясперс фалсафасининг марказий категорияси.
3. Г. Марселнинг католик экзистенциализми.

Карл Ясперс (1883 — 1969) — немис файласуфи, диний экзистенциализм асосчиларидан бири. Асосий асарлари: “Ақл ва экзистенция”, “Экзистенциал фалсафа”, “Атом бомбаси ва инсоният келажаги”, “Фалсафага кириш”, “Тарихнинг маъноси ва вазифаси”.

Ясперс фалсафий қарашларининг шаклланишига Платон, Ф. Аквинский, Н. Кузанский, Спиноза, Кант, Кьеркегор, Гуссерль каби файласуфларнинг таълимотлари алоҳида таъсир ўтказган. Айни пайтда, Ясперс Декарт, Гегель ва Маркс билан боғлиқ бўлган рационалистик фалсафадан қатъий равишда чегараланади. Ва фалсафанинг фан сифатида мавжуд бўла олишини инкор этади. Ҳақиқий фалсафа, Ясперс фикрича, фандан, илмий билишдан фарқли равишда маълум предмет ва усул билан чегараланиб қолиши мумкин эмас. Фалсафа — бу, энг аввало, файласуфлик қилишдир. Бу билан Ясперс, фалсафий фикрлашнинг, фалсафабозликнинг охирига етмаслигини, тугалланмаслигини ҳамда фалсафанинг ўрганиш предмети ва усулларининг ҳам жуда кенг, чегарасиз эканлигини назарда тутган.

Ясперс фикрича, фалсафа борлиқни ўрганмайди, лекин унинг борлигига бизни ишонтиради. Фалсафабозлик натижасида фалсафий эътиқод пайдо бўлади. Фалсафий эътиқод илоҳийликка асосланган диний эътиқоддан фарқли равишда, тафаккурлашга асосланади, унинг ҳосиласи ҳисобланади. Шунингдек, фалсафий фикрлаш (фалсафабозлик) қандай шаклда бўлмасин, системали фалсафани инкор қилишни ҳам билдиради. Ясперс ўтмишдаги устозларни С. Кьеркегор, Ф. Ницшелар сингари системали фалсафа билан шуғулланмаган, яъни ўз фалсафий қарашларини маълум бир системага солишга уринмаган.

Ясперс фалсафабозлик қила туриб, борлиқни учга бўлади: биринчиси, предметли борлиқ (оламдаги борлиқ); иккинчиси, инсон борлиғи (экзистенция); учинчиси, трансцендентал¹ борлиқ, яъни

¹ Трансцендентал (лот. *transcendentis* — босиб ўтиш, чегарадан чикиб кетиш) баъзи фалсафий таълимотларда турли хил ғайритабиий ҳодисаларни ифодалаш учун ишлатилади.

хиссий билиш чегарасидан ташқарида бўлган борлик. Ясперс борлиқни учга бўлганидек, шунга мос равишда фалсафабозликни ҳам уч босқичга бўлади. Биринчи босқичда инсон нарсалар борлиғида ўзининг тутган ўрнини аниқлайди. Иккинчи босқичда экзистенция ёритилади, қалб англаб етилади. Учинчи босқичда эса трансценденция шифрлари шарҳланади. Бу босқич Худони тушуниш етиш билан боғлиқ бўлган фалсафий фикр юритишни талаб қилади.

Юқорида таъкидланганидек, Ясперс фалсафаси оламни ўрганишга, уни ўзгартиришга қаратилган эмас. Бу фалсафа индвидни ўрганишга, субъектив борлиқни текширишга, уни ўзгартиришга, унда ишонч ва эътиқодни шакллантиришга қаратилган фалсафа-дир. Ясперс фалсафасининг муҳим вазифаларидан бири ахлоқий муаммоларни ҳал этишдир. Фалсафа, унинг фикрича, инсон ва уни қуршаб турган олам ҳақидаги билимларни системага солишни эмас, балки ижтимоий ҳаётда техника ва технологиялар ҳукмронлиги даврида инсонга ёрдам бериш, “қутулиш” воситаларини мақсад қилиб қўйиши керак. Яъни инсонга ўзлигини топишга ёрдам бериши керак. Инсон чегаравий вазиятларда, яъни қўрқув, таҳлика, умидсизлик ҳолатларида ўзини англаб ета бошлайди.

Худди мана шу онларда инсон ташқи мавжудлиқнинг беҳудалигидан, кундалиги доимийлигидан озод бўлади. Нега деганда, одамга бирор ташкилот ёки жамоанинг аъзоси сифатида ташқи борлиққа тегишли бўлган вазифалар юклатилган бўлади. Чегара вазиятларда у эркин бўлиб, ўзининг ички дунёсига мурожаат қилади. Демак, мана шу ички дунёга муносабатда эркинлик тушунчаси алоҳида аҳамият, мазмун касб этади. Эркинлик инсон конкрет вазиятларда муайян йўналишдаги хатти-ҳаракатларни танлашга қарор қилганда намоён бўлади. Ҳар қандай заруриятдан холос бўла бориб (табиат қонунларими ёки жамиятда қарор топган қонун-қоидаларми), инсон ўз-ўзига содиқ бўлиб қолиши, самимий бўлиши ўзининг кечинмалари, иштиёқларига эргашиш лозим. Ахлоқий танлов, Ясперснинг фикрича, “ноаниқликка сакраш” тарзида амалга ошади. Яъни онгсиз, иррационал ҳолатда рўй беради. Шунинг учун ҳам инсон ҳуққи ахлоқнинг умумий принциплари нуқтаи назаридан туриб баҳоланмаслиги керак. Ўз хатти-ҳаракатлари учун инсон фақат ўз олдида жавобгардир.

Коммуникация¹ Ясперс фалсафасининг марказий категория-

¹ Коммуникация (лот. *communicare* – бирон киши билан маслаҳатлашмоқ) – идеалистик фалсафа категорияси бўлиб, алоқа маъносини билдиради ва бу алоқа ёрдамида “мен” иккинчи “мен”да ўз ифодасини топади.

ни ҳисобланади. Коммуникация ҳақиқий маънода фалсафабозлик билан имконини беради. Ясперс фикрича, коммуникатив характерга эга бўлган фалсафагина чин фалсафадир. Коммуникациянинг у ёки бу миқдори фалсафий системанинг афзаллигини билдирадиган меъодир. Инсоннинг коммуникатив қобилияти уни бошқа барча вужудлардан фарқлаб туради. Коммуникация туфайли инсон ўз-ўзини топиши ва кашф қилиши мумкин. “Мен” ва “сен” ўртасидаги муносабат сифатидаги коммуникация кишилар ўртасидаги экзистенциал муносабатлар асосида туради. Ясперс коммуникация актида чуқур интимлиликни, индивидлар ўртасидаги эмоционал-руҳий мулоқотни кўради. Мана шу туфайли инсоний “Мен” ўзининг бошқалардаги интимкоси, бошқалар билан ўзаро таъсири орқали ўз-ўзи бўлиб шаклланиб боради. Ясперс фикрича, фақат коммуникацияда фалсафанинг мақсадига, борлиқни англашга, севгини нурафшон қилишга, ўлимни иқтилошга эришиш мумкин. Шундай қилиб, Ясперс фалсафаси оламни билиш ва ўзгартиришга эмас, балки ички ҳаракатларга, инсоннинг ўз-ўзини англаб етишига қаратилган экан.

Габриель Марсель (1889 – 1973) — француз файласуфи, католик экзистенциализмнинг асосчиси. Асосий асарлари: “Метафизика кундалиги”, “Борлиқ ва молик бўлишлик”, “Одамлар одамийликка қарши”, “Инсон — муаммо сифатида”.

Марсель ўз фалсафасини “неосократизм” деб атайдиган. У томизм фалсафасига асосланувчи католик схоластикаси анъаналаридан узоқлаша бориб, динни рационал тарзида асослаб бериш мумкин эмас деб билади. Марсель диққат марказида алоҳида одамнинг мавжудлиги, индивидуал тажриба орқали ўзгарган, бошқа шаклга кирган борлиқ масаласи туради. У ўзининг асосий асари “Борлиқ ва молик бўлишлик”да “объектив” (тарқоқ физик олам) олам билан “мавжудлик” оламини бир-биридан қатъий суратда ажратади. Бунда субъект ва объект дуализмига барҳам берилади ва олам билан бўладиган барча муносабатлар шахсийлик сифатида қабул қилинади. Воқелик ҳақиқий борлиқ дунёси ва ноҳақиқий моликлик дунёсига ажратилади. Марсель бир-биридан фарқ қилувчи мавжудлик усуллари “борлиқ” ва “моликлик”ни бир-бирига қарама-қарши қўяди, у “борлиққа” мунавварлик ҳолати, “илоҳий ҳақиқат” деб, “моликлик”ка эса шахснинг дунёвий неъматларга интилиши, охиروқибатда завоқ топиши деб нисбат беради.

Марсель фалсафасида ахлоқ масаласи алоҳида ўрин эгаллайди. У ўз фалсафасини бежиз “неосократизм” деб номламаган. Унинг фикрича, ҳозирги давр Ғарб жамиятининг турли тазйиқлари туфайли

кишилардаги тобора хира тортиб бораётган ички, “сирли хиссиёт” инсоннинг ўз шахсий ҳаётига чуқур мулоҳаза қилган ҳолда муносабатда бўлиш, билишнинг доноликка олиб боровчи ахлоқий асосларига эътибор қаратиш йўли билан ёритилиши мумкин. Марсель фалсафасида ички эркинлик, танлов, маъсулият масалалари биринчи даражали аҳамият касб этади. Аммо, Сартрдан фаркли равишда, Марсель индивид эркинлиги тўқнаш келадиган чегараларни тан олади.

Марселда Худога ишонч индивидуал эркинликнинг асосий таянчи бўлиб ҳисобланади. Марсель динга мурожаат қилган ҳолда, бошқа экзистенциалистлар томонидан индивидга қўйилган қатъий ахлоқий талабларни юмшатишга ҳаракат қилади. Марсель фикрича, экзистенциализмнинг “иштиёқ”, “тахлика” каби категориялари инсоннинг конкрет вазиятлардаги реал ҳолатларини акс эттирса ҳам, кечинма сифатида жуда ҳам субъективдир. Шунинг учун кенг қамровли диний ҳақиқатлар доирасида уларнинг хусусий аҳамият касб этишини тан олиши керак. Марсель шарҳига кўра, ишонч рационал эътиқодга қарама-қаршидир. Диний ишонч номидан яқуний мулоҳазалар борасида қатъий тўхтамга келиш мумкин эмас. Инсоннинг ажралмас бойлиги бу ўзлигини бутунлигича ифодалайдиган унинг шахсий эмоционал дунёси, кечинмаларидир.

Шундай қилиб, Марсель ўз фалсафасини “экзистенциализм” деб номламаган бўлса ҳам, унинг таълимоти экзистенциализм руҳи билан суғорилганлиги, бошқа экзистенциалистик ғоялардан тубдан фарқ қилмаслиги кўриниб турибди.

Адабиётлар

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
2. Истории современной зарубежной философии. – СПб., 1997.
3. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.
4. Философия. Часть первая. Истории философии. – М.: Юрист, 1999.
5. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
6. Хрестоматия по философии. Учебное пособие. – М.: Проспект, 1998.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Диний экзистенциализм; файласуфлик қилиш; фалсафабозлик; фалсафий эътиқод; диний эътиқод; системали фалсафа; предметли борлик; инсон борлиги; экзистенция; трансцендентал борлик; чегаравий вазият; эркинлик; кечинма; иштиёқ; иррационаллик; коммуникация; экзистенциал муносабат; неосократизм; борлик; молик бўлиш.

Назорат учун саволлар

1. К. Ясперс фалсафасининг анъанавий фалсафадан фарқли томонларини кўрсатинг.
2. Ясперсча уч босқичли фалсафабозликни изоҳланг.
3. Коммуникациянинг экзистенцияни ёритишдаги ўрнини кўрсатинг.
4. К. Ясперс ва Г. Марсель қарашлари ўртасидаги ўхшашлик ва тафовутни аниқланг.
5. Г. Марсель нима учун ўз фалсафасини “неосократизм” деб номлади?

8- мавзу: ҲОЗИРГИ ДАВР ДИНИЙ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. Неотомизм — ҳозирги замон диний фалсафасидаги асосий йўналиш.
2. Неотомистларнинг фалсафий қарашлари.
3. Персонализм фалсафасида инсон муаммоси.

Ҳозирги замон Ғарб фалсафасидаги турли йўналишлар орасида неотомизм кўзга кўринарли ўрин эгаллайди. Неотомизм ўрта асрлар (XIII асрлар) файласуфи Фома Аквинский таълимотини қайта тиклайди. Томизмнинг қайта тикланиши 1979 йилда папа Лев XIII Энциклика (нома)сида эълон қилинди ва Фома Аквинский фалсафаси барча католик мактабларида ўқитилиши мажбур қилиб қўйилди. Бу билан томизм католик черковининг расмий фалсафаси эканлиги тан олинди. Жаҳонда католик институтлари кўп бўлиб, уларнинг барчасида томизм фалсафаси ўқитилади (Ватиканда авлиё Фома Академияси, Фрейбурдаги (Швецария) католик университети, Вашингтон ва Оттава католик университетлари, Париж ва Мадрид шаҳарларидаги католик институтлари ва ҳоказо). Томизмнинг академик маркази Белгиядаги Лувен университети қошидаги Олий католик институтидир.

Этьен Жильсон (1884 — 1978) ва Жак Маритен (1882 — 1973) каби француз файласуфлари неотомизмнинг асосий вакиллари ҳисобланади.

Оламга очик муносабат ҳозирги дунёни безовта қилаётган муаммоларини кўриб чиқишга интилиш ва инсоннинг ички олами диққат-эътибори нетомизмни бугунги кун билан боғлаб турадиган муҳим жиҳатлардир. Ф. Аквинскийнинг бош ғоялари — неотомизм онтологияси, гносеологияси ва антропологиясининг асосларидир.

Шу билан бирга, неотомистлар “хаёт фалсафаси”, экзистенциализм ва персонализм таъсири остида ўрта асрлар фалсафасига ўзгартириш ва қўшимчалар киритишди.

Неотомистлар Ф. Аквинскийга эргашган ҳолда борлиқни икки нуктаи назаридан: моҳият (ягона ва аниқ борлиқ) ва мавжудлик сифатида кўриб чиқадиладар. Демак, борлиқ моҳият ва мавжудликдан таркиб топади. Моҳият нарсаларнинг нималигини (тошми, менами, одами...) билдирса, мавжудлик нарсанинг борлигини билдириди. Моҳият имконият бўлса, мавжудлик моҳиятдир. Яъни мавжудлик моҳиятни амалга оширувчи ҳаракатдир. Мавжуд бўлиш учун моҳиятдан мавжудликни олиш керак. Нрсалар дунёси мавжудлигининг манбаси, моҳият мавжудлигида бўлган борлиқ ҳисобланади. Бу борлиқ Худодир. Шундай қилиб, неотомизм Худонинг сирлилигини саклаб қолади. Мавжудликни тушуниб бўлмаслигини, фақат бошдан кечириш мумкинлигини кўрсатиб ўтади. Мавжуд оламни тасодифий, ҳар бир нарсанинг мавжудлиги асосида Худо туради, ҳаммаси Худога бўйсунди, ягона Худони тўла борлиқ деб ҳисоблаш неотомистлар онтологиясининг асосини ташкил қилади.

Маритен ҳиссий билишнинг олий типи деб ҳисоблайди. Ҳиссий билиш нарсани бутунлай ва бирданига қамраб олиш имконига эга.

Маритен гўё йўқотилган инсон билиш жараёнининг уйғунлигини қайтадан тикламоқчи бўлади. Мана шу йўлда у билишни табиатшунослик, табиат фалсафаси, математика ва метафизика босқичларига ажратади ва бу босқичларнинг барчасини субъектнинг билиш қобилияти бўлган интеллект билан боғлашга ҳаракат қилади. Интуитив, олий рационал интеллекцияни олий интелекция деб кўрсатади. Ушбу интелекция метафизикани геология билан боғлайди ва инсонни илоҳий борлиқ сари йўналтиради. Маритен мана шу тарзда олий аклий нур бўлган интуицияга алоҳида эътибор қаратади. Интуиция инсон ижодининг асоси сифатида қандай шаклда бўлмасин (борлиқни билишда, санъат асарларини яратишда, ахлоқий қарарларда), бу инсон субъективлиги соҳасидир. Маритен фикрича, айти мана шу соҳада инсоннинг Худо билан боғланиши содир бўлади.

Неотомизм антропологиясининг асосида инсонни тана ва руҳ бirligidan иборат бўлган мураккаб субстанция деб қаровчи томитик нъана ётади. Шахс ва индивидни турлича талкин қилиш шунга боғлиқ тақалади. Индивид сифатида қараладиган инсон, ўсимлик ёки айвон эркин бўлмагани каби, эркинликка эга бўлмайди. Эркинлик — шахснинг атрибутидир. Эркинликнинг моҳияти шахснинг моҳияти

билан мувофиқ келади, деб таъкидлайди Жилсон. Эркинлик неотомизмнинг томонидан танлов эркинлиги ва ихтиёрий эркинлик сифатида танқит қилинади.

Неотомизм фалсафасида маданият масаласи марказий ўринлардан бирини эгаллайди. Маритен келажакдаги Европа маданиятини интеграл гуманизм билан боғлайди. Бу христианлик билан гуманизмни билан бирлаштиришни билдиради.

Маритен фикрича, гуманизм икки теоцентрик ва антропоцентрик кўринишда намоён бўлади. Христианликнинг Худо ва одам таълимотига асосланган теоцентрик гуманизми ўрта асрчилик гуманизмидир. Ўрта асрчиликнинг ҳалокати янги гуманизмга йўл очиб беради. Инсон одам-худога сиғинишдан соф одамга сиғинишга ўтади. Маритен янги гуманизмнинг бошланишини Ренессанс даври билан боғлайди. Унинг фикрича, бу даврда христианликнинг қоидалардан бири-инсон шахсий борлигининг қимматдорлигига, эътиқод масаласига асосий эътибор берилган. Янги даврда марказ худодан инсонга қараб омухталаша боради. Худога бўлган муносабат ўзгаради. XVI – XVII асрларда худо ҳали инсоннинг материя устидан ҳукмронлигининг, фаннинг қафолати. XVIII – XIX асрларда Худо – метафизик идеалистлар таълимотларида ғоя. XX асрда маънавий кадриятларнинг материалистик нуқтаи назаридан кўриб чиқилиши – ағдарилиш даври. Бунда инсон охириги мақсадни ўз-ўзида кўради. Маритен асосий хусусияти атеизм бўлган социалистик гуманизмни тарихий, ушбу тарихий тенденциянинг ниҳояси деб билади.

Аммо Маритен теоцентрик гуманизмни бутунлигича қандай бўлса шундай қабул қилмайди. Ундан нуқсон, камчиликлар топади. Улардан биттаси дунё Худо томонидан ташлаб қўйилганлиги тўғрисидаги фикрдир. Бундай хатоликлардан иккинчиси эса “оламни худо бошқаради” деган теократик утопиядир. Бу утопияга кўра, дунёвий оламда худо ҳукмронлигини амалга ошириш зарур.

Аммо, Маритенга кўра, антропоцентрик гуманизм бундан ҳам камчиликларга эга. Маритен фикрича, антропоцентрик гуманизмнинг моҳияти – “оламда табиат ва инсондан бошқа йўқдир” деган нуқтаи назарда туришдир. Бундай гуманизмнинг соф кўриниши атеизмдир. Маритен атеизмни коммунизм билан боғлайди ва коммунистик мафқурани дунёвийлашган дин тури деб ҳисоблайди.

Маритеннинг идеали бўлган интеграл гуманизм либерализм ва антропологик гуманизмга ҳам, шунингдек, теоцентрик гуманизмга ҳам қарама-қаршидир. Интеграл гуманизм ўрта асрчилик идеалидан ўзининг бошқа дунёқараш турлари билан очиқ муносабатга кира

олиши, умумий ахлокий кадриятларни тан олиш имкони, шунингдек, дин таъсиридан холи бўлган давлатларнинг мавжуд бўлиши мумкинлигини қайд қилиши билан фарқланади.

Антропологик гуманизмдан фаркли равишда, Маритен интеграл гуманизмига кўра (Ф. Аквинский фалсафасига тўла мувофиқ), шахс доимо яратгани билан боғлиқ бўлади. Бундай шахс танлаш эркинлигига эга, шунингдек, ташқи таъсирлардан ҳам эркин бўлади. Янги гуманизм кишилардан миллат, синф, irq йўлида ўзларини қурбон қилишни талаб қилмайди. Инсоний индивидуаллик “жамоавий одам”га, жамоа ғоясига бўйсунмаслиги зарур.

“Интеграл гуманизм, – дейди Маритен, – христиан кадриятлари билан ҳозирги замон одами бирлаштириши ва мана шу асосда ҳақиқат, гўзаллик ва эзгуликни қарор топтиришга хизмат қилиши мумкин”. Маритеннинг бу фикрлари жуда машхур ва у ҳозирги даврдаги диний йўналишдаги файласуфларнинг кўпчилиги томонидан қабул қилинган.

Ҳозирги давр фалсафасидаги эътиборли диний оқимлардан яна бири персонализм (лот. *persona* – шахс)дир. Бу оқим XX асрнинг 30- йилларида Францияда пайдо бўлган. Унинг асосий вакиллари: Э. Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель. Персонализмга экзистенциализм, неотомизм, А. Бергсон фалсафаси ўзининг таъсирини ўтказган. Персонализм христианликни янгилашга, дунёвий ишларга очик муносабатга ва уларга фаол таъсир этишга чақиради. Бу фалсафа “очик католицизм” доктринасига яқин. Персонализм ижтимоий ҳаётнинг кўпгина томонлари давлат, сиёсат; маданиятнинг дин ва черковдан мустақил бўлишини тан олади. Бошқа дунёқарашларга толерантлик, улар билан амалий мулоқотга интилиш бу таълимотга хос бўлган хусусиятлардандир.

Ушбу таълимот марказий масаласи – инсон муаммосидир. Европа цивилизациясини ларзага келтирган иккита жаҳон уруши, социал инқилоблар, иқтисодий инқирозлар инсон масаласини биринчи ўринга чиқарди. Француз персоналистлари католик ғояларни инсон томонга йўналтириш зарурлигини англаб етдилар.

Персоналистлар инсоннинг реал дунё, конкрет ҳаётий шароит (оила, синф, миллат, ватан, давр) билан боғлиқ эканлигига эътибор берадилар. Мана шу конкрет шароитларда шахснинг шаклланиши жараёни юз беради. Шахс персонализацияланиши даражаси унинг эркинлиги билан белгиланади. Эркинлик шахсий борлиқ чегарасини ёриб чиқиш маъносига тушунилади. Эркинликдаги асосий нарса эса таялов деб кўрсатилади.

Мунъенинг фикрича, шахс — ўз қобигида ўралашиб қолмаган бир нарсадир. Инсоннинг моҳияти-унинг олам билан, бошқа кишилар билан доимий алоқасидадир. Бундай алоқани персоналистлар “сингиб кетиш” деб таърифлайдилар. Сингиб кетиш шахснинг ўзини намоён қилиши ва ривожланганлиги учун асос бўлиб хизмат қиладиган фаол ҳаракатдир. Инсон мана шу сингиб кетиш туфайлигина мавжуд бўлади, деб таъкидлайди Мунъе.

Сингиб кетиш тушунчаси ўз ичига экстериоризация (ташқи дунё билан ўзаро таъсир) ва интериоризация (шахснинг ўз ички оламига эътибори) қамраб олади. Инсоннинг ташқи олами ва унинг шахсий ҳаёти бир бутун, узвий боғлиқ. Сингиб кетишнинг асосини меҳнат ташкил қилади. Меҳнат инсонга таянч бўлади ва унда ўз-ўзига ишонч туйғусини шакллантиради. Инсон фаолиятининг олий даражаси — ижоддир.

Сингиб кетиш-шахснинг бошқалар билан алоқасисиз (Ясперс — коммуникация) бўлиши мумкин эмас. Шахс бошқаларда мавжуд бўлади, у фақат бошқалар орқали билинади, у бошқалардан ташқарида мавжуд бўлмайди. Демак, “мен” ва “сен” ўртасидаги ўзаро муҳаббатга асосланган ижодий алоқа туфайли инсон ўзини пайқай бошлайди.

Шахснинг сингиб кетиши ўз ички мавқеини аниқлаш — трансцендентлашуви билан бирга кечади. Трансцендентлашув — бу мутлаққа таяниш ва мутлақ (Худо) томон ҳаракатдир. Инсон сингиб кетишда, коммуникацияда ва ижодий фаолиятда мана шу трансцендент манба билан қувватлантирилади. Худо билан мулоқот шахснинг бетакрор тажрибаси орқали амалга ошади.

Персонализмнинг билиш назарияси ҳам сингиб кетиш таълимоти билан боғлиқ. Ташқи оламни билиш инсон ҳаёти билан туташиб кетади, фақат сингиб кетишга оқиб киради, деб таъкидлайди Мунъе. Сингиб кетилган билим — ҳақиқий объективликдир. Сингиб кетиш субъект билан объектнинг бир-бирига ўзаро оқиб кириш жараёни бўлиб, бунда субъект ҳал қилувчи роль ўйнайди. Сингиб кетилганлик кўпинча ишончга, эътиқодга ўхшатилади.

Француз персоналистлари ўзларининг ижтимоий қарашларида сўл йўналиш бўйича йўл тутадилар. Бундай нуқтаи назар персонализмнинг асосчиси Мунъе қарашларида ўзининг тўлиқ ифодасини топган. Мунъе 30- йиллардаёқ капитализмни кескин танқид қилишга йўналтирилган “персоналистик ва жамоавий инқилоб” таълимотини сурган эди. Мунъе капиталистик жамиятдаги ноинсонийлик ва чегарасиз даражада бойлик ортирришга интилишни танқид қила туриб, асосий танқид тўғрисида инсоннинг бегоналашишига қарши қаратади.

Мунъенинг персоналистик ва жамоавий инқилоби, энг аввало, маънавий инқилоб эди. Бу инқилобнинг мақсади шахснинг маънавий қиёфасини ўзгартириш эди.

Кейинчалик Мунъе дастури ўрнига, “ягона индустриал жамият ва цивилизациянинг инқирози” (Ж. Доминак) назарияси, кейин ўзини бошқариш назарияси (П. Тибо), 1977 йилдан бошлаб эса пост-индустриал жамият назариялари пайдо бўла бошлади.

Неотомизм ва персонализм фалсафаси намояндаларининг асосий назарий ишланмалари ва методик кўрсатмалари Рим католик черковининг ҳозирги даврдаги мавқеига улкан таъсирини ўтказди.

Адабиётлар

1. Маритен Ж. Философ в мире. – М., 1994.
2. Мунъе Э. Что такое персонализм. – М., 1994.
3. Зотов А. Ф., Мельвил Ю. К. Западная философия XX века. – М.: Проспект, 1998.
4. Йўлдошев С., Усманов М., Каримов Р. ва бошқалар. Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси (17 – 20- асрлар). – Т.: Шарк, 2002.
5. Компестон Ф. История философий XX век. – М., 2002.
6. Философия. Структурный курс основ философии. Учебное пособие. – М.: Цит, 1999.
7. Философия. Курс лекции. Учебное пособие. М. Владос. 1999.

Таянч тушунчалар

Неотомизм; моҳият; мавжудлик; имконият; борлик; худо; табиатшунослик; табиат фалсафаси; математика; интуиция; интеллекция; теология; илоҳий борлик; эркинлик; теоцентрик гуманизм; антропоцентрик гуманизм; интеграл гуманизм; персонализм; шахс муаммоси; экстериоризация; интериоризация; коммуникация; трансцендентлашув; персоналистик ва жамоавий инқилоб.

Назорат учун саволлар

1. Неотомизмнинг Ф. Аквинский таълимотидан фарқли жиҳатларини санаб беринг.
2. Неотомистларнинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари билан экзистенциалистларнинг эркинлик ҳақидаги қарашларини бир-бирига қиёсланг.
3. Ж. Маритеннинг интеграл гуманизмининг моҳиятини тушунтириб беринг.
4. Неотомизм ва персонализм ўртасидаги умумийлик нимада? Ушбу таълимотлар ўртасидаги фарқли жиҳатларини кўрсатинг.
5. Персонализм фалсафасининг мақсадларини баён қилинг.

9- мавзу: ТАРИХ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. О. Шпенглернинг тарих фалсафаси.
2. О. Шпенглернинг фан, илмий билимлар тўғрисидаги карашлари.
3. Тарих фалсафасининг А. Тойнби томонидан ривожлантирилиши.

Қадимги даврлардан бошлаб файласуфлар жамият ҳаётини, тарихни тадқиқ қилишга эътибор бериб келганлар. Аммо тарих фалсафаси фалсафанинг мустақил тармоғи сифатида XVIII – XIX асрларда пайдо бўлди. Айни мана шу маърифатпарварлик даврида фалсафа олдида учта долзарб муаммо турар эди. Улардан биринчиси – инсон онгининг ижтимоий-маданий муҳит билан алоқаси масаласи; иккинчиси – тарихий жараённи ўзгартиришда инсон онгининг иштирок этиш имконияти; учинчиси – универсал жамиятни барпо этиш имкониятлари масаласи мана шундан бошлаб тарих фалсафасининг алоҳида ўрганиш предметиға, майдониға айлана бошлади.

XX асрда бўлиб ўтган воқеалар фалсафий-тарихий масалаларға қизиқишнинг кучайишиға олиб келди. Эндиликда жамият ва унинг оламда тутган ўрни, жамиятнинг, тарихнинг мазмун-моҳияти, истиқболи каби масалалар файласуфларнинг диққат марказини эгаллади.

Освальд Шпенглер (1880 – 1936) – немис файласуфи, тарих ва маданият фалсафасининг намояндаларидан бири. Шпенглер Биринчи жаҳон урушининг бевосита таъсири остида ёзилган “Европанинг сўниши” асарида Ғарбий Европа цивилизациясининг йўқолиши, таъназулини башорат қилади. Шпенглернинг тарих фалсафаси ҳар бир маданият турининг ўзига хослигини талқин этиш тамойилиға асосланади. Бу талқинға кўра, ягона умуминсоний маданият бўлмаган. Ҳар бир маданият алоҳида организм сифатида вужудға келади ва ҳалок бўлади. Цивилизациялар бир-биридан мустақил бўлганлиги сабабли, инсоният тарихи олға қараб ягона тараққиёт йўлидан бормайди. У мана шундай мустақил 8 та маданиятни кўрсатди: Миср, Бобил, Хитой, Ҳинд, Грек-Рим, Ислон-Араб, Мексика-Майя, Ғарбий Европа.

Ҳар бир маданият катъий биологик маромда ривожланади: туғилиш, болалик ёшлик, етуклик, қарилик ва “сўниш”. Мана шу умумий биологик маромда ҳар бир цивилизация икки асосий босқични босиб ўтади. Биринчиси – юксалиш босқичи (бу мадани-

ятнинг ўзи); иккинчиси — пасайиш босқичи (цивилизация). Улардан биринчиси инсон ҳаётининг барча соҳалардаги (ижтимоий, сиёсий, диний, ахлоқий, бадий, илмий) эволюциянинг органик типи сифатида характерланса, иккинчиси органик ҳаётнинг таназзули-эволюциянинг механик типи сифатида характерланади.

Маданиятнинг механик-нотирик босқичининг бошланиши оммалашуви билан бирга кечади. Қишлоқлар ва кичкина шаҳарлар ўрнида барпо этилаётган улкан шаҳарлар ушбу оммалашушнинг символлиги бўлиб ҳисобланади. Оммалашуви жараёни маданиятнинг сифатий принциплари ўрнини миқдорий принциплар эгаллашини билдиради. Оммалашуви ўзини, инсон мавжудлигини ҳўжалик, сиёсат, фан, техника ва ҳоказо шакл ва усулларнинг глобаллашувида давом эттиради. Бу эса, ўз навбатида, цивилизация шароитида инсон ҳаётида фазо принципи вақт принципи устидан ҳукмронлик қилишдан далолат беради. Бунинг жамланган ифодасининг мақсади ғалаба қилган мамлакатларнинг дунёда глобал ҳукмронлигини таъминлашга қартилган жаҳон урушларида кўришимиз мумкин. Бу цивилизациянинг олий мазмуни бўлиб ҳисобланади. Бу урушлар охир-оқибатда цивилизациянинг сўнишига олиб келади.

Шпенглер фан тўғрисидаги карашларида илмий таълимотларнинг тарихий-маданий шартланганлигига урғу беради. У фаннинг объектив реалликни инъикос эттиришини инкор этади. Шпенглер фаннинг вазифасини маданиятнинг бошқа соҳалари каби символлаштиришда кўради. Шу билан бирга, Шпенглер фаннинг ўзини англаши тарихий йўналишда ривожланишини кўрсатади. Шпенглер энтропия назариясининг бир қанча қоидаларини ижтимоий-тарихий билиш соҳасига ўтказди. Бу эса Ғарб маданиятида апокалипсисни асослашга хизмат қилди.

Арнольд Тойнби (1889 – 1975) XX аср фалсафасининг йирик вакилларида биридир. Тойнби 33 ёшида Буюк Британия ички ишлар вазирлиги маҳкамасида катта лавозимда ишлайди. У шу пайтда тарихий жараёни тадқиқ қилиш дастурини тузади ва “Тарих давлари” номли 12 жилддан иборат асосий асарини ёзади. Бу асар маданият ва цивилизациянинг шаклланиши, гуллаши ва инқирозга юз тутишига бағишланади.

Тойнби дунёвий тарихни ҳаракатга келтирувчи кучни, цивилизацияни туғдирувчи ва ҳалокатга олиб келувчи имкониятларни очиқ беришини ўз олдига мақсад қилиб қўяди. XX асрнинг бошларида эса цивилизациялар ҳам йўқ бўлиб кетувчи хусусиятга эгаллиги аниқ бўлиб қолган эди. Жумладан, Биринчи жаҳон уруши, кимёвий

куронларнинг қўлланилиши, сув ости ва само урушлари, Хиросима ва Освенцим ходисалари фикримизнинг далили бўла олади. Шундай даврда маданиятнинг туғилиши, ривож ва ҳалокати долзарб масалага айланади. Тойнби ўз тадқиқодини тарихий жараённинг предмет чегарасини (ҳамма учун тушунарли тилда) аниқлаб олишдан бошлайди. У Англиянинг йўлини ўрганади ва шундай хулосага келадики, бундай бирлик миллий давлат бўла олмаслигини таъкидлайди. Чунки, Англиянинг тарихи бошқа мамлакатлар тарихи билан минглаб социомаданий ришталар орқали чамбарчас узвий боғланиб кетган эди, унинг бу муносабатлардан узиб олиб, ҳолис ўрганиш баъжриб бўлмайдиган вазифага айланди. Шунинг учун ҳам таҳлил сифатида тарихчи юқорироқ бирликни олиш зарур. Ваҳоланки, бу элементлар структурани тўлиқ намоён этсин. Бундай моҳиятни Тойнби "цивилизация" деб атайди, янада аниқроқ қилиб айтганда, "Ғарб христианлик цивилизацияси" ёки "Ғарб цивилизацияси" иборалари билан ҳам ифодалайди. Лекин бир нарса ойнадек равшанки, ғарб цивилизацияси дунё тарихида ягона эмас эди. Дунё тарихини ўрганиб, Тойнби шундай хулосага келади, мавжуд бўлган цивилизациялар миқдори унча катта ҳам эмас. У 21 цивилизацияни санаб ўтади (қотиб турган цивилизациялар эса 37 тани ташкил этади), айнан шунини Тойнби дунё тарихини ташкил этувчи структуравий элемент сифатида олади, уни методологиясининг асоси қилиб белгилайди.

Цивилизация яхлит, социомаданий муносабат сифатида мавжуд бўлади; бу бирлик инсон жамияти макони ва замониди чеклангандир. Улар ўзаро мураккаб муносабатда бўладилар.

Тойнбинини тушуниш учун унинг диний файласуф эканлигини хотирада тутиш лозим. Диний христианлик онги учун эса ҳақиқат мезони тафаккурни ҳам, илоҳий англашни ҳам ўз ичига олади. Шунинг учун Тойнби ўз ижодида катъий илмий билиш ҳамда рационал интуиция услубларидан фойдаланган. Тарих бунёдкорнинг маҳсулидир, у инсон орқали амалга ошади, шу жиҳатдан уни билиш илоҳий англашни талаб қилади. Илоҳий англаш бўлганлиги учун тарих мазмунга эга, инсон ана шу мазмунни эгаллаши шарт.

Тойнби бутун тарихни эгаллашни истади, шунинг учун ҳам у худди шифокор беморининг алоҳида организмни ўрганганидек, тарихни ташкил қилувчи қисмларни таҳлил қилишга киришади. Тадқиқоднинг мақсади эса социогенезиснинг механизмни очиб беришдан иборат. Бу механизм юқори даражада умумийликка эга бўлиши керакки, алоҳида цивилизацияларни ҳам, жумладан, бутун тарихни ҳам қамраб олсин. Тойнби социогенезисни ҳаракатга келти-

рувчи умумий кучни топиш мушкуллигини англаб етади. У ана шу кучнинг қандай ишлаш механизмини очишга интилади.

Тойнби фикрича, цивилизация генезиси уч компонентдан иборат: универсал давлат; дунёвий черков ва қабила ҳаракати. Ана шу тузилманинг мавжудлиги цивилизацияни ташкил қилади. Бироқ цивилизациялар ўз-ўзидан шаклланмайди. Унинг ривож учун ўзига хос тарихий давр бўлиши шарт. Бундай даврни Тойнби “чақирув ва жавоб” деб белгилайди. Гарчи цивилизация генезисда уч компонентнинг ҳаммаси мужассам бўлиб, чақирув бўлмаса, у ҳолда жавоб ҳам бўлмайди, натижада цивилизация тараққий этмайди.

Чақирув шундай даврки, бунда жамият қандайдир хавф остида бўлади. Чақирув турлича бўлиши мумкин. Чақирув даврини қадимги Юнонистон шаҳар-давлатлари ўз бошларидан кечирганлар. Улар аҳоли сони ўсиб кетиши оқибатида озуқа маҳсулотларининг камайиб кетиши ва эрозия натижасида ҳосилдор ерларнинг қисқариб кетишидан азоб чекканлар. Шаҳар-давлатлар бу чақирувга турлича жавоб берганлар: айримлари Ўрта ер денгизи қирғоқларида яшовчи маҳаллий аҳолини колонияга айлантирганлар; айримлари ҳарбий юришлар уюштириб, қўшни ҳудудларни босиб олдилар ва ўзларига бўйсундирдилар; учинчилари қишлоқ хўжалиги маҳсулотларини импорт қилиб, ҳунармандчиликни жадал ривожлантиришга киришдилар. Шундай қилиб, битта чақирувга уч хил жавоб берилди. Бунинг натижасида бир-биридан тубдан фарқ қиладиган уч хил жамият ва маданият ташкил бўлди.

Жумладан, Австриянинг ривож, Тойнби фикрича, Туркияга қарши туришга олиб келди, Европанинг форпортига айланди. Дарёлар ўртасидаги цивилизациянинг ва Мисрнинг ривож табиат чақирувига жавоб тарзида шаклланди: бу вақти-вақти билан дарёнинг тошиб туриши билан боғланади. Демак, янги цивилизация генезиснинг асоси учун чақирув даврининг бўлиши мажбурийдир, усиз цивилизациянинг спонтан тараққиёти мутлақо мумкин эмас.

Ваҳоланки, таъкидлашимиз мумкинки, табиат томонидан ёки инсонлар томонидан ташланган чақирувга жавоб бермаслик ҳам мумкин эмас. Бу шундан далолат берадики, мазкур жамият автономликдан айрилган ёки бутуннинг бир қисмига айланган бўлади ёхуд ўзидан ҳеч қандай тарихий из қолдирмай, мозий уммонига фарқ бўлади. Масалан, дарёлар ўртасида жойлашган қанчадан-қанча аҳоли ўзидан ном-нишон қолдирмай, табиат чақирувига жавоб бермай дараксиз йўқолганлиги эҳтимолдан ҳоли эмас.

Хўш, жавоб бериш механизми қандай экан? Қандай таъсирлар-

нинг натижасида янгилик эскиликни ўзига бўйсундиради? Тойнби фикрича, бу ерда жавобни беришда “ижодкор камчилик”нинг аҳамияти чексиз роль ўйнайди, таянч бўлиб хизмат қилади, “ижодкор камчилик” топган жавоб ноижодий кўпчиликнинг ижтимоий тақдидига, яъни миммесига айланади.

Мимессис сабаблари турлича бўлиши мумкин, лекин жавоб чақирув вазиятга монанд бўлади. Гарчи чақирувнинг аҳамиятлилиги жамият томонидан қабул қилинса, ҳис этилса, шу нарса аён бўладики, ижодкор камчилик ва у топган жавоб янги вазиятга шунчалик кўниккан бўлади. Шу тариқа цивилизациялар яшайди ва ривож топади. Ваҳоланки, ижодкор камчилик чақирувга монанд жавоб топаверади. Ноижодий кўпчилик эса мимесисни, яъни бу жавобга тақдид қилишни давом эттираверади.

Шундай қилиб, чақирув ва жавоб цивилизациянинг асосини ташкил этади. Ҳамма цивилизациялар ва маданиятлар учун ибтидо йўқ; ҳамма цивилизациялар маданий генезиснинг тарихий даврларини тенг равишда босиб ўтиши лозим. Фарқ шундан иборатки, ҳар бир маданият чақирувга ўзига монанд жавоб топишидадир. Айрим цивилизациялар ўзида етарли даражада ижодкорлик кучини топа олади, натижада ана шу куч маданий тараққиётнинг импульси бўлиб хизмат қилади ва янги жамият, маданият, цивилизация туғилади. Бироқ айрим ҳолларда чақирув жуда оғир бўлади, унга берилган жавоб аниқ эмас, саёз ва иккиланувчи хусусиятга эга бўлади. Шундай жавобни ишлаб чиққан маданият турғунлик ҳолатида бўлади ёки ўта сокинлик билан ҳаракатланади. Ва, ниҳоят, жуда улкан чақирув жавобсиз қолиши мумкин. Бунда мазкур жамият, цивилизация таназзулга учрайди.

Шундай қилиб, тарих йўли чақирув ва жавобнинг ўзаро муносабатидан иборат, абадий равишда турғунлик ёки ҳалокат ўртасида ҳаракат қилади. Чақирув ва жавоб ҳар бир маданиятнинг тарихига оиддир, улар доим бир-бирлари билан ўрин алмашади. Тойнби маданий генезиснинг универсал қалитини топишга интилмайди, у ана шу генезиснинг ишлаш механизмини тасвирлайди. Ҳар бир маданият механизмини ўзига хос мазмун билан тўлдиради.

Тойнбининг концепцияси баъзи камчиликлардан холи эмас. Унда қилинган хулосалар яхлитликни ташкил қилмайди. Шундай бўлса ҳам, Тойнбининг тарих фалсафаси очик тизимдир ва инсоният дунё ҳаётининг ҳар бир чақирувига жавоб беришга қодирдир.

Демак, Тойнби маданият ва инсоният тарихини циклик ривожини илгари суради. Унинг фикрича, ягона дунёвий тарихий жа-

раён мутлако бемаъниликдир. Дунёвий тарих, алоҳида мустақил “цивилизациялар” тарихидан иборат. Цивилизациялар эса ўзига хос “маданий-тарихий монадалар”, яъни автоном маданий тузилмалардир. Улар ўз ҳаёт йўлларида уч даврни босиб ўтадилар: шаклланади, униб-ўсади, гуллайди ва, ниҳоят, ҳалок бўлади, бошқасининг туғилиши учун ўз ўрнини бўшатиб беради. Шпенглердан фарқли равишда, Тойнби шуни таъкидлайдики, яъни цивилизацияларни бирлаштирувчи ҳалқа мавжуддир. Бу ҳалқа инсониятнинг маънавий камол топишини ўз ичига олади. Шундай бўлса ҳам, Тойнби Шпенглернинг кўпгина ғояларидан фойдаланади. Лекин у профессионал тарихчи сифатида аниқ, ёрқин далилларга суянган ҳолда ўз назарий умумхулосаларини баён этади. Эмпирик далиллар йиғиндисидан у келажакни тахминий башорат қилувчи “эмпирик қонуниятлар”ни чиқаришга ҳаракат қилади. Шундай қонуниятлардан бири, юқорида келтириб ўтганимиздек, “чақирув ва жавоб” қонуниятидир. Тойнби фикрича, ҳар бир олдинга ташланган қадам чақирувга хос жавоб берилганликнинг натижасидир. “Жавоб” эса “ижодкор камчилик” тафаккурининг маҳсули сифатида вужудга келади. Бу тафаккур “ҳаётий жўшқинлик”нинг мистик хусусиятига ҳам эгадир. Чақирув ва жавобнинг ўзига хослиги ҳар бир цивилизация интилишларини алоҳида мустақил равишда белгилайди. Гарчи чақирувга монанд жавоб тополмаса, “ижодкор камчилик” ноижодий кўпчиликка айланиб қолади. Натижада цивилизация ўз ҳалокатига учрайди.

Адабиётлар

1. Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.
2. Тойнби А. Постижении истории. – М., 1991.
3. Современная западная философия: словарь. – М.: Политиздат, 1990.
4. Современная западная философия: словарь. – М., 1991.
5. Ивин А. А. Введение в философии истории. – М., 1997.
6. Философия XX века. Учебное пособие. – М., 1997.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Тарих фалсафаси; маданият; цивилизация; эволюция; оммалашини; фазо ва вақт принциплари; цивилизациянинг сўниши; тарихни ҳаракатлантирувчи кучлар; универсал давлат; дунёвий черков; қабила ҳаракати; чақирув, жавоб; маданият генезиси; маданият механизми; ҳаётий жўшқинлик.

Назоарт учун саволлар

1. Тарих фалсафасининг моҳият-мазмунини тушунтиринг.
2. О. Шпенглер нимага асосланган ҳолда цивилизацияларни бир-бири-
дан ажратди?
3. О. Шпенглер тарих ва фан муносабатига қандай ёндашади?
4. О. Шпенглер ва А. Тойнби қарашлари ўртасидаги ўхшашлик ва фарк-
ни топинг.
5. А. Тойнби фалсафасидаги “чақирув” ва “жавоб” тушунчаларининг
мазмунини изоҳланг.

10- мавзу: МАДАНИЯТ ФАЛСАФАСИ

Режа

1. В. Дильтейнинг маданият фалсафаси.
2. Ҳозирги замон маданиятининг зиммилча анализи.
3. Жамиятнинг ҳўжалик ҳаёти — Вебер фалсафасининг бош муаммоси.

Маданият фалсафаси фалсафий билимларнинг бир бўлаги бўлиб, у маданиятнинг моҳиятини унинг инсон ва жамият ҳаётидаги аҳамиятини анализ қилади. Маданият муаммоси фалсафа тарихида ижтимоий инқирозлар даврида алоҳида аҳамият касб эта бошлади. Ҳозирги замон маданият фалсафасига хос бўлган умумий хусусият-
лар сифатида қуйидагиларни кўрсатиш мумкин: 1) маданият фалса-
фасининг бош мувзуси — ҳозирги замон маданиятининг инқироzi ва
унинг сабабларини анализ қилиш; 2) бутун тарихни маданият тари-
хи деб ҳисоблаш; 3) янги метадологияни излаш; 4) XX аср маданият
фалсафаси Ғарб жамиятининг маданий ўз-ўзини англашининг ифо-
дасидир.

XX аср маданият фалсафасининг биринчи назарий манбаси “Хаёт
фалсафаси”дир. Немис “хаёт фалсафасининг” намояндаларидан
бири Вильгельм Дильтей (1833 — 1911) маданият фалсафасининг ри-
вожланишига катта таъсир ўтказди.

Дильтей фикрича, айрим томонлари аниқдай кўринган ҳаёт, уму-
ман олганда, бутунлай жумбоқдир. Ҳаётни ўзидан келиб чиққан
ҳолда герменевтика ёрдамида тушуниш мумкин. Дильтей ҳаётни
Ницше, Бергсонга ўхшаб биологик эмас, балки маданий-тарихий
жиҳатдан талқин қилади. Унинг фикрича, рух тўғрисидаги фан
бўлган фалсафанинг асосий вазифаси — ҳаётни ўзидан келиб чиққан
ҳолда тушунишдир, яъни унинг вақтинчалигини ва тарихийлигини
англаб етишдир. Дильтей мана шу асосда қандайдир рухий-маънавий
бўтунликни бевосита англаб етишнинг йўли (кечинмалар бутунли-

Шундай қилиб, Зиммель ҳозирги замон маданиятининг долзарб муаммоларини кўриб чиқади ва мазкур муаммоларни ҳал қилишнинг маъқул йўлларини кўрсатиб берди. Зиммель ғоялари маданият фалсафасининг кейинги ривожига ўзининг улкан таъсирини ўтказди.

Макс Вебер (1864 – 1920) – немис файласуфи, социологи ва тарихчиси. Идеал типлар назариясининг асосчиси. Вебернинг фикрича, ҳар қандай ижтимоий-иқтисодий ҳодисанинг моҳияти фақат унинг объектив томонлари билангина эмас, балки, аввало, тадқиқотчи нуктаи назаридан, муайян жараёнга нисбат бериладиган маданий қиммат билан белгиланади. Ижтимоий фанлар фақат ҳодисалардаги айрим фактни ўрганади, деган фикрга асосланиб, Вебер илмий абс-тракция ўрнига фикрий конструкцияни – идеявий типни қўйишга ҳаракат қилади. Идеал тип, Вебернинг фикрича, воқеликни акс эттирмайди. Бу фақат айрим фактларни системалаштириш ва тушунтириш учун ишлатиладиган воситадир; тарихчи воқелик билан таққослаб кўрадиган тушунчадир. Идеал типлар назарияси ижтимоий билишда, шу билан маданиятни билишда татбиқ қилинаётган феноменларнинг алоҳида образларининг конструкция қилиниши муҳим аҳамиятга эга, деган фикрга асосланади. Бу жараёнда ўрганилаётган объектнинг тадқиқотчи учун муҳим бўлган жиҳатлари идеал сифатида олинади.

Вебер тадқиқотларининг марказий муаммоси – жамиятнинг хўжалик ҳаётини анализ қилиш, турли социал гуруҳлар моддий ва мафкуравий манфаатларини тадқиқ қилишдан иборат. Вебер “Протестантлик этикаси ва капитализм руҳи” асарида протестантизмнинг капитализм ривожланишида асосий омил бўлган шахснинг алоҳида типини шакллантиришдаги ўрни кўрсатиб берилган.

Вебер протестантлик онгини нафақат маънавий маданиятни юксалтирувчи омил, балки, шу билан бирга, моддий маданиятни, иқтисодиётни ривожлантиришнинг ҳам асосий омили ва воситаси деб асослашга ҳаракат қилади.

Вебер жамият хўжалик ҳаётида протестантларнинг ўрнини анализ қила туриб, унинг бошқа динлардан мана шу масалада илғорлигини кўрсатиб бермоқчи бўлади. Масалан, ислом ва протестантизмда нариги дунёнинг белгиланиши бир-биридан кескин фарқ қилади. Исломда инсоннинг бутун дунёвий ҳаёти белгиланган бўлилади. Шунинг учун ислом фаталиزمи меҳнатсеварликка эмас, арбий рицарлик салоҳиятига асосий эътибор беради. Протестант альвинит эса дунёвий ҳаётда эркин, унинг фақат нариги дунёдаги ҳаёти белгилангандир. Меҳнат шахсни Худога яқинлаштиради.

Меҳнатнинг қиммати унинг натижасида эмас, балки меҳнатнинг ўзида, меҳнат қилишда, меҳнатсеварликдадир. Вебер барчани (бойларни ҳам, камбағалларни ҳам) доимий систематик тарзда меҳнат қилишга, “диний бурчи”ни бажаришга даъват қилади. Буни Вебер “дунёвий аскетизм”, деб айтади. Фақат “Ғарбда аскетик протестантизмда рационал аккезларнинг дунёвий ҳаёт билан қўшиливи юз берган”, — дейди Вебер. Бунда у ҳозирги замон Ғарб цивилизациясининг протестантизм билан бевосита алоқадорлигини назарда тутган.

Вебер фикрича, диннинг хусусиятлари уни қачонлардир яратган ёки муайян диннинг амалий этикаси кучли таъсир ўтказган муайян социал гуруҳ, қатламларнинг ижтимоий-психологик ўзига хослиги билан боғлиқ (аммо шартланган эмас).

Адабиётлар

1. Дильтей В. Описательная психология. — М., 1994.
2. Зиммель Т. Социологические исследования. — М., 1994.
3. Вебер М. История хозяйства. — М., 1993.
4. Скирбек Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув қўлланма (рус тилидан таржима). — Т.: Шарқ, 2002.
5. Философия XX века. Учебное пособие. М., 1997.
6. Хрестоматия по философии. Учебное пособие. — М.: Проспект, 1998.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). — Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Маданият фалсафаси; маданият тарихи; маданият инқирози; ҳаёт фалсафаси; маданий-тарихий; тушуниш; тушунтириш; дунёқараш; интуиция; санъат; дин; метафизика; объект ва субъект муносабатлари; идеал тип; протестантизм; ҳўжалик ҳаёти; меҳнат; аскетизм.

Назорат учун саволлар

1. Маданият фалсафасининг тарих фалсафасидан фарқини кўрсатинг.
2. В. Дильтейнинг ҳаётни маданий-тарихий тушунишга асосланган фояси моҳиятини баён қилинг.
3. Г. Зиммель томонидан ҳозирги давр маданиятига берилган таърифга сизнинг муносабатингиз.
4. М. Вебернинг идеал типлар назарияси мазмунини изоҳланг.
5. М. Вебернинг протестантизмни улуғлашида асос борми?

11- мавзу: ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯ

Режа

1. Фалсафий антропология – антропоцентрик таълимот сифатида.
2. М. Шелернинг фалсафий антропологияси.
3. А. Гелен ва К. Лоренсларнинг фалсафий-биологик антропологияси.

Фалсафий антропология (грекча *antropos* – одам ва *logos* – таълимот) – XX аср фалсафасидаги таъсирли йўналишлардан бири. Фалсафий антропологиянинг барча изланишлари инсонга, фақат инсонга қаратилган. Шу маънода, ушбу фалсафа антропоцентрик фалсафий таълимот деб аталиши мумкин. Ушбу фалсафада борлиқдаги барча масалалар инсонга олиб келиб боғланади. Инсонга оламдаги барча нарсаларни марказий нуқтаси деб қаралади.

Фалсафий антропологиянинг асосчиларидан бири таниқли немис файласуфи Макс Шелер (1874 – 1928)дир. Асосий асарлари: “Инсондаги абадийлик ҳақида”, “Хуш кўришнинг моҳияти ва шакллари”, “Инсоннинг коинотдаги ўрни”. Шелер ўз асарларида ҳозирги Ғарб жамияти инқироз ҳолатида эканлигини ва бу инқироздан чиқиш йўллари кўрсатиб беришга ҳаракат қилади.

Шелер жамиятдаги инқирозлар, ижтимоий зиддиятлар ва бошқа барча қарама-қаршиликлар, аслида, инсон инқирозининг намоён бўлишидир деб ҳисоблайди. Шелер фикрича, ҳеч бир даврда инсон XX асрдагидек муаммоли бўлмаган эди. “Инсоннинг мана шундай ҳолатга тушиб қолганлигининг сабаби турли антропологик илмларнинг (теология, фалсафа, табиатшунослик) инсонни ўрганишда чегараланганлигида, бир ёқламаликларидадир”, – дейди Шелер. Теологик антропология, Шелер фикрича, инсонга иудейлик ва христианлик анъаналаридан келиб чиққан ҳолда ёндашади. Фалсафий антропология эса, асосан, инсоннинг ўз-ўзини англашига эътибор қаратади. Булардан фаркли равишда, табиий-илмий антропология (табиатшуносликнинг барча соҳалари ва генетик психология) инсоннинг биологик томонларига, унинг бошқа мавжудотлардан фаркли жиҳатларига эътибор қаратади.

Шелер мана шу тарзда бир ёқламаликдан холи бўлган, инсоннинг барча жиҳатларини бир бутун сифатида ўрганадиган фалсафий антропологияни яратишга ҳаракат қилади.

Шелер антропологиясининг иккита муҳим қоидаси бор: биринчиси, Шелернинг “инсон ва жамият” системасида инсон унинг олам

билан барча алоқалари кесишадиган, қандайдир бош марказ бўлиб ҳисобланади. У мана шу марказнинг – инсоннинг шахсий борлиғи моҳият-мазмунини очишга, инсон оламининг маркази сифатида алоҳидалигини (ноёблигини) ўз тақдирини ўзи белгилашини (эркинлигини) ва ўз-ўзини бошқаришини аниқлашга ҳаракат қилади. Бу жараёнда шахснинг ҳақиқий борлиғи сифатида муҳаббат (борлиққа меҳр) намоён бўлади. Иккинчиси инсонни мавжудлик сифатида ифодаладиган унинг икки таркибий қисми ҳақидаги тасаввурлардир. Инсоннинг моҳиятини ташкил этувчи атрибутлардан биринчиси, жўшқинликдир. Жўшқинлик – бу инсоний майл, жазава, яъни инсоннинг табиий-биологик томонлари билан боғлиқ бўлган барча ҳодисалардир. Иккинчиси, руҳ – бу ақл ва кечинмалар билан боғлиқ бўлган эзгулик, муҳаббат, ҳурмат, тавба, умуман, органик ҳаёт босимларидан холи бўлган барча инсоний жиҳатлар.

Шелер қарашларига кўра, инсонни инсон қилувчи сифатлар ҳаётдан ташқарида бўлади. Бу – руҳдир. Руҳ ҳаммасига қарама қарши туради, чунки руҳ табиатдан юқори туради. У Худодан келиб чиқади. Бошқача айтганда, Шелерда инсон Худо билан боғлиқ бўлган руҳий мавжудотдир. Сўз туфайли илоҳий руҳ мазмуни индивидуал онг мулкига айланади.

Шелер инсоннинг моҳиятини ташкил қилувчи икки атрибутни: жўшқинлик ва руҳни қайд эта туриб, инсонни эмперик таърифлашнинг чекланганлигига барҳам беради. Руҳ инсонни инсон қилувчи руҳ – иррационал негиз, жўшқинликни юзага келтиради. Худди шунинг учун ҳам шахс – қадриятлар ўзаро кесишувининг конкрет бирлигидир. Бунда қимматдорлик қатламлари ҳар бир шахсда мужассам бўлади, лекин худодан келиб чиқади. “Инсондаги асосий хусусият, унинг Худога интилишидадир. Шунинг учун энг такомиллашган инсон авлиё деб ҳисобланади”, – деб таъкидлайди файласуф.

Шелер барча қадриятлар (диний, фалсафий, илмий, эстетик ва бошқа) инсонга у жамиятда яшаётганлиги учун берилганини тан олади. Аммо қадриятларнинг шахс томонидан идрок этилиши, ижтимоий шарт-шароитлар таъсирида содир бўлишини Шелер тан олмайди. Унга кўра, ушбу қадриятлар индивиднинг антропологик ядросида азалдан ўрин эгаллаган.

Шелер Ғарбий Европа жамиятини ахлоқий, фалсафий ва диний қадриятларга етарли даражада аҳамият берилаётганлиги учун танқид қилади ва ушбу қадриятларни тиклаш ва жамият ҳаётига қайтадан жорий қилиш йўли билан жамиятни ҳозирги инқироз ҳолатидан чиқариш мумкин, деган фикрни билдиради.

Шундай қилиб, Шелер фалсафасида инсон масаласи марказий ўринни эгаллайди. Шелерга кўра, инсон – руҳий мавжудот; ҳаётий жўшқинлик ва барчасига кириб боровчи руҳ инсон борлигининг асосий принциплари ҳисобланади. Шелер ғоялари ҳаёт фалсафаси ва экзистенциализм фалсафасига ўзининг улкан таъсирини ўтказди. Шелер ғоялари кейинчалик турли фалсафий-антропологик таълимотларга бориб қўшилади.

Фалсафий-антропологик таълимотлар хилма-хил кўринишга эга бўлиб, улар ичида энг асосийлари қуйидагилардир: биологик, маданий ва диний.

Биологик ёки натуралистик методология инсонни тадқиқ этувчи таълимотлар ичида алоҳида ўрин тутаяди. Натурализмнинг икки муҳим қоидаси бор. Биринчиси – инсон бошқа биологик мавжудотлардан сифат жиҳатдан фарқланувчи, ўз-ўзини онгли равишда ташкил қилувчи жонли турдир. Иккинчиси – инсонда ўз-ўзини ташкил этувчи (кейинчалик вужудга келган онги ва ижтимоийлиги) жиҳатлар ва базавий, онгсиз асослар ўртасида зиддиятлар.

Биологик антропологиянинг энг йирик вакили немис файласуфи Арнольд Гелен (1904 – 1976)дир. У дастлаб инсоннинг табиий инстинктларини, бу инстинктларнинг инсон ҳаётий ҳаракатига таъсирини ўрганади. Гелен инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни уларнинг биологик тузилишини солиштириш асосида кўрсатиб беради. Гелен Шелернинг ҳаёт билан руҳ дуализмидан воз кечади, лекин манавий руҳиятнинг фақат инсонга хос хусусият эканлигини тан олади. Маънавият, Гелен фикрича, ҳаётдан ташқаридаги бошланғич эмас, балки инсон табиатининг реал ҳаётий имкониятидир. Гелен таълимотининг асосий тезиси инсонни тулиқ бўлмаган биологик мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон ўзининг ҳайвоний биологик тузилишида инстинктлар билан қуролланмаган, “яқунланмаган”, “мустаҳкамланмаган”дир. Биологик чала яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёда очиклигини аниқлаб беради. Ҳайвонот олами муайян муҳитга, ўз ҳудудига қатъий боғлангандир. Инсон бўлса, муайян муҳитга боғланмаган, унда мослашиш қобилияти бор, у ўзгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиклик инсон дунёсини, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Инсон ҳайвонот дунёсидан ажралиб, ўз тақдирини ўзи ҳал қиладиган бўлди. Ўзини сақлаб қолиш учун янги шарт-шароитларни, муҳитни, ҳаёти учун зарур бўлган воситаларни яратишга мажбур бўлди. Жумладан, ўзини ҳам ўзгартириб, ўзи яратган сунъий муҳитда истиқомат қилади. Шундай қилиб, биоло-

гик жихатдан мослашмаган, биологик “чала ярим” инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен асослаб беради. Демак, Гелен талимотига биноан, табиат инсонни “инсоний” қилиб яратди, унга ҳайвоний инстинктларни бермади.

Инсоннинг биологик жихатдан “тўлиқ эмаслиги”, унинг фаоллиги фаолиятининг асосий манбаидир. Инсон ҳамма ерда (экваторда, кутбда, ерда, сувда, коинотда) ўз фаоллигини намоён қила олиши мумкин. Ҳайвонлар учун ҳаёт чегараси улар яшайдиган макон, ҳаёт воситалари бўлса, инсон учун маданиятдир. “Айни мана шу маданият, — деб таъкидлайди Гелен, — инсоннинг табиий камчиликлари ўрнини тўлдиради”. Гелен тасаввурича, маданият инсондан ажралмас бўлган қандайдир ички ҳодиса эмас, балки ўз-ўзича мавжуд бўлган ноҳақиқий ташқи оламдир. Гелен техникага мана шу муносабатда ёндашади. Унинг фикрича, техника ҳаёт ва унинг бузилишини талаб қилувчи улкан одамдир. Техника инсоннинг табиатга бўлган муносабатидаги камчиликларни ёпади.

Гелен ўзининг маданият тўғрисидаги тасаввурларини асослаш учун “маданиятни шакллантирувчи энергия” тушунчасини ишлатади. Бу тушунча маданиятининг пайдо бўлишини, инсонга оламни сунъий равишда мослаштирувчи биологик оламни ифодалашда қўлланилади. Натижада Геленга маданият инсон томонидан табиатнинг биологик ўзлаштирилишининг натижасидай бўлиб қолади. Инсон биологиясининг ўзи эса бунда қандайдир илоҳий чалкашлик ва иррационал ноаниклик сифатида характерланади. Геленнинг антропологик назариясида инсоннинг бу оламда яшаб қолиши масаласи муҳим ўрин эгаллайди. Унинг фикрича, инсоннинг ҳаёти бир қанча муҳим интеллектлар томонидан бошқарилади. Буларни у социал регуляторлар деб ҳам атайти. Ушбу инстинктлар ҳайвонларда ҳам, одамларда ҳам бўлади. Гелен бундай бошқарувчи инстинктларни учга ажратади: авлодларга ғамхўрлик қилиш инстинкти; яшаётган ҳаётдан завқланиш ва ўтиб бораётган (ўлаётган) ҳаёт олдида ғамташвиш чекиш инстинкти; хавфсизлик инстинкти.

Инсонга мана шу инстинктлар таъсирида кишиларнинг ижтимоий ҳаётида бирдамлик ёки келишмовчиликларни белгиловчи уч жихат шаклланади. Масалан, авлодларга ғамхўрлик қилиш асосида гуманизм ғояси келиб чиқади; завқланиш ва ғам ташвиш инстинктларидан этика; хавфсизлик инстинктларидан эса давлат қонун-қоидалар пайдо бўлади.

Гелен ғояларини австралиялик файласуф Конрат Лоренс (1903 – 1989) янада ривожлантирди. Лоренс бунга инсоннинг инстинктларга

асосланувчи биологик табиатидан келиб чикқан ҳолда ёндашади. Инстинктлар бир-биридан мустақил бўлиб, бир бутун умумий системани ташкил қилади. Шакл жиҳатдан ўзгармас бўлган ҳар бир инстинктлар бутун организмда ўзининг алоҳида ҳукмронлигига эга ва ўз фаолиятида бутунича бўйсунмайди. “Инсон, — деди Лоренс, — гўё кўплаб капитанлар бошқарадиган кемадир. Бу капитанларнинг ҳар бири бир вақтнинг ўзида турли буйруқлар, яъни турли фикрларни билдиришлари мумкин. Баъзида улар оқилона ўзаро келушувга ҳам келишлари мумкин. Ва бунда муаммони ҳал қилишнинг маъқул йўли излаб топилади. Аммо келишмаган чоғда, кема рулсиз, шамол амрига бўйсунган ҳолда сузаверади”.

Лоренс индивидни сақлаб қолувчи, унга йўналиш берадиган инстинктнинг асосий тури агрессиядир деб ҳисоблайди. Агрессия (ҳужумкорлик, куч ишлатиш, ғазаб) инсон ва ҳайвонга хос бўлган табиий-генетик хусусиятдир. Лоренсда агрессия кишиларнинг ижтимоий алоқаларига асосланади ва уларда намоён бўлади. Чунки ҳар қандай ижтимоий маросим, таомил — турни сақлаб қолиш учун қаратилган агрессия инстинктидир. Лоренс фикрича, умум қабул қилинган мулоқотлардан оғиш, четга чиқиб агрессияни вужудга келтиради. Модомики, гуруҳ аъзолари ўрнатилган ижтимоий тартибларни бажаришга мажбурдирлар.

“Ҳозирги замон кишисида, — дейди Лоренс, — агрессив инстинкт тобора ўсиб бориши кузатилмоқда. Бунинг сабаби ҳозирги жамиятдаги ижтимоий шароитлардир. Агрессивлик ҳар канча бостирилмасин, у доимо намоён бўлаверади, бу табиий ҳолатдир”.

Шундай қилиб, фалсафий антропологиянинг биологик йўналиши инсоннинг моҳиятини унинг табиатидан, биологик омиллардан топишга ҳаракат қилади. Гелен буни инсоннинг биологик номукамаллиги билан боғласа, Лоренс табиий инстинктлардан, аввало, агрессиядан ахтаради. Албатта, ушбу таъминот инсоннинг муайян томонини чуқур таҳлил этишда катта аҳамиятга эга. Лекин ушбу фалсафий йўналиш инсоннинг бутун моҳият-мазмунини тўлалигича тушунтириб беролмаган.

Адабиётлар

1. Шеллер Макс. Положение человека в космосе. Избран произв. — М., 1994.
2. Лоренц Конрад. Агрессия. — М., 1994.
3. Геревич П. С. Философская антропология. — М., 1997.
4. Западная философия XX века. — М., 1994.

5. Современная западная социология: словарь. – М., 1990.
6. Шапаволов В. Основы философии современности К итогам XX века. – М.: Наука, 1998.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Фалсафий антропология; антропоцентризм; теологик антропология; метафизик антропология; табиий-илмий антропология; рух; жўшқинлик; иррационаллик; биологик антропология; инстинкт; номукаммаллик; социал регуляторлар; агрессия.

Назорат учун саволлар

1. М. Шеллернинг инсон кризиси ҳақидаги қарашларининг маъноси нимада?
2. А. Гелен қарашлари ва М. Шеллер ғоялари ўртасидаги фарқни аниқланг.
3. Инстинктларнинг инсон ҳаётида тутган ўрнини кўрсатинг.
4. А. Гелен ва К. Лоренс қарашларини қиёсланг ҳамда уларнинг ўхшашлиги ва фарқини аниқланг.
5. Геологик антропологиянинг инсонни тадқиқ этишдаги ютуқ ва камчиликларини кўрсатинг?

12- мавзу: ФАН ВА ТЕХНИКА ТАРАҚҚИЁТИНИНГ ФАЛСАФИЙ АСОСЛАРИ

Режа

1. Фалсафанинг фан ва техника билан боғлиқлиги.
2. Технократик ва индустриал жамият назариялари.
3. Постиндустриал ахборотлашган жамият назариялари.

Фалсафанинг ривожланиш тарихи фаннинг ривожланиши билан узвий боғлиқ. Фалсафа ҳамма даврларда илмий кашфиётларни тўғридан-тўғри ёки билвосита акс эттириб келган. Бу амалиётда кишиларнинг техника соҳасида қўлга киритган ютуқларида ўз ифодасини топган фан натижаларига ҳам тааллуқлидир. Фан ютуқлари, айниқса, тарихнинг бурилишига, кўпгина халқларнинг ўзгаришига ўзининг таъсирини ўтказаяётган бир даврда фан натижаларини фалсафий англаш ва асослаш янада муҳим аҳамият касб этади. Илмий-техника тараққиётининг вақт ўтиши билан фан-техника инқилобига,

асосланувчи биологик табиатидан келиб чиққан ҳолда ёндашади. Инстинктлар бир-биридан мустақил бўлиб, бир бутун умумий системани ташкил қилади. Шакл жиҳатдан ўзгармас бўлган ҳар бир инстинктлар бутун организмда ўзининг алоҳида ҳукмронлигига эга ва ўз фаолиятида бутунича бўйсунмайди. “Инсон, — деди Лоренс, — гўё кўплаб капитанлар бошқарадиган кемадир. Бу капитанларнинг ҳар бири бир вақтнинг ўзида турли буйруқлар, яъни турли фикрларни билдиришлари мумкин. Баъзида улар оқилона ўзаро келушувга ҳам келишлари мумкин. Ва бунда муаммони ҳал қилишнинг маъқул йўли излаб топилади. Аммо келишмаган чоғда, кема рулсиз, шамол амрига бўйсунган ҳолда сузаверади”.

Лоренс индивидни сақлаб қолувчи, унга йўналиш берадиган инстинктнинг асосий тури агрессиядир деб ҳисоблайди. Агрессия (ҳужумкорлик, куч ишлатиш, ғазаб) инсон ва ҳайвонга хос бўлган табиий-генетик хусусиятдир. Лоренсда агрессия кишиларнинг ижтимоий алоқаларига асосланади ва уларда намоён бўлади. Чунки ҳар қандай ижтимоий маросим, таомил — турни сақлаб қолиш учун қаратилган агрессия инстинктидир. Лоренс фикрича, умум қабул қилинган мулоқотлардан оғиш, четга чиқиш агрессияни вужудга келтиради. Модомики, гуруҳ аъзолари ўрнатилган ижтимоий тартибларни бажаришга мажбурдирлар.

“Ҳозирги замон кишисида, — дейди Лоренс, — агрессив инстинкт тобора ўсиб бориши кузатилмоқда. Бунинг сабаби ҳозирги жамиятдаги ижтимоий шароитлардир. Агрессивлик ҳар канча бостирилмасин, у доимо намоён бўлаверади, бу табиий ҳолатдир”.

Шундай қилиб, фалсафий антропологиянинг биологик йўналиши инсоннинг моҳиятини унинг табиатидан, биологик омиллардан топишга ҳаракат қилади. Гелен бунинг инсоннинг биологик номукамаллиги билан боғласа, Лоренс табиий инстинктлардан, аввало, агрессиядан ахтаради. Албатта, ушбу таъминот инсоннинг муайян ғомонини чуқур таҳлил этишда катта аҳамиятга эга. Лекин ушбу фалсафий йўналиш инсоннинг бутун моҳият-мазмунини тўлалигича ушунтириб беролмаган.

Адабиётлар

1. Шеллер Макс. Положение человека в космосе. Избран произв. — М., 1994.
2. Лоренц Конрад. Агрессия. — М., 1994.
3. Геревич П. С. Философская антропология. — М., 1997.
4. Западная философия XX века. — М., 1994.

5. Современная западная социология: словарь. — М., 1990.
6. Шапаволов В. Основы философии современности К итогам XX века. — М.: Наука, 1998.
7. Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). — Т.: Шарқ, 2004.

Таянч тушунчалар

Фалсафий антропология; антропоцентризм; теологик антропология; метафизик антропология; табиий-илмий антропология; рух; жўшқинлик; иррационаллик; биологик антропология; инстинкт; номукаммаллик; социал регуляторлар; агрессия.

Назорат учун саволлар

1. М. Шеллернинг инсон кризиси ҳақидаги қарашларининг маъноси нимада?
2. А. Гелен қарашлари ва М. Шеллер ғоялари ўртасидаги фарқни аниқланг.
3. Инстинктларнинг инсон ҳаётида тутган ўрнини кўрсатинг.
4. А. Гелен ва К. Лоренс қарашларини қиёсланг ҳамда уларнинг ўхшашлиги ва фарқини аниқланг.
5. Геологик антропологиянинг инсонни тадқиқ этишдаги ютуқ ва камчиликларини кўрсатинг?

12- мавзу: ФАН ВА ТЕХНИКА ТАРАҚҚИЁТИНИНГ ФАЛСАФИЙ АСОСЛАРИ

Режа

1. Фалсафанинг фан ва техника билан боғлиқлиги.
2. Технократик ва индустриал жамият назариялари.
3. Постиндустриал ахборотлашган жамият назариялари.

Фалсафанинг ривожланиш тарихи фаннинг ривожланиши билан узвий боғлиқ. Фалсафа ҳамма даврларда илмий кашфиётларни тўғридан-тўғри ёки билвосита акс эттириб келган. Бу амалиётда кишиларнинг техника соҳасида қўлга киритган ютуқларида ўз ифодасини топган фан натижаларига ҳам тааллуқлидир. Фан ютуқлари, айниқса, тарихнинг бурилишига, кўпгина халқларнинг ўзгаришига ўзининг таъсирини ўтказаяётган бир даврда фан натижаларини фалсафий англаш ва асослаш янада муҳим аҳамият касб этади. Илмий-техника тараққиётининг вақт ўтиши билан фан-техника инқилобига,

кейинчалик информатсион (компьютерлашган) инкилобга ўсиб ўтиши худди шундай фалсафий анализни шарт қилиб қўйди.

Бошиданок, илмий-техника тараққиётининг тарафдорлари ва душманлари пайдо бўлган эди. Масалан, Вольтер фанга катта ишонч билан қараган бўлса, Руссо уни инсон учун зарарли деб ҳисоблаган. Кейинги даврларда Гегель фан ва унинг тараққиётига оптимистик руҳда ёндашган бўлса, песимистик йўналиш Шопенгауер сингари файласуфлар томонидан давом эттирилган. Бир бутун технократик (сциентистик) социал назариялар эса XX асрнинг 20- йилларида пайдо бўлди. Сциентизм (лот. билим, фан) илмий-техника инкилоби таъсирида вужудга келган оқим бўлиб, у фанни фалсафага ва маданиятнинг бошқа соҳаларига қарама-қарши қўяди ҳамда фанни барча муаммоларни ҳал қилувчи қурол, восита деб билади. Сциентизмнинг назарий ифодасини, аввало, технократик концепцияларда қўришимиз мумкин. Технократик ғояларда бутун жамият ҳаётини фан асосида қайта қуриш таклиф қилинади. Ва жамият фаровонлиги ИТИ натижаларига боғлиқлиги уқтирилади.

Технократик концепцияларнинг амалий тасдиғини 20- йиллардаги ишлаб чиқаришнинг автоматизация қилиниши ва ва конвейер усулининг жорий этилишида, 50- йилларда атом энергиясидан фойдаланилишида, 60 – 70- йилларда космоснинг забт этилишида, ҳозирги кунларда қўплаб соҳаларнинг компьютерлаштирилишида қўришимиз мумкин.

Технократия (грекча. хунар ва ҳокимият) бу техник мутахассисларнинг сиёсий ҳокимиятини ўрнатишни ифодалайдиган тушунча бўлиб, бу тушунчада ижтимоий жараёнларни бошқаришни техникларга топшириш кераклиги ўз аксини топган. Технократизм ғоялари америкалик иктисодчи Т. Веблен (1857 – 1929)нинг “Интернетлар ва баҳолар системаси” асарида ўзининг тўлиқ ифодасини топган. Унинг қарашлари XX аср бошларида мавжуд бўлган йирик машиналашган санъатга танқидий муносабатга асосланган. Бу системада унинг мақсадлари ўртасида зиддият борлиги аниқланди. Бир томонда бутун жамиятнинг мақсадлари (ишлаб чиқаришни кенгайтириш, ривожлантириш, кишиларга шарт-шароитлар яратиш); иккинчи томонда бизнес мақсадлари (корхона эгасининг фойда олиши).

Индустриал ишлаб чиқаришда инженерлар ролининг ўсиб бориши ва улар сонининг ҳам ўсиб бориши, улардаги табиий инстинкт “моҳирлик” ва оқилона бошқарувга интилиш – бошқарув механизмининг мукамал шаклини вужудга келтириш имконини бериб, зиддиятларни бартараф этади. Унинг қарашлари оқибатда шунга олиб

келади: ҳозирги жамият индустриясиз бўлиши мумкин эмас. Индустрия эса, ўз навбатида, техник мутахассисларсиз ишлаши мумкин эмас. Шунинг учун давлатни хавфдан техникларнинг бирлашган кенгаши сақлаб қолиши мумкин.

50 — 60- йилларга келиб жамиятда инқирозлар, урушлар ортида қолди. Иқтисодий жиҳатдан ривожланган жаҳондаги барча мамлакатларда саноат (индустриянинг) ўсиши кузатилди. Ижтимоий онгда истиқболда жамият тараққиётига, фан-техника ривожини ижтимоий ҳаётдаги барча муаммоларни ҳал қила олишига ишонч қайфияти шакллана бошлади. Бу нуқтаи назар қўлаб концепцияларда ўз инъикосини топди. Бундай назариялардан бири индустриал жамият назариясидир. Бу назариянинг асосий вакиллари француз файласуфи Раймон Арон (1905 — 1983) ва америкалик политолог Уолт Ростоу (1916 йил туғилган)дир. Бу олимлар фикрича, ИТИ таъсирида “анъанавий” аграр жамият саноати ривожланган “индустриал жамият” билан алмашилмоқда. Энди оммавий бозор ишлаб чиқаришни биринчи ўринга чиқмоқда. Бундай жамият тараққиётининг бош мезони саноатда эришилган ривожланиш даражаси ва техникавий янгиликлардан фойдаланиш даражасидир.

1968 йилда интеграл схемалардаги биринчи компьютернинг пайдо бўлиши махсус компьютерларнинг вужудга келишига туртки бўлди. Бу эса 80- йилларда микрокомпьютер саноатининг пайдо бўлишига сабаб бўлди. Компьютернинг ҳаётнинг кўпгина соҳаларига жорий қилиниши “постиндустриал”, “ахборотлашган”, “ўта индустриал” жамият назарияларини вужудга келтирди. Эндиликда ижтимоий ривожланишнинг бош мезони техниканинг ривожланиш даражаси эмас, балки компьютер техникаси асосида янги технологияларнинг жорий қилинишида, деб қўрсатила бошланди.

Америкалик файласуф ва социолог Дэниел Белл (1919 йил туғилган) информация ва назарий билимлар постиндустриал жамиятнинг негизини ташкил этади деб ҳисоблайди. Яна бир америкалик социолог Олвин Тоффлер (1928 йил туғилган)нинг “учинчи тўлқин” назарияси ҳам аҳамиятлидир. Асосий асарлари: “Учинчи тўлқин”, “Дастлабки битиклар ва истиқболлар”. Тоффлер инсоният тарихини уч тарихий даврга бўлади. Бу даврларни образли қилиб “тўлқинлар” деб атади. Бу тўлқинлар океан тўлқинлари каби объектив ва стихияли бўлиб, инсониятга океан ўз табиий инъомларини ҳадя қилгани каби, янгича ҳадялар келтиради. Биринчи тўлқин, Тоффлер фикрича, қишлоқ хўжалигидаги ўзгаришлар бўлиб, у бир неча минг йиллар давом этган. Иккинчи тўлқини эса уч аср давомида ўзини намо-

ён этди. У кўпгина давлатларда ханузгача давом этмокда. Иккинчи тўлқинни Тоффлер жамиятнинг индустриялашуви билан боғлайди. Ва, ниҳоят, учинчи тўлқиннинг нафаси, унинг фикрича, дунёнинг илғор индустриал мамлакатларида сезила бошлади. Тоффлер учинчи тўлқинни ўта индустриал мамлакатларнинг пайдо бўлиши билан боғлайди. Учинчи тўлқин жамиятда маънавий муносабатлар ҳукмронлигининг ўрнатилиши, барча жабҳаларнинг демократлашуви билан боғлиқ.

Тоффлернинг “Учинчи тўлқин” асарида совет мамлакатларига, унинг тарихи ва келажагига берган баҳолари диққатга сазовордир. Масалан, Россиядаги 1917 йил инқилобини Америка фуқаролар урушига, биринчи ва иккинчи тўқнашувига ўхшатади. Бунга ўхшаш ҳодисалар, сиёсий тангликлар, кўзғолонлар ҳатто урушлар қиёфасида кечган бўлса-да, моҳиятан бу сўниб бораётган биринчи “тўлқин” ва яқинлашиб келаётган иккинчи “тўлқин” тўқнашуви эди, деб таъкидлайди. Айни шундай танг вазиятлар ҳозир қатор илғор мамлакатларда содир бўлди ва бўлмокда, инсоният янги даврга, янги “ўта юқори” индустриал жамиятга қадам қўймоқдалар, деб башорат қилинади.

Тоффлер фикрича, ижтимоий таракқиётда тўрт соҳа; техно, со-цио, инфо, психосфералар ўзаро алоқада бўлади. Ушбу тизимда, айниқса, техносфера аҳамиятлидир. Шунинг учун ҳам жамиятдаги барча ўзгаришлар манбаи технологик инқилоб билан боғлиқ. Ушбу инқилоб қандай характерда бўлса, унинг асосида юзага келувчи цивилизациянинг моҳияти шундай бўлади. Тоффлер мана шу тарзда технология янги жамият қуришнинг асосий қуроли деган тўхтамга келади.

Шундай қилиб, фан ва техника унинг натижа ва ютуқларини ҳар томонлама ва чуқур анализ қилиш ҳам назарий, ҳам амалий ихамиятга эга. Бундай анализ ва кўрсатмалар фан-техниканинг мана шу асосда жамиятнинг ривожланишига ўзининг кучли таъсирини ўтказди ҳамда кишиларнинг фан-техникага, бутун оламга бўлган муносабатларини ўзгартириб бораверади.

Адабиётлар

1. Зотов А. Ф., Мелвил Ю. К. Западная философия XX века. – М., 1998.
2. Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.
3. Новая технология и организационные струкы. – М., 1990.
4. Гидденс Э. Социология. Олий ўқув юртлари учун қўлланма. – Т.: ларқ, 2002.
5. Современная западная социология: словарь. – М., 1990.

6. Современная западная философия: словарь. — М., 1991.

7. Философия XX века. — М., 1997.

Таянч тушунчалар

Фан техника тараккиёти; фан техника инкилоби; технократик назария; сциентизм; индустриал жамият; постиндустриал жамият; ахборотлашган жамият; компьютерлашган жамият; тўлқинлар; учинчи тўлқин; ўта индустриал жамият; технологик инкилоб.

Назорат учун саволлар

1. Фалсафанинг фан ва техника билан боғлиқлигини тушунтиринг.
2. Сциентизм моҳият-мазмуни, ютук ва камчиликларини аниқланг.
3. Индустриал жамиятнинг постиндустриал жамиятдан фарқларини кўрсатинг.
4. Ахборотлашган жамият қандай бўлади? Бу жамиятнинг бошқаларидан фарқини аниқланг.

13- мавзу: ЭКОФАЛСАФА

Режа

1. Экофалсафанинг пайдо бўлиши. Экофалсафанинг предмети.
2. В. И. Вернадскийнинг ноосфера тўғрисидаги таълимоти.
3. А. Швейцернинг ахлоқий концепцияси.
4. А. Печчеи гуманизми.

Экологик фалсафа — жамият ва табиатнинг ўзаро таъсирини ижтимоий-фалсафий тадқиқ қилувчи илм соҳасидир. Экологик фалсафа — объектив зарурият туфайли пайдо бўлган фалсафий билимларнинг бирмунча янги соҳасидир. XX аср табиатшунослари: Э. Леруа ва В. Вернадскийнинг ғоялари экофалсафанинг назарий манбалари бўлиб хизмат қилди. “Экология” атамаси XIX асрнинг ўрталаридаёқ немис биолог олими Э. Геккел томонидан муомалага киритилган эди. Унинг фикрича, экология (грекча: уй, тураржой ҳақидаги фан) организмларнинг бир-бирлари ва атроф-муҳит билан муносабатларини ўрганувчи фанни билдиради.

В. И. Вернадский (1863 — 1845) ерда ҳаётнинг пайдо бўлишини геологик ҳодиса деб талқин қилади. Ҳаёт ўзининг таъсир кучи билан биосферани вужудга келтирди, биосфера эса, планетамиз эволюциясига ўзининг таъсирини ўтказди. Ерда ҳаётнинг пайдо бўлиши ва турли табиий жараёнлар туфайли эса инсон пайдо бўлди. В. И. Вер-

надскийнинг фикрича, энди XX асрнинг 40- йилларига келиб, инсон ўзининг хўжалик фаолияти билан кўлами бўйича геологик таъсирга эга бўла бошлади. Вернадскийга кўра, инсон, бир томондан, геологик куч; бошқа томондан эса, муайян босқичга стихияли ривожланишдан тўхтаб, ноосферага, сайёранинг актив қатламига айланиб боровчи биосферанинг янги ҳолатидир.

Шундай қилиб, экофалсафанинг пайдо бўлишининг биринчи гуруҳ сабаблари ер планетаси ҳақидаги табиий-илмий билимларнинг ривожланиши экан. Экофалсафа фанининг шаклланишини тезлаштирган иккинчи гуруҳ сабаблар: яшаш муҳитига инқирозий ҳолатларнинг кучайиши, табиий муҳитнинг инсон таъсирида ўзгариб бориши ва турли экологик муоммоларнинг вужудга келиши. Учинчи гуруҳ сабаблар: ернинг келажакдаги муаммолари, яъни Рим клуби раҳнамолигидаги олимларнинг ва бошқа тадқиқотчиларнинг Ернинг келажаги тўғрисидаги моделлари, ғоялари.

80- йилларда экофалсафанинг предмети табиат ва жамиятнинг ўзаро таъсирини мажмуий тадқиқ қилиш деган тасаввур шаклланди. Бу даврдан бошлаб, ҳозирги фанларнинг экологизациялашуви бошланди. Агар экология ўзининг бошланғич шаклланиш даврида билимнинг алоҳида соҳаси сифатида табиат экологияси, биомларнинг ички муносабатларини тадқиқ қилиш ва анализ қилиш объекти — популяция ва биологик турлар бўлган бўлса, эндиликда экологиянинг ривожланиш объекти экосистемалар, биоценозлар ва ер юзидаги бутун биосфера бўлиб қолди.

Вернадский инсонни (жонли моддалардан тузилган) биосферанинг бир соҳаси сифатида — космик ҳодиса деб тушунган. Инсоннинг табиатдан, Ердан ажралган ҳолда мавжуд бўла олмаслигини, унинг моддий-энергетика манбаи Ер эканлигини назарда тутиб, уни геологик ҳодиса деб билган.

Инглиз геофизиги Жеймс Лавлок Вернадский ғояларини ривожлантириб, гея деб аталувчи ернинг мавжудлиги гипотезасини илгари сурди. Ушбу гипотезага биноан, ернинг барча соҳаси, (жумладан, биосфера ҳам) бир бутун организмдир. Ундаги барча ҳаракатлар, жараёнлар Ернинг барқарорлигини ва мувозанатини таъминлайди. Кўпгина файласуфлар ушбу гипотезани давом эттириб, ноосфера ернинг юрагидир, кишиларнинг салбий эмоциялари сайёрага оғир, вайронкор таъсир этади деб кўрсатадилар. Кишиларнинг бир-

бирларига каратилган агрессияси XX аср цивилизациясига хос хусусиятдир, дейди улар. Ва бу глобал муаммоларни чуқурлаштириб, инсониятни ҳалокатга олиб боради, деган пессимистик ҳулосага келадилар.

Экофалсафанинг марказий категорияси, жуда кенг маънода, космик ҳодиса сифатида тушуниладиган ҳаётдир. Ҳаёт тушунчасига инсон билан табиатни боғлаб юборадиган (улар ўртасидаги чегараларни бартараф этадиган), уларнинг уйғунлигини кўрсатадиган биологик, психологик, маънавий ва руҳий сифатлар, интуиция ва ҳис қилишлар киради. Кўп асрлар давомида рационализм кўринишдаги қуруқ ақлбозлик табиий дунё билан инсоният дунёсини бир-биридан ажратиб келди. Экофалсафа ижтимоий ва гносеологик муаммоларни тушуниш борасида кескин ўзгаришлар қилишни кўзлатади. Бу инсоннинг табиатга бўлган хуружлардан тийилишини, янги техника ва технологиялар яратишни, муқобил маданият ва кадрлар системасини шакллантиришни назарда тутди. Яъни бу ҳозирги даврда эгоизм, фойда ортидан қувиш, ҳокимият учун курашиш, эгоцентризм ва агрессивлик кабилар билан боғлиқ бўлган системадан ҳалос бўлишни, янги муносабатларни қарор топтиришни билдиради. Шундай қилиб, ҳозирги давр экофалсафаси маданиятнинг биосферавий концепцияси бўлиб ҳисобланар экан.

Экофалсафанинг шаклланишида В. Вернадскийнинг ноосфера тўғрисидаги таълимоти алоҳида ўрин тутди. 1924 йил Париждаги илмий симпозиум (анжуман)да рус олими В. Вернадскийнинг биосфера тараққиёти тўғрисидаги концепцияси муҳокамасида француз олими Э. Леруа “ноосфера” атамасини биринчи бўлиб қўлади. Француз табиатшунос файласуфи Пьер Тейяр де Шарден 1927 йилда фанга “ноосфера” атамасини олиб кирди. Бу атамани ақл соҳаси сифатида содда таърифлаш кенг тарқалган. Аслида, ноосфера биосферанинг шундай бир ҳолатики, биосферани ақл ёрдамида инсоният умумий манфатларига мувофиқ ривожлантириш, унинг истикболини жиддий ўйлаб янги дунёқарашни шакллантириш жараёнининг бошланишини англаб етишдир. Бунга кўра, илмий техника тараққиёти ва, айниқса, илмий-техника инқилоби шароитида табиатни авайлаб-асраш учун инсоният маъсулияти ниҳоятда ошиб бораётганлигини ҳисобга олиб, ялпи умумий ҳаракат йўналиши белгилаш заруриятини билиб олишдир.

Вернадский жамият ва табиатнинг ўзаро таъсирига эъти-

бор қаратиб, агар жамият аклий асосларга таянган ҳолда, табиат қонунларига мос равишда ривожланмаса, ер юзидаги бутун тирик жон ҳалокатга учрашиши муқарардир, деб башорат қилган эди. “Инсон ўз ҳаракатининг салбий ҳолатларга олиб келишини кўра олиши зарур”, – дейди Вернадский ҳамда у келажакка ишонч билан қарай туриб, биосферанинг ноосферага – ақл ёрдамида бошқариш имкониятлари мавжудлигига эътибор қаратади. У ноосферани биосферанинг ақл-идроққа таянилган ҳолда бошқариладиган поғонаси деб билади.

Вернадский “Ноосфера ҳақидаги икки оғиз сўз” асарида: “Инсоният зўр геологик куч бўлиб майдонга чиқмоқда, унинг тафаккур ва фаолияти биосферани ўз мақсадлари учун тобора ўзгартирмоқда, шу тариқа биз биосферанинг янги ҳолати – ноосферага қадамма-қадам яқинлашмоқдамиз”, – деган эди.

Экофалсафанинг ривожланишига немис файласуфи Алберт Швейцер (1875 – 1965)нинг ҳам ўз ўрни бор. Швейцер Европа фалсафасини қуруқ рационализмда ва маданий-ижодий кадриятларни йўқотишда айблайди. Унинг фикрича, моддий ишлаб чиқариш маънавийликдан устун бўлиши мумкин эмас. “Фабрика меҳнати ва конвейер усули кишиларни бой ҳам, бахтли ҳам қилмади”, – деб кўрсатиб ўтади Швейцер. “Европа одами, – дейди файласуф, – уни жамиятнинг прогрессив ривожланишига ҳар қанча ишонтиришга уринишса, ҳамон ёлғиз ва бахтсиз бўлиб қолмоқда. Ҳозирги дунё маданий тушкунликни бошидан кечирмоқда, чунки у ахлоқий мазмунини йўқотмоқда, уни миллатчилик ва эзгуликка олиб келмайдиган, бемаъни ватанпарварлик адо қилмоқда”. Швейцер маданий инқирознинг иккинчи сабаби дунёқарашнинг ўзгаришида деб билади.

Швейцер эҳтиром, эъзозга асосланган ахлоқий таълимот яратишга ҳаракат қилади. Унинг фикрича, эзгулик – ҳаётни сақлаш ва ривожлантириш, ёвузлик эса ҳаётни хўрлаш ва йўқ қилишдир. Швейцер қарашларига кўра, ҳаётни эъзозлаш ҳар бир кишининг шахсий ишига айланиши керак. Ҳар бир киши ҳаётнинг муҳим кадрият эканлигини чуқур англаб етган ҳолдагина, унда ҳаётга эзгу муносабат шаклланади.

Ҳаётни сақлашнинг ахлоқий муаммолари ҳақида италиялик олим Аурелио Печчеи (1908 – 1984)нинг қарашлари ҳам эътиборга молик. Печчеи Рим клубининг асосий вакилларида бири ҳисобланади. Рим клубининг ижтимоий глобализм ғоялари янги гуманизм билан ўз-

ний боғлиқ. Улар қарашларига кўра, ушбу гуманизм ҳаётни энг олий кадрият деб билади. Рим клуби ҳаёт ўзининг бир бутунлиги, бойлиги ва хилма-хиллиги билан кадрлидир деб ҳисоблайдилар. Рим клуби кишилар ўртасидаги ҳамжихатлик, ҳамкорлик, ижтимоий-иқтисодий тараққиёт, кишиларни қашшоқлик ва азоб-уқубатлардан халос қилиш, ижод, масъуллик ва оптимизмни инсониятнинг яшаб қолиши ва бутунлигининг асосий шартлари деб ҳисоблайди. Улар қарашларига кўра, ҳозирги замон фан-техника ривожининг бутун куч ва имкониятлари ахлоқ асосидагина ҳаётга ижобий жорий қилиниши мумкин. Рим клуби нуқтаи назарича, янги ахлоққа инсоннинг ўзи бутунлик бахш эта олади. Улар табиат, жамият, техникани ахлоқий тасаввурларнинг маркази деб биладилар. Табиатни эса борлиқнинг бош асоси деб кўрсатадилар.

Ҳозирги даврда инсониятнинг асосий вазифаси – инсоннинг мавжудлигини таъминловчи, унинг инсоний сифатларини ўстиришга хизмат қилувчи маданий эволюцияни амалга оширишдир.

Печчеи томонидан таклиф қилинган янги гуманизм умуминсонийлик туйғусини ривожлантиришни, адолатлилиқни, муҳаббат ва зўровонликка мурасасизликни, инсоннинг ички маънавий-руҳий маданиятини такомиллаштиришни талаб қилади.

Шундай қилиб, экофалсафа жамият ва табиат, сунъий ва табиий жараёнлар ўртасидаги мувозанатни таъминлаш учун, Ерда ҳаётни сақлаб қолиш учун барча кишиларда экологик маданиятни шакллантириш зарур, деб тўхтамга келади.

Адабиётлар

1. Каримов И. А. Ўзбекистон ХХІ аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. – Т.: Ўзбекистон, 1997.
2. Президент И. А. Каримовнинг Ўзбекистон Республикаси Олий Мажлиси Қонунчилик палатаси ва Сенатининг қўшма мажлисидаги маърузаси. “Ўзбекистон овози” газетаси, 2010 йил 28 январ.
3. Вернадский В. И. Несколько слов о биосфере. // Русский космизм. Антология философской мысли. – М., 1993.
4. Колчинский И. И. Эволюция биосферы. – Ленинград., 1990.
5. Гиренок Ф. И. Экология, цивилизация, ноосфера. – М., 1987.
6. Философия. Част первая. История философии. – М.: Юрист, 1989.
7. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1993.

Таянч тушунчалар

Экологик фалсафа; экология; геолог ҳодиса; биосфера; ноосфера; космик ҳодиса; ҳаёт; илмий-техника тараққиёти; илмий-техника инқилоби;

маданий инқироз; эзгулик; ёвузлик; Рим клуби; янги гуманизм; ахлоқий гуманизм.

Назорат учун саволлар

1. Экофалсафанинг пайдо бўлиш сабабларини кўрсатинг.
2. В. Вернадскийнинг ноосфера тўғрисидаги таълимоти мазмунини тushунтиринг.
3. Инсоннинг космик ҳодиса ва геологик ҳодиса деб таърифланишида қандай маъно бор?
4. А. Швейцернинг ахлоқий концепцияси мазмунини изоҳланг.
5. Рим клуби ҳақида умумий маълумот беринг.
6. А. Печчеи томонидан таклиф қилинган гуманизмнинг моҳият-мазмунини аниқланг.

“ҲОЗИРГИ ДАВРДА ИЖТИМОИЙ-ФАЛСАФИЙ ҒОЯЛАР РИВОЖИ” ЎҚУВ КУРСИ ДАСТУРИ

Ҳозирги давр Ғарб фалсафаси

Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий ғоялар ривожини ўқув курсининг предмети ва вазифалари.

Ҳозирги давр фалсафасининг тафаккур тараққиёти тарихида тутган ўрни. Ҳозирги замон фалсафасида таълимотлар, ғоялар турлитуманлиги. Ҳозирги замон фалсафасидаги асосий йўналишлар, мактаблар, уларнинг хусусиятлари. Уларни муайян гуруҳларга бўлиб ўрганиш усуллари. Ўзбекистон мустақиллиги ва жаҳон фалсафаси ютуқларини ҳолисона, мафкуравий тазйиқларсиз ўрганиш имконияти. Ҳозирги замон фалсафасини ўрганиш зарурати. Ушбу масала бўйича Ўзбекистон Республикаси Президенти И. А. Каримов қарашлари. Ўқув курсининг вазифалари ва аҳамияти.

Ҳаёт фалсафаси

Ҳаёт фалсафаси тушунчаси. Ҳаёт фалсафасининг шаклланиши. Ф. Ницше ҳаёт фалсафасининг асосчиси сифатида. Ф. Ницше фалсафаси инсонни яшашга, фаолият юритишга ундовчи таълимот эканлиги. Ирода, ҳокимиятга интилиш иродаси тушунчалари. Олий одам ғояси – Ницше фалсафасининг марказий масалаларидан бири. Олий одамни яратиш омиллари ва воситалари. Ф. Ницшеннинг маданиятга, фанга, динга ва санъатга муносабати. Ф. Ницшеннинг ижтимоий-сиёсий қарашлари. А. Бергсон интуитизми. Давомийлик – Бергсон фалсафасининг марказий тушунчаларидан бири. Давомийлик – вақт ва унинг моҳияти сифатида. Ҳаётнинг кечинмалар оқими сифатида талқин этилиши. Оламни билишнинг асосий усули инстинкт ва интуиция деб асосланиши. Интуитив билиш ва унинг шартлари. Бергсоннинг ижтимоий қарашларида иррационализм ва биологизм ҳукмрон эканлиги. “Очиқ” ва “ёпиқ” жамият тушунчалари. Ҳаёт фалсафасининг ижтимоий фикр тарихида, ижтимоий-сиёсий ғоялар риожида тутган ўрни.

Неопозитивизм ва постпозитивизм фалсафаси

Позитивизм тушунчаси. Позитивизмнинг тарихий шакллари. Неопозитивизм – XX аср фалсафасидаги асосий оқимлардан бири. Неопозитивистларнинг дунёқарашлик мазмунига эга бўлган фалсафага муносабатлари. Мантикий позитивизм ва лингвистик таҳлил – неопозитивизмнинг кўринишлари сифатида. Постпозитивизмнинг юзага келиш жараёни. Позитивизмнинг неопозитивизмдан фарқи. К. Поппер – постпозитивизмнинг энг йирик вакили. К. Поппер рационализи. Индуктив ва дедуктив хулоса чиқариш. К. Поппернинг фан ва фалсафанинг муносабатига доир қарашлари. Сохталаштирилган фикр билан сохталаштирилмайдиган фикр ўртасидаги фарқ масаласи. К. Поппернинг ижтимоий-сиёсий қарашлари. Фалсафа тарихи давлари таҳлили ва танқиди. К. Поппернинг “очиқ” жамият тўғрисидаги қарашлари. Иррационализм ва рационализм талқини. Ижтимоий билиш, ижтимоий башоратлари ҳақида К. Поппернинг қарашлари. Историцизм қашшоқлиги тушунчаси. К. Поппер қарашларининг ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётида тутган ўрни. Томас Кун постпозитивизми. Кун парадигмаларининг моҳияти. П. Фейерабенднинг “эпистемологик анархизм” номли методологик таълимоти. Фейерабенднинг ягона нуктаи назарга, тафаккурлаш услубига ва фаолиятига қарши чиқиши. Унинг нуктаи назарлар, қарашлар хилма-хиллиги позициясида туриши. Неопозитивизм ва постпозитивизмнинг илмий тафаккур ривожигаги ўринлари.

Феноменология фалсафаси

Феноменология тушунчаси. Феноменология – феноменлар ёки ходисалар назарияси сифатида. “Субъектсиз объект йўқ” тамойилининг мазмуни. Э. Гуссерль феноменология фалсафасининг асосчиси. Феноменологиянинг “Жиддий фалсафа” сифатида таърифланиши. Феноменологик метод ва унинг талаблари. Редукция тушунчаси. Феноменология интенционал актлар кечинмаси сифатидаги соф онг тўғрисидаги фан. Гуссерль қарашларининг ўзгариб, ривожланиб бориши. Онг, ақл, фикр оқими тушунчалари. Фикр оқимида хос бўлган хусусиятлар. Ақлий интуиция тушунчаси. Феноменолог олим ҳиссиётларининг бошқаларникидан фарқи. Гуссерльнинг фан

тўғрисидаги қарашлари. Табиатшунослик фанларининг инқироzi сабаблари. Ижтимоий тадқиқотларнинг тушуниш ёндашуви билан боғлиқ эканлиги. Феноменолгиянинг кейинги фалсафий назарияларига таъсири.

Прагматизм фалсафаси

Прагматизм тушунчаси. Ч. Пирс — прагматизмнинг асосчиси. Тафаккурнинг инсоннинг ички руҳий ҳолати, ишонч ва эътиқодга боғлиқлиги тамойили. “Трансцендентал борлик” тушунчаси. Пирснинг инсон муносабатлари, фаолияти тўғрисидаги қарашлари. Пирс томонидан ҳақиқатга берилган таъриф. Прагматизмнинг У. Жеймс томонидан ривожлантирилиши. Жеймснинг табиий фанлар ва диний эътиқодни бирлаштиришга уриниши. Жеймснинг ҳис-туйғулар, тафаккур, онг тўғрисидаги фикрлари. Жеймс фалсафасида ҳақиқат масаласи. Ж. Дьюи прагматизмнинг ўзига хослиги. Тажриба ва фойда тушунчаларнинг айниийлаштирилиши. Прагматизм — фойдали фаолиятга ундовчи, тадбиркорлар, бизнесменлар фалсафаси сифатида. Прагматизм фалсафасининг аҳамияти.

Фрейдизм ва неофрейдизм фалсафаси

З. Фрейд — руҳий таҳлил фалсафасининг асосчиси. Онгсизлик — инсон табиатини билишнинг бош ва муҳим омили. Жинсий майллар — онгсизликни белгиловчи ҳодиса. “Онг”, “онгсизлик” ва “онг олди” тушунчалари. “Мен”, “у”, “олий мен” модели. Онгсизлик — инсон маданиятининг барча соҳаларига таъсир этувчи омил. Тарих ва маданиятнинг руҳий таҳлили. Фрейд таълимотининг Карл Юнг томонидан ривожлантирилиши. Юнг фалсафасида инсон моҳиятини ташкил этувчи “жамоавий” ва “индивидуал” онгсизлик масалалари. “Архетип”, “соя”, “персона”, “анима”, “анимус”, “ўзлик” тушунчалари талқини. Э. Фроммнинг инсонпарварлик ғоялари. Фромм фалсафасида “эгаллик” ва “борлик” тушунчалари. Демократиянинг ғояларида “умид” категорияси. Мехр-муҳаббат ва унинг турлари. Фромм альтруист ва оптимист файласуф сифатида. Фрейд таълимотидан шогирдлари қарашларининг фарқи. Руҳий таҳлил фалсафасининг назарий ҳамда амалий аҳамияти.

Экзистенциализм фалсафаси

Экзистенция тушунчасининг С. Кьеркегор томонидан баён қилиниши. Экзистенциализм фалсафасининг пайдо бўлиши ва ривожланиши. Дунёвий экзистенциализм, диний экзистенциализм. М. Хайдеггер – экзистенциализм асосчиларидан бири. Хайдеггер онтология асосига инсон борлиги, экзистенциянинг қўйилиши. Ҳақиқий борлиқ инсоннинг шахсий мавжудлигида эканлиги. Вақт борлиқнинг энг муҳим хусусияти сифатида. Ж. П. Сартр экзистенциализми. “Мавжудлик моҳиятдан олдин келади” тезисининг Сартр томонидан изоҳланиши. Борлиқнинг асосий шакллари: “борлиқ ўзида” (объекти борлиқ); “борлиқ ўзи учун” (субъекти борлиқ); “борлиқ бошқа учун” (ижтимоий борлиқ). Инсон ўз-ўзини яратувчи, шакллантирувчи мавжудот эканлиги. Инсоннинг ўз борлиги учун маъсуллиги. Ҳар бир инсон ўз хатти-ҳаракатини эркин танлаш ҳуқуқига эгалиги. Сартр томонидан “кўрқув”, “умидсизлик”, “таълика” каби категорияларнинг ишлаб чиқилиши. Сартрнинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари. Сартр таълимотининг оптимистик ва гуманистик характери. А. Камюнинг фалсафий қарашлари. Абсурд фалсафадан ахлокий гуманизмга йўл. “Сизиф ҳақида афсона”. “Абсурд” тушунчасига янгича ёндашув. Исён ва инсон ҳуқуқ ва эркинликлари масаласи талқини. Санъат – инсон қутқарувчи, гўзалликка элтувчи восита. К.Ясперс диний экзистенциализмнинг асосчиларидан бири. Фалсафа бу, аввало, фикр юритиш, фалсафа-бозлик эканлиги. Коммуникация Ясперс – фалсафасининг марказий категорияси. Борлиқнинг шакллари: нарсалар борлиги ёки оламдаги борлиқ; экзистенция, яъни объективлашмаган инсон борлиги; трансцендентал борлиқ, яъни ҳиссий билишнинг чегарасидан ташқарида бўлган борлиқ. Г. Марсель – католик экзистенциализмининг асосчиси. “Объектив” олам билан “мавжудлик” оламнинг бир-биридан ажратилиши. Рационал билишга интуитив билишнинг қарама-қарши қўйилиши. Марсель томонидан христианлик ва гуманизм бирлигининг асосланиши. Марсель фалсафаси – “неосократизм” сифатида. Экзистенциализм фалсафасининг аҳамияти.

Ҳозирги давр диний фалсафаси

Фма Аквинский таълимоти – неотомизмнинг назарий манбаси сифатида. Ҳозирги давр хусусиятлари ва инсоннинг ички оламига

эътибор — неотомизмнинг характерли сифати. Неотомизмда борлиқ масаласи. “Моҳият” ва “мавжудлик” тушунчаларининг янги талқини. Жак Маритеннинг борлиқ тўғрисидаги қарашлари. Неотомизмда билиш масаласи. Маритен томонидан билиш жараёнининг босқичларга ажратилиши. Неотомизм антропологияси. Неотомизмда эркинлик масаласи. Маданият масалалари. Неотомистларнинг гуманизм ҳақидаги қарашлари. Теоцентрик ва антропоцентрик гуманизм. Персонализм — ҳозирги давр диний фалсафасидаги етакчи оқимлардан бири. Инсон муаммоси — персонализмнинг марказий масаласи. Эркинлик — инсоннинг шахс сифатида шаклланишининг асосий омили. Персоналистларнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари. Ҳозирги давр диний фалсафасининг жамиятда тутган ўрни.

Тарих фалсафаси

Тарих фалсафаси тушунаси. О. Шпенглер — тарих фалсафасининг асосий намояндаси. Шпенглер фалсафасида тарихнинг маданият орқали изоҳланиши. “Европанинг сўниши” асарининг мазмун-моҳияти. Умумдунё тарихининг инкор қилиниши. Тарихнинг маданият типларига ажратилиши. Шпенглернинг оламни билиш масаласига оид қарашлари. Илмий билиш — ўз-ўзини англаш сифатида. Илмий билишнинг объективлигининг инкор қилиниши, унга субъектив мазмун берилиши. Шпенглернинг техникага муносабати. Шпенглер таълимотининг тарихий тақдири. Тарих фалсафасининг Арнольд Тойнби томонидан ривожлантирилиши. Тойнбининг цивилизация генезиси компонентлари: универсал давлат, дунёвий черков ва қабила ҳаракати тўғрисидаги қарашлари. “Чакирув” ва “жавоб” тушунчалари. Тойнби ғояларининг Шпенглер таълимотидан фарқи.

Маданият фалсафаси

Маданият фалсафаси тушунчаси. Маданият фалсафасининг умумий тавсифи ва муаммолари. В. Дильтей — маданият фалсафасининг асосий вакили. Дильтейнинг маданият ва дунёқараш тўғрисидаги фикрлари. Маданият тарихи — дунёқараш тарихи сифатида. Дильтейнинг сирли ҳаёт ва уни билиш йўллари ҳақидаги қарашлари. Г. Зиммелнинг маданият фалсафаси ривожига қўшган хиссаси. Зиммель томонидан маданиятга берилган таъриф. Ҳозирги замон маданияти-

нинг зиммелча анализи. Маданиятни, ҳаётни руҳият тўғрисидаги илмлар асосида изохлаш Дильтей ва Зиммель таълимотларига хос бўлган умумий хусусият. М. Вебернинг идеал типлар тўғрисидаги назарияси. Жамиятнинг ҳўжалик ҳаёти — Вебер тадқиқодларининг бош муаммоси. “Хўжалик этикаси” тушунчаси. Вебернинг турмуш тарзига диннинг таъсири тўғрисидаги қарашлари. Маданият фалсафасининг жамиятни тадқиқ қилишдаги ўрни.

Фалсафий антропология

Фалсафий антропология — антропоцентрик таълимот сифатида. Ҳаёт фалсафаси, феноменология ва экзистенциализм фалсафий антропологиянинг назарий манбалари эканлиги. М. Шеллер — фалсафий антропологиянинг асосчиларидан бири. Инсон — маънавий руҳий мавжудот. Шеллер томонидан ижтимоий зиддиятлар, инқирозлар инсон инқирозининг намоён бўлиши сифатида талқин этилиши. Теологик, фалсафий ва табиий-илмий антропологияга шеллерча ёндашув. Жўшқинлик ва руҳ инсон моҳиятини ташкил этучи атрибутлар эканлиги. А. Гелен томонидан фалсафий антропологиянинг риожлантирилиши. Инсонга биологик мавжудот сифатида ёндашув. Геленнинг маданиятга, техникага муносабати. К. Лоренс антропологияси. Лоренснинг инстинктлар тўғрисидаги қарашлари. Агрессия — инсонни сақловчи, фаолликка йўналтирувчи бош омил. Гелен ва Лоренс — инсоннинг биологик томонларини мутлақлаштирувчи, фалсафий-биологик томонларини мутлақлаштирувчи фалсафий-биологик антропологлар сифатида. Э. Кассирер — маданий антропологиянинг намоёндаси сифатида. Маданият — инсон ҳаётининг асосий омили. Символлар тушунчаси. Инсоннинг моҳиятини тушунишда фалсафий антропологиянинг ўрни.

Фан-техника тараққиётининг фалсафий асослари

Фалсафанинг фан билан боғлиқлиги. Фаннинг бевосита ишлаб чиқаришга айланиши. Фан-техника тараққиёти ва фан-техника инқилоби тушунчалари. Фан-техника тараққиётига оптимистик ва пессимистик қарашлар. Технократик назарияларнинг пайдо бўлиши. Фан-техника имкониятларининг мутлақлаштирилиши. Т. Вебленнинг социологик ғоялари. Ҳозирги жамиятни бошқаришни инженер-

лар ва техникалар ихтиёрига ўтказиш зарурлиги. Ж. Гелбрейтнинг техноструктура ҳақидаги қарашлари. Р. Арон ва У. Ростоуларнинг ягона индустриал жамият назариялари. Компьютер технологияларининг пайдо бўлиши ва янги назарияларнинг вужудга келиши. Постиндустриал жамият назарияси. Д. Белл ғоялари. О. Тоффлернинг техносфера ва технологик инқилоб тўғрисидаги қарашлари. Тоффлернинг “учинчи тўлқин” назарияси. Ҳозирги кунда технократик назарияларнинг янада ривожлантирилиши.

Экофалсафа

Экология тушунчаси. Экофалсафанинг пайдо бўлиши сабаблари: Ер сайёраси ҳақидаги табиий-илмий билимларнинг ривожланиши. Инсоннинг табиатга таъсирининг тобора кучайиб бориши, Ернинг келажаги тўғрисидаги назарияларнинг экспертлар томонидан ишлаб чиқилиши. Экофалсафанинг предмети жамият ва табиат ўзаро таъсирининг мажмуий ижтимоий-фалсафий тадқиқ этишда жамият ва табиат аро таъсирининг кучайиб бораётганлиги ҳақида В. И. Вернадский қарашлари. В. И. Вернадский томонидан “ноосфера” тушунчасининг фанга киритилиши ва унинг моҳияти. Ноосфера таълимотининг П. Тейяр де Шарден томонидан ривожлантирилиши. Экофалсафанинг марказий категорияси ҳаёт тушунчасидир. А. Швейцернинг ахлоқий концепцияси. Ер юзида ҳаётни асраб қолиш ҳақида Рим клуби вакиллариининг қарашлари. А. Печчеи томонидан янги гуманизм ғоясининг илгари сурилиши. Миллий мустақиллик ва Президентимиз И. А. Каримов томонидан экология масалаларига эътибор қаратилиши. Ўзбекистон Экологик ҳаракатининг вужудга келиши. Жаҳонда ва Ўзбекистонда экологияга доир амалга оширилаётган тадбирларнинг аҳамияти.

ҲОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР

- Каримов И. А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. – Т.: Шарқ, 1998.
- Каримов И. А. Баркамол авлод орзуси. – Т.: Шарқ, 1998.
- Каримов И. А. Маънавий юксалиш йўлида. – Т.: Шарқ, 1998.
- Каримов И. А. Миллий истиқлол мафкураси – халқ эътиқоди ва буюк келажакка ишончдир. – Т.: Ўзбекистон, 2000.
- Каримов И. А. Ўзбек халқи ҳеч қачон ҳеч кимга қарам бўлмайди. 13- том. – Т.: Ўзбекистон, 2005.
- Каримов И. А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008.
- Алимасов В. Фалафа ёхуд фикрлаш санъати. – Т.: Ношир, 2008.
- Алимасов В. Фалафа ёхуд фикрлаш чанқоғи. – Т.: Фалафа ва ҳуқуқ, 2007.
- Введение в философии. В. 2. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1989.
- Ғарб фалсафаси. (Қ. Назаров ва бошқалар). – Т.: Шарқ, 2004.
- Гиренко Ф. И. Экология, цивилизация, ноосфера. – М., 1987.
- Гобзов И. А. Философия истории. – М., 1997.
- Гуревич П. С. Философия антропология. – М., 1997.
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Логос. – М., 1911.
- Дьюи Джон. Школа и общество. – М., 1922.
- Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар. (Тузувчи ва масъул муҳаррир Қ. Назаров). – Т.: Шарқ, 2004.
- Зотов А. Ф., Мельвил Ю. К. Западная философия XX века. – М.: Проспект, 1998.
- Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М.: Высшая школа, 2001.
- Ивин А. А. Введение в философию истории. – М., 1997.
- История современной зарубежной философии. – СПб., 1997.
- Йўлдошев С., Усмонов М., Каримов Р. ва бошқалар. Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси. – Т.: Шарқ, 2002.
- Камю Альбер. Бунтующий человек. – М., 1990.
- Компстон Ф. История философии. XX век. – М., 2002.
- Лорен Конрад. Агрессия. – М., 1991.
- Моисеев П. Н. Человек и ноосфера. – М., 1990.
- Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994.
- Ницше Ф. Зардушт таваллоси. Тарж. Иброҳим Ғофуров. – Т.: Янги аср авлоди, 2007.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. в двух томах. – М., 1990.

Сартр Жон Поль. Экзистенциализм – это гуманизм. Сумерки богов. – М., 1989.

Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. Олий ўқув юртлари учун ўқув кўлланма (рус тилидан таржима). – Т.: Шарк, 2002.

Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.

Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1992.

Тойнби А. Постижение истории. – М., 1991.

Фалсафа. комусий лугат. – Т.: Шарк, 2004.

Филиософия. Курс лекции. Учеб. Пособие для студентов. – М.: Владос, 1999.

Философия XX века. Учебное пособие. – М.: Знание, 1997.

Философия. Структурный курс основ философии. Учеб. Пособие. – М.: Щит, 1999.

Философия. Часть первая. История философии. – М.: Юрист, 1999.

Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1987.

Фрейд З. Тотем и табу. – М., 2004.

Фрейд З. Я и оно. – М., 2000.

Фромм Э. Ради любви к жизни. – М.: ООО издательство “АСТ”, 2004.

Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме. Время и бытие. – М., 1993.

Хрестоматия по философии. Учебное пособие. Составители: д. ф. н. Алакшеев П. В., к. ф. н. Панин А. В. – М.: Проспект.

Шапавалов В. Ф. Основы философии современности. К итогам XX века. – М.: Наука, 1998.

Швейцер О. Благоговение перед жизнью. – М., 1993.

Шелер Макс. Положение человека в космосе. Избр. произв. – М., 1994.

Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1993.

Юнг К. Г. оспоминания, сноведения, размышления. – М.: Харвест, 2003.

Ясперс К. Смысль и назначение истории. – М., 1991.

МУНДАРИЖА

1- мавзу: Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий гоялар ривож	
ўқув курсининг предмети ва вазифалари	3
2- мавзу: Ҳаёт фалсафаси	8
3- мавзу: Неопозитивизм ва постпозитивизм фалсафаси (1- маъруза) ..	11
3- мавзу: Неопозитивизм ва постпозитивизм фалсафаси (2- маъруза) ..	18
4- мавзу: Феноменология фалсафаси	22
5- мавзу: Прагматизм фалсафаси	26
6- мавзу: Фрейдизм ва неофрейдизм фалсафаси (1- маъруза)	29
6- мавзу: Фрейдизм ва неофрейдизм фалсафаси (2- маъруза)	42
7- мавзу: Экзистенциализм фалсафаси (1- маъруза)	60
7- мавзу: Экзистенциализм фалсафаси (2- маъруза)	64
7- мавзу: Экзистенциализм фалсафаси (3- маъруза)	69
8- мавзу: Ҳозирги давр диний фалсафаси	73
9- мавзу: Тарих фалсафаси	79
10- мавзу: Маданият фалсафаси	85
11- мавзу: Фалсафий антропология	90
12- мавзу: Фан ва техника тараққиётининг фалсафий асослари	95
13- мавзу: Экофалсафа	99
“Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий гоялар ривож”	
ўқув курси дастури	105
Фойдаланилган адабиётлар	112

Мухаррир *Ж. Қўнишев*
Бадий муҳаррир *А. Акилов*
Техник муҳаррир *У. Ким*
Мусахҳих *З. Ирисбоева*
Саҳифаловчи *Б. Усмонов*

ҲОЗИРГИ ДАВР ҒАРБ ФАЛСАФАСИ

Маърузалар матни

Босишга рухсат этилди 31. 03. 2011. Қоғоз бичими 60x84 ¹/₁₆.
Шартли босма табағи 7,25. Буюртма № 10.
Адади 200 нусха. Баҳоси шартнома асосида.

“YANGI NASHR” нашриёти

“MEDIANASHR” МЧЖ босмахонаси
Тошкент шаҳри, Чилонзор кўчаси, 1- уй.

coha. 2

ISBN-978-9943-330-95-5



9 789943 330955

