

Georq Vilhelm Fredrix Hegel

MƏNTİQ ELMİ. FƏLSƏFƏ ELMLƏRİ ENSİKLOPEDİYASI. I cild

Bakı – 2005

Çevirəni: BDU dosenti, fəlsəfə elmləri namizədi ARİF TAĞIYEV

Elmi redaktoru: akademik FUAD QASIMZADƏ

"Məntiq elmi" Hegelin "Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası"nın birinci bölümüdür. Bu bölümə Hegelin fəlsəfi sisteminin ümumfəlsəfi məsələləri tədqiq edilir. Müəllif "Məntiq elmi"ndə dialektikanın, məntiqin və idrak nəzəriyyəsinin vəhdətini əsaslandırır, dialektik məntiq təlimini irəli sürür və onun formal yaxud ənənəvi məntiqə münasibətini şərh edir.

Kitab varlıq haqqında, mahiyyət haqqında, anlayış haqqında təlim adlanan üç bölümdən ibarətdir. Kitabın bütün məzmunu bu üç bölümə araşdırılan məsələlərin dialektik əlaqələrinin, məntiqi bağlarının tədqiqindən və onun nəticələrindən ibarətdir. Hegelin "Məntiq elmi" onun fəlsəfəyə və bütün bəşəriyyətə bəxş etdiyi təfəkkürün dialektik metodunun yetkin nümunəsidir. Kitab mənəvi-mədəni yaradıcılıqla məşğul olan bütün insanlar üçün masaüstü kitab və tələbələr üçün dərslik ola bilər.

İÇİNDƏKİLƏR

- Birinci nəşrə sözdədi
- Giriş

BİRİNCİ BÖLÜM MƏNTİQ ELMI

- İlkin anlayış
- Fikrin obyektivliyə birinci münasibəti
- Metafizika
- Fikrin obyektivliyə ikinci münasibəti
- I. Emprizm
- II. Tənqidi fəlsəfə
- Fikrin obyektivliyə üçüncü münasibəti
- Bilavasitə bilik
- Məntiqin və onun bölgüsünün müəyyənləşdirilməsinin davamı
- Birinci bölüm
- Varlıq haqqında təlim
- A. Keyfiyyət
- a. Varlıq
- b. Mövcud varlıq
- c. Özü-üçün varlıq
- B. Kəmiyyət
- a. Xalis kəmiyyət
- b. Müəyyən kəmiyyət
- c. Dərəcə
- C. Ölçü

İKİNCİ BÖLÜM

- Mahiyyət haqqında təlim
- A. Mahiyyət mövcudluğun əsasıdır
- a. Xalis reflektiv təriflər
- alfa) Eyniyyət
- beta) Fərq
- gamma) Əsas
- b. Mövcudluq
- c. Şey
- B. Hadisə
- a. Hadisələr dünyası
- b. Məzmun və forma
- c. Münasibət
- C. Gerçəklik
- a. Substansial münasibət
- b. Səbəbiyyət bağlantısı
- c. Qarşılıqlı təsir

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- Anlayış haqqında təlim
- A. Subyektiv anlayış
- a. Anlayış necə varsa
- b. Mühakimə
- alfa) Keyfiyyət mühakiməsi
- beta) Refleksiya mühakiməsi
- gamma) Zərurət mühakiməsi
- delta) Anlayış mühakiməsi
- c. Əqlinətəcə
- alfa) Keyfiyyət əqlinətəcəsi
- beta) Refleksiya əqlinətəcəsi
- gamma) Zərurət əqlinətəcəsi
- B. Obyekt
- a. Mexanizm
- b. Ximizm
- c. Teleologiya
- C. İdeya
- a. Həyat
- b. İdrak
- alfa) İdrak
- beta) İradə
- c. Mütləq ideya
- Qeydlər və şərhlər

* * *

Georq Vilhelm Fredrix Hegel

BİRİNCİ NƏŞRƏ SÖZARDI

Dinləyicilərimə mənim fəlsəfi mühazirələrimə dair dərslik hazırlamaq tələbatı bu əhatəli fəlsəfi icmal zamanından öncə nəşr etdirməyimin əsas səbəbi oldu.

Xülasənin (Qrudrisses) təbiəti ideyanı məzmun baxımından yetərli şərh etməyi nəinki istisna edir, həm də (özəlliklə) ideyanın sistematik inkişafını məhdudlaşdırır. İdeyanın sistematik inkişafı isə digər elmlərdə sübut adı altında düşünülmən anlamı əhatə etməlidir, heç elmi fəlsəfə də sübutsuz mümkün deyil. Bu kitabın adı həm onun bütün fəlsəfəni əhatə etdiyini. Həm də xırdalıqları şifahi icmallarda şərh etmək istəyimizi göstərməlidir.

Xülasədə məzmunun öncədən müəyyənləşdirildiyini, bəlli olduğunu və yığcam şərh olunmalı olduğunu nəzərə alaraq materialın düzülüşü və yerləşdirilməsinin zahiri məqsədəuyğunluğuna daha çox qayğı göstəririk. Lakin bu kitabda biz şərhin bu üsulu ilə hərəkət etmədik və fəlsəfəni onun metodu sarıdan yenidən işlədik və mən ümid edirəm ki, bu metodun məzmunla eyni olduğu qəbul ediləcək.

Hər halda bu xülasədə şərh məzmunun təsəvvürə və elmi məlumatlara yaxınlaşması yönündən məhdudlaşdırmağı lazım bildim, amma yalnız vasitəli, anlayışla şərtlənən keçidlərə gəlincə onları yetərincə anlaşılıq etmişəm ki, bu xülasədə işlədilən metodun yalnız digər elmlərin istifadə etdiyi zahiri qaydalardan və eləcə də fəlsəfi mühakimələrdə adət etdiyimiz materiallardan fərqi göstərə bilim; adət etdiyimiz fəlsəfi mühakimələrdə öncədən qəbul edilmiş bir sxemdən çıxış edirlər və onun köməyi ilə baxış materialını digər elmlərdə istifadə edilən üsuldən daha artıq dərəcədə ixtiyari və zahiri qaydalar üzrə paralel sıralara yerləşdirirlər və olduqca qərribə anlaşılmazlıqla anlayışın zəruri inkişafını təsadüfi və ixtiyari bağlantılarla əvəz etməyə çalışırlar.

Biz bu özbaşınalığın fəlsəfənin məzmununu necə mənimsədiyinin, ən riskli avantürələrin fikirlərə hopduğunun və müəyyən bir müddət namuslu və xeyirxah insanları özünə çəkdiyinin şahidi olmuşuq, bu özbaşınalıqdakı həyasız kələkbazlığı görənlər də vardır. Ancaq bu özbaşınalığın məzmunu nə əzəmət, nə də ağılsızlıq deyildir, orada hamıya bəlli bayağı müddəalar görmək olar; eynilə bunun kimi onun forması da yalnız qərribə, əcaib ilişgilərin müəyyənləşdirilməsində və süni qərribəlikdə (bu formada ciddi maska altında özünü və kütləni aldatma gizləni) özünü göstərən niyyətli, metodik və ucuz hazırcavablığın dayaz manerasından ibarətdir. O biri tərəfdən, biz gördük ki, fikirlərin dayazlığı və yoxsulluğu iddiasız ağılın ağılsız skeptisizmi və tənqidi ilə özü-özünü necə məzəmmət etdi, gördük ki, boş ideyalarla birlikdə necə lovğalıq və mənasızlıq yarandı. Ruhun bu hər iki istiqaməti uzun zaman alman ciddiliyini tənqid etdi, daha dərin fəlsəfi fikri əzdi və bunun sonucu fəlsəfə elminə elə bir etinasızlıqdan və hətta nifrətdən ibarət oldu ki, hazırda saxta ciddilik də idrak forması nə zamansa sübut sayılmış dərin fəlsəfi məsələlərin ağıllı dərki imkanını rədd edərək onların haqqında rəy söyləməkdə özünü haqlı sayır. Burada sözü gedən lovğalığa yeni epoxanın həm elmi, həm də politika sahəsində özünü göstərən gənclik coşqunluğu kimi baxmaq olar. Bu coşqunluq yenilənmiş ruhun şəfəqlərini alqış və fərəhlə qarşıladı, dərin araşdırmalar aparmadan yeni ideyadan məst oldu və bəlli bir zaman içində onun vəd etdiyi ümid və görüntülərdən həzz aldı və biz onun ifratçılığı ilə asanca barışıraq ona görə ki, onun özülündə sağlam özək, nüvə vardır, onun bu özülü bürüyən dumanı isə öz-özünə dağılmalıdır.

Yaranmış mənasızlıq isə böyük ədavət aşılayır, çünki o öz gücsüzlüyünü və zəifliyini bürüzə verir və bunu şübhə və təfəkkürlə ört-basdır etməyə çalışır, bütün əsrlərin fəlsəfi dühalarına öyüd verərək tənqid edir və həm onları, həm də özəlliklə özü-özünü təhrif edilmiş halda anlayır.

Ancaq görmək və deyilənlərə əlavə etmək xoşdur ki, ruhun bu yönünün əksinə olaraq yalnız rəylərə və faniliyə inanmayan fəlsəfəyə maraq və ali idraka ciddi sevgi yaşamaqdadır. Əgər bu maraq bəzən bilavasitə bilik və hissi formadan daha çox yapışırsa da hər halda o, ağıllı anlayışa dərin iç tələbatını bürüzə verir, çünki yalnız təfəkkürlə anlama insana öz ləyaqətini, bu maraq üçün bilavasitə bilik və hisslər nöqtəyi-nəzərinin yalnız fəlsəfi biliyin sonucu kimi yaranmasında və deməli, onun görüntüdə rədd etdiyini (heç olmazsa şərt kimi) qəbul etməsində ifadə olunan tələbatı göstərir.

Bu kitabı giriş və vəsait kimi həqiqətin dərkinə olan marağı ödəməyə həsr edirəm; qoy bu məqsəd bizim xülasəmizə xeyirli yol olsun.

Heydelberq, may 1817-ci il.

GİRİŞ

§ 1

Fəlsəfə başqa elmlərin malik olduğu üstünlükdən məhrumdur. O öz predmetlərinin təsəvvürlə bilavasitə təsdiqlənməsi və öz idrak metodunun idrakın çıxış nöqtəsinə və sonrakı inkişafına münasibətdə öncədən müəyyən olunduğu müddəasından çıxış edə bilməz. Doğrudur, o da dinin öyrəndiyi predmeti öyrənir. Fəlsəfənin və dinin predmeti həqiqətdir və bu sözün uca anlamında – yalnız allahın tək, şəriksiz həqiqət olması

anlamında – həqiqətdir. Onların hər ikisi sonlu ilə, təbiət və insan ruhu, bunların bir-birinə və özlərinin həqiqəti kimi allaha münasibətləri ilə məşğul olur. Deməli, fəlsəfə dinin predmeti ilə tanışlığı nəzərdə tuta bilər və hətta onunla maraqlana bilər; heç olmazsa, ona görə ki, şüur predmetlər barəsindəki təsəvvürləri onların barəsində anlayışlardan öncə hasil edir və yalnız təsəvvürdən keçərək və öz fəaliyyətini onlara yönəldərək düşünən ruh düşüncəli idraka və anlayışlı dərkə yüksələ bilər.

Amma predmetləri düşüncə ilə gözdən keçirməyə başlarkən aydın olur ki, bu iş öz məzmununun zəruriliyinin göstərilməsini və predmetin həm varlığının, həm də tərifinin sübutunu tələb edir. Beləliklə aydın olur ki, təsəvvürlərlə verilən predmetlər barəsində ilkin tanışlıq yetərli deyil və sübut olunmamış mülahizə və müddəalar yolverilməzdir. Lakin bununla yanaşı, belə bir çətinlik də üzə çıxır ki, fəlsəfə hər halda nədənsə başlamalıdır; həm də hər bir başlanğıc bilavasitəlik kimi özünün ilkin şərtidir, daha doğrusu, özü ilkin şərtidir.

§ 2

Fəlsəfəni öncədən, ümumiyyətlə, predmetlərin düşüncə ilə gözdən keçirilməsi kimi tərifləndirmək olar. Ancaq doğrudursa – əlbəttə doğrudur – ki, insan heyvandan düşüncəsinə görə fərqlənir, onda bütün bəşəriyyət ona görə bəşəridir ki, təfəkkürlə yaradılmışdır. Lakin fəlsəfə özünəməxsus təfəkkür üsulu, təfəkkürü dərk edən, həm də onu anlayışlarda idraka çevirən üsul olduğundan fəlsəfi təfəkkür bütünlüklə insanda fəal olan və insana insanilik verən və eyni zamanda onunla eyniyyətdə olan təfəkkürdən fərqlənir, belə ki, özündə yalnız bir təfəkkür mövcuddur. Bu fərq onunla bağlıdır ki, fəlsəfi təfəkkür özülü təfəkkürdən ibarət olan insan şüurundan məzmunu öncə fikir formasında deyil, hiss, seyr, təsəvvür formasında – təfəkkür formasından fərqli formalarda çıxış edir.

Qeyd. Çoxdan kök atıb çeynənmiş bir müddəaya görə insan heyvandan təfəkkürü ilə fərqlənir; bu müddəa bayağı və eyni zamanda çox əsgin bir inamı yada salmaq təccüblü görünə bilər. Bununla belə hissi və təfəkkürü bir-birindən son dərəcə ayıran və onların bir-birinə əks, hətta zidd olduğunu və buna görə də guya hissini, özəlliklə də dini hissini təhrif və təhqir olduğunu, hətta təfəkkür tərəfindən məhv edildiyini, guya dinin və diniliyin təfəkkürdə heç də olmadığını qəbul edən xürafət zamanında o əski müddəanın yada salınması zəruridir. Hissi təfəkkürdən bu cür ayırarkən unudurlar ki, yalnız insan dini hissə malikdir və heyvanlar hüquq və əxlaq kimi dinə malik olmağa az qabildirlər.

Dini təfəkkürdən ayırarkən, adətən, düşüncə (Nachdenken) adlandırılı bilən – öz məzmununu hasil edən və fikirləri şüura çatdıran reflektiv təfəkkürü nəzərdə tuturlar. Təfəkkürün fərqi aid olan bu diqqətsizlikdən doğan səliqəsizlik, fəlsəfənin dəqiq müəyyənləşdirdiyi bu fərqi bilməmək fəlsəfə haqqında ən qaba təsəvvürlər doğurur və onun ünvanına ən kobud iradlara təhrik edir. Belə ki, yalnız insan dinə, hüquqa və əxlaqa malik olduğundan, belə ki, düşünən varlıq olduğundan yalnız insan onlara malikdir, onda hüququn, dinin və əxlaqın bütün məzmunu – bu məzmun hiss, inam və təsəvvürlə verilsə də belə, təfəkkürün iştirakı olmadan baş vermir; təfəkkürün fəaliyyəti və məhsulları onlara verilir və onlarda vardır. Amma təfəkkürlə müəyyənləşdirilən və dolan hisslər və təsəvvürlər bir şeydir, belə hisslər və təsəvvürlər barəsində fikirlərə malik olmaq başqa şeydir. Şüurun bu üsulları barədə düşüncə ilə yaradılan fikirlər refleksiyanı, mühakiməni və i. a., həmçinin fəlsəfəni oluşdurur.

Bu tez-tez belə bir yanlış müddəanın hökmranlığına səbəb olur ki, guya belə düşüncə zəruri şərtidir və hətta bizi əbədi olan və həqiqət haqqında təsəvvürlərin əldə olunmasına aparan tək yoldur. Belə ki, məsələn, allahın varlığının metafizik (indi artıq keçmişdə

qalan) sübutu allahın varlığına inam və əqidə yaradan tək bir yol kimi qələmə verilirdi. Bu müddəa belə bir müddəaya bənzəyir ki, biz qidanın kimyəvi, botaniki və zooloji təriflərini bilmədən yeyə bilmərik və biz həzmin anatomiya və fiziologiyasının öyrənilməsi başa çatanaqədək gözləməliyik. Belə görünə bilər ki, göstərilən elmlərin öz sahəsində və fəlsəfənin faydası çox artmış olar və hətta mütləq ən ümumi zərurət səviyyəsinə çatır. Lakin yəqin ki, o zaman bu elmlər zərurət olmaq deyil, heç mövcud olmazdılar.

§ 3

Bizim şüurumuzu dolduran məzmun hansı qəbildən olursa olsun, hisslərimizin, seyrələrimizin, obrazlarımızın, təsəvvürlərimizin, məqsədlərimizin, borclarımızın və i. a., eləcə də fikir və anlayışlarımızın müəyyənliyini oluşturuur, təşkil edir. Ona görə hiss, seyr, obraz və i. a. hiss edilməsindən, seyr edilməsindən, təsəvvür olunmasından, arzu edilməsindən asılı olmayaraq, eləcə də fikir qatışığı olmadan duyulmasından, yaxud fikirlə qatışmış halda duyulmasından, seyr edilməsindən və i. a. asılı olmayaraq dəyişməyən, özü olaraq qalan eyni bir məzmunun formalarıdır. Bu formaların və ya onlardan bir neçəsinin qarışığındakı məzmun şüurun predmetini oluşturuur. Lakin məzmun şüurun predmeti edildikdə bu formaların özəllikləri də şüura girmiş olur, belə ki, onların hər birinə uyğun gələn predmetlər yaranır və özü olaraq qalan məzmunu göstərilən dəyişik formalarda dəyişik məzmunlar kimi baxıla bilər.

Qeyd. Bir halda ki, biz hissini, seyrini, istəyini, iradənin və i. a. özəlliklərini dərk edirik və onlar təsəvvür adlanır, onda demək olar ki, fəlsəfə təsəvvürləri fikirlərlə, kateqoriyalarla, yaxud daha dəqiq deyilsə, anlayışlarla əvəz edir. Təsəvvürlərə, ümumiyyətlə, fikirlərin və anlayışların metaforası kimi baxmaq olar. Lakin təsəvvürləri əldə etməklə biz hələ onların təfəkkür üçün anlamını, onların özülündə duran fikirlərin və anlayışların anlamını bilmirik. Və əksinə, fikirlərə və anlayışlara malik olmaq və hansı təsəvvürlərin, seyrələrin, hisslərin onlara uyğun gəldiyini bilmək eyni bir şey deyildir. Fəlsəfənin anlaşılmaq adlandırılması da qismən bununla bağlıdır. Çətinlik bir tərəfdən abstrakt düşünmək, yəni xalis fikirləri şəkilləndirib qeydə almaq və bu fikirlər üzrə hərəkət etmək qabiliyyətinin olmamasından ibarətdir və qabiliyyətsizlik əslində yalnız vərdişin olmamasıdır. Bizim adi şüurumuzda fikirlər vərdiş olunmuş hissi və mənəvi materialla birləşdirilir; düşüncədə, refleksiyada və mühakimədə biz fikirləri hisslərə, seyrələrə, təsəvvürlərə qatırıq (hər bir cümlə tamamilə hissi məzmun daşısa da belə, artıq özündə kateqoriyalara malikdir; belə ki, məsələn, "bu yarpaq yaşılıdır" cümləsində varlıq, təkəcə kateqoriyaları iştirak edir). Lakin fikirləri özünün başqa ünsürlərin qarışığından təmiz halda predmetə çevirmək başqa şeydir. Fəlsəfənin anlaşılmasız olmasının başqa bir səbəbi də şüurda fikir və anlayış kimi mövcud olanın təsəvvür biçimində olmasına qarşı dözümsüzlükdür. Tez-tez belə bir deyimlə qarşılaşırıq: anlayış dedikdə nəyin düşünölməsi bəlli deyil; ancaq bu zaman anlayışdan başqa heç nə düşünmək lazım deyil. Bu deyimin anlamı artıq tanış olan, vərdiş edilən təsəvvürə can atmaqdan başqa bir şey deyildir; şüurda belə bir duyğu baş qaldırır ki, guya təsəvvürün forması ilə birlikdə indiyədək üzərində möhkəm və inamla dayandığı zəminindən onu məhrum etmişlər; xalis anlayış sahəsinə keçirilmiş şüur hansı dünyada yaşadığını bilmir. Ona görə də öz oxucularına və ya dinləyicilərinə onların artıq əzbər bildiklərini, vərdiş etdiklərini və özlüyündə aydın olanları şərh edən yazıçıları, mədhçiləri, natiqləri daha anlaşılmaq sayırlar.

§ 4

Fəlsəfə bizim adi şüurumuza hər şeydən öncə onu sübut etməlidir ki, fəlsəfi idrak üsuluna tələbat vardır, yaxud o belə tələbatı oyatmalıdır. Lakin dinin predmetinə, ümumiyyətlə, həqiqətə münasibətdə fəlsəfə onları dərk etməyə qabil olduğunu göstərməlidir. Onun dini təsəvvürlərdən aşkar fərqi nə gəlinəcə fəlsəfə özünün dini təriflərdən fərqli olan təriflərini doğrultmalıdır.

§ 5

Yuxarıda göstərilən fərqi və onunla bağlı olan müddəanın, yəni şüur fikri və anlayış biçiminə çevrilərkən özünün həqiqi məzmununu saxladığını və hətta özünün həqiqi işığında ilk olaraq göründüyünü aydınlatmaq üçün belə bir əski həqiqəti oxucunun yadına salmaq olar ki, predmet və olaylarda, eləcə də hisslərdə, seyllərdə, rəylərdə, təsəvvürlərdə və i. a. həqiqi olanı dərk etmək üçün düşüncə tələb olunur. Ancaq düşüncə hər zaman hissləri, təsəvvürləri və i. a. fikrə çevirir.

Qeyd. Belə ki, yalnız düşüncə fəlsəfi fəaliyyət forması olduğundan, hər bir insan isə təbiətən düşünmək, təfəkkür qabiliyyətinə malik olduğundan anlayışlarla təsəvvürlər arasındakı (§3-də göstərilən) fərqi diqqətdən qaçırlar ki, bu da fəlsəfənin yuxarıda xatırladığımız bulanıqlığından şikayətin predmetinə əksdir. Bu elm tez-tez özünə qarşı elə həqarətli münasibətə məruz qalır ki, hətta onunla məşğul olmayanlar özlərini elə göstərirlər ki, fəlsəfəni öyrənmədən də onlar onun nə olduğunu anlayırlar və adi təhsil almaqla və özəlliklə dini hissə söykənərək fəlsəfənin üzərindən keçə və onun haqqında fikir yürüdə bilərlər. Başqa elmlərə münasibətdə isə hesab edilir ki, onları bilmək üçün öyrənmək lazımdır və yalnız onları bilmək onların haqqında fikir yürütmək haqqı verir. Həmçinin razılaşırlar ki, başmaq tikmək üçün çəkməçilik işini bilmək və məşğul olmaq lazımdır, halbuki hər bir insanın ayağının ölçüsü, əlləri vardır və onların sayəsində bu iş üçün təbii bacarıq vardır. Yalnız filosofluq üçün filosofluğu öyrənmək və zəhmət tələb olunmur. Bu əlverişli rəy yeni dövrdə bilavasitə bilik – seyr vasitəsilə alınan bilik haqqında təlim sayəsində öz təsdiqini tapmışdır.

§ 6

Digər tərəfdən, oduqca vacibdir ki, fəlsəfə öz məzmununun canlı ruh sahəsində əzəldən yaradılmış və ələmi, şüurun dıf və iç ələmini təşkil edən və indi də yaradılan məzmundan başqa bir şey olmadığını, başqa sözlə, öz məzmununun gerçək, ilk olduğunu anlasın. Bu məzmun ən yaxın olan şüuru biz təcrübə adlandırırıq. Ələmə diqqətli baxış artıq intəhasız dıf və iç varlıq səltənətində yalnız keçici, əhəmiyyətsiz olanla, hadisə ilə həqiqətən gerçəklik adına layiq olanı bir-birindən fərqləndirir. Belə ki, fəlsəfə bu məzmunun dərkini digər növlərindən yalnız formaca fərqləndiyindən onun gerçəklik və təcrübə ilə razılaşması zəruridir. Bu razılaşmaya, uzlaşmaya heç olmasa fəlsəfi təlimin məhək daşı kimi baxmaq olar, elmin son əli məqsədi düşünən əğlin həqiqi əğılla, gerçəklikdə bu razılaşma, uzlaşma barədə biliklə yaradılan barışığından ibarətdir.

Qeyd. Mənim "Hüquq fəlsəfəmin" müqəddiməsində belə bir deyim vardır:

Əğıla sığıan hər şey gerçəkdir,

Gerçək olan hər şey əğıla sığıandır. 16

Bu sadə deyim bir çoxlarına qəribə göründü və fəlsəfə, əlbəttə, həmçinin din sahəsində öz məlumatlarının heç bir şübhə doğurmadiğına inanənlərin hücumuna məruz qaldı. Bu münasibətlə dinə müraciət etmək artıqdır, belə ki, onun əlahi düzən haqqında təlimində bu deyim vardır. Bu deyimin fəlsəfi anlamına gəlinəcə biz onun tənqidçilərinin əlahənin nəinki gerçək, fəvqəlgərçək, yalnız tək həqiqi gerçək olduğunu bildiklərinə, həm də bu

deyimin formal tərəfilə ilgili mövcud varlığa hadisənin bir hissəsi, gerçəkliyin yalnız hissəsi kimi baxa bildiklərinə inanırıq. Gündəlik həyatda hər cür qəribəliyi, yanılmanı, şəri və bunlara bənzər başqa şeyləri, eləcə də səhv və keçici olan hər cür varlığı gerçəklik adlandırırlar. Amma heç olmasa, adi dil hissində malik olan insan təsadüfi varlığın gerçəklik adlandırılmasına razı olmaz; təsadüf eyni dərəcədə ola və olmaya bilən imkandan başqa bir dəyəərə malik olmayan varlıqdır, mövcudluqdur.

Mənim dediyim gerçəklik barədə tənqidçilər düşünməyə borclu idilər ki, mən bu deyimi hansı anlamda işlədirəm, belə ki, mən "Məntiq"də¹⁷ ətraflı yazılmış gerçəkliyi gözdən keçirməklə yanaşı, onu nəinki mövcudluğa malik təsadüfdən, həmçinin mövcud varlıqdan və başqa təriflərdən fərqləndirirəm.

Ağılasığan gerçəkiyə qarşı o təsəvvür çıxış edir ki, ideyaları, idealları yalnız boş xəyallar, fəlsəfəni isə bu boş xəyallar sistemi sayır; ona qarşı belə bir təsəvvür də çıxır ki, guya ideyalar və ideallar gerçəkikdən əlçatmaz ucalıqda olduqlarından, yaxud çox zəif olduqlarından gerçək ola bilməzlər. Ancaq belə təsəvvür sahibləri gerçəkliyi öz xəyali abstraksiyalarını həqiqət kimi qəbul edən və özəlliklə də siyasət sahəsində bunların önəmli olmasını, guya dünyanın özünün necə olacağını müəyyənləşdirmək üçün nə olursa olsun, yalnız onu gözlədiyini iddia edərək öyünən dərrakədən daha həvəslə ayırırlar; ancaq əgər dünya necə olmalıdırsa o cür olsaydı, idrakın irəli sürdüyü köhnəlmiş labüdlük fikri nə olardı? Empirik əqli idrak özünün labüdlüyü, zəruriliyi ilə yalnız bəlli zaman çərçivəsində və məlum dairə üçün böyük önəmi olan bayağı xarici və keçici problemlərə, müəssisələrə, vəziyyətlərə və i. a. qarşı yönəldikdə haqlı ola bilər və bu predmetlərdə ən ümumi təriflərlə uzlaşmayan bir məqamlar üzə çıxara bilər; öz ətrafında çox şeyin lazım olduğu kimi olmadığını kim görməyə bilər ki? Lakin bu müdriklik belə predmetlərlə və onların labüdlüyü ilə məşğul olmaqla özünün fəlsəfi elmin maraq dairəsində olduğunu iddia etməkdə haqlı deyil. Fəlsəfə yalnız labüd olub gerçək ola bilməyəcək ideyalarla məşğul olmur, deməli, fəlsəfə bu predmetlərin, müəssisə və durumların və i. a. yalnız əsasını oluşturan gerçəkliklə məşğul olur.

§ 7

Belə ki, düşüncə hər şeydən öncə, ümumiyyətlə, fəlsəfi prinsipə (bu sözü burada həm də başlanğıc anlamında işlədirik) malik olduğundan və yeni zamanda (lüter islahatından sonra) yenidən öz müstəqilliyində çiçəkləndiyindən, həm də nəzərə alınmalıdır ki, bir vaxt yunanların ilk cəhdləri abstraksiyalar üzərində qalmaqaraq, həm də dünya hadisələrinin saysız-hesabsız materialı üzərinə keçdiyindən predmeti empirik təkcələr dənizində davamlı ölçünün, ümuminin dərkindən, nizamsız təsadüflərin sonsuz çoxluğunda zərurətin, qanunun öyrənilməsindən ibarət olan hər cür biliyi, deməli, öz məzmununu özünün seyrində, öz içərisini və çölünü qavramasında, təbiətdə, ruhda və insan qəlbində hasil edən biliyi fəlsəfə adlandırmağa başladılar.

Qeyd. Təcrübə prinsipi son dərəcə önəmli olan elə bir müddəanı özünə daxil edir ki, hər hansı bir məzmunun qəbul və etiraf olunması üçün insanın özünün bunda iştirakı tələb olunur; daha aydın desək, tələb olunur ki, insan özü əmin olduğu bir məzmun tapsın; o, təcrübənin məzmununu ya özünün dıış, xarici hissələri ilə, ya da həmçinin özünün dərin ruhu ilə, özünüdərkli ilə qəbul eləsin və tanıсын.

Bu, həmin o prinsipdir ki, hazırda etiqad, inanc, bilavasitə bilik, xarici və özəlliklə də özünün içdən gələn xəbər, yaxud vəhy adı almışdır.

O elmlər ki, bu yolla fəlsəfə adını almışlar, yuxarıda göstərilən prinsipə uyğun olaraq biz onları ilkin başlanğıclarına görə empirik elmlər adlandırırıq. Önəmlisi odur ki, onların məqsədləri və əldə etdikləri sonuc var olan haqqında ümumi müddəalar, nəzəriyyələr,

düşüncələr, qanunlardır. Belə ki, məsələn, Nyuton öz fizikasını təbiət fəlsəfəsi adlandırdı. Quqo Qrotsiy isə xalqların bir-birinə münasibətdə davranışını müqayisə etmək əsasında və adi mühakimələrin köməyiylə bir nəzəriyyə yaratdı ki, bu, beynəlxalq dövlət hüququ adını aldı. İngilislərdə fəlsəfənin bu adı indiyə qədər öz anlamını saxlamışdır və orada Nyutonu böyük filosof kimi tərənnüm edirlər. Hətta maqnetik alətləri, yaxud termometri, barometri və i. a. fəlsəfi alətlər adlandırırlar. Biz, əlbəttə, bununla ilgili qeyd etməliyik ki, ağacın, dəmirin və s. birləşməsi deyil, yalnız təfəkkür fəlsəfənin aləti sayılmalıdır.* Özəlliklə siyasi iqtisadın yaranmasında yeni dövrə borclu olan elmi fəlsəfə adlandırırlar. Biz onu sadəcə rasionel dövlət təsərrüfatı haqqında elm** adlandırıraq.

* Tomsonun nəşr etdirdiyi jurnal da "Fəlsəfənin kanalları, yaxud kimya, mineralogiya, mexanika, təbiət tarixi, kənd təsərrüfatı və incəsənət jurnalı" adlanır. Burada adları çəkilən bilik sahələrindən oxucu nəyin fəlsəfə adlandırıldığını özü də təsəvvür edə bilər. Yeni çıxan kitablar haqqında elanlar arasında bu yaxınlarda mənim bir ingilis qəzetində belə bir başlıq gözüme dəydi: "Fəlsəfi prinsiplər əsasında saçların tökülməsinin qarşısının alınması". Bu ad altında, görünür, kimyəvi, fizioloji və i. a. prinsiplər nəzərdə tutulur.

** İngilis dövlət xadimləri hətta kütləvi çıxışlarında ümumi politekonomik prinsipləri göstərmək üçün "fəlsəfi başlanğıc" ifadəsindən istifadə edirlər. Parlamentin iclasında (1825-ci il, 2 fevral) Bruqem öz çıxışında belə bildirmişdi: "dövlət adamlarına layiq və azad ticarətin fəlsəfi başlanğıclarını – belə ki, bunun fəlsəfi başlanğıc olduğu şübhə doğurmur – qəbul etməklə əlahəzrətləri parlamenti təbrik etdi" və s. Lakin müxalifətin tək-cə bu nümayəndəsi belə danışmadı. Hər il həmin ayda dəniz ticarəti cəmiyyətinin birinci naziri qraf Liverpulun sədrliyi və onun yanında əyləşən dövlət katibi Kanningin və ordu general-xəzinədarı ser Çarlz Lonqun iştirakı ilə keçirilən banketdə öz ünvanına deyilən tosta cavab olaraq dövlət katibi Kanning demişdi: "İndi elə bir yeni dövr başlanmışdır ki, artıq nazirlər dərin fəlsəfənin müdrik qaydalarını bu ölkənin idarə olunmasına tətbiq edə bilərlər". İngilis fəlsəfəsinin alman fəlsəfəsindən necə fərqlənməsindən asılı olmayaraq, bu söz (fəlsəfə – A. T.) bəzən gülməli, yaxud təhqiramiz ifadə kimi işlədilsə də, hər halda İngiltərənin dövlət xadimlərinin ona hörmət bəslədiyini görmək sevindiricidir.

§ 8

Birincisi, bu idrak öz sahəsində yetərli olmasa da, hər halda bəlli olur ki, ona daxil olmayan digər predmetlər dairəsi – azadlıq, ruh, allah da vardır. Bunları o idrak zəminində tapmaq ona görə mümkün deyil ki, onlar təcrübə sahəsinə məxsus deyillər (doğrudur, onlar – azadlıq, ruh, allah – hissi təcrübə ilə qavranılmırlar, ancaq tautoloji deyim olsa da, ümumiyyətlə, şüurda olan hər şey təcrübədə qavranılır), ona görə ki, bu predmetlər öz məzmununa görə sonsuz predmetlər kimi çıxış edir.

Qeyd. Aristotelə aid edilən belə bir əski müddəə var və yanlış olaraq hesab edilir ki, guya o, Aristotelin fəlsəfi baxışını ifadə edir. Bu müddəə belə səslənir: "Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" – "Hisslərdə, təcrübədə olmayan heç bir şey təfəkkürdə yoxdur". Əgər spekulativ fəlsəfə bununla razılaşmaq istəməsə, bu, anlaşılmazlıq kimi qəbul edilməlidir. Ancaq o bu müddəəyə əks müddəə də əlavə etmişdir: "İntellektə olmayan heç bir şey duyğuda yoxdur" – belə bir dərin anlamda ki, vobs (ağıl), daha dərin tərifdə ruh dünyanın səbəbidir və sonra (bax

§ 2) hüquqi, mənəvi, dini hissdır və deməli, kökü və varlığı yalnız təfəkkürdə olan məzmunun təcrübi yaşantısıdır.

§ 9

İkincisi, subyektiv ağıl biliyin formasına münasibətdə də razı salınmasını tələb edir; bu forma, ümumiyyətlə, zərurətdir (bax §1). Lakin bir tərəfdən təcrübi idrakda olan ümumi, cins və s. özlüyündə qeyri-müəyyən, xüsusidən asılı olmayan xarakter daşıyır, ümumi və xüsusi bir-birinə münasibətdə dışarı və təsadüfidirlər; eləcə də bir-birilə bağlı olan xüsusi predmetlər, özlüyündə götürüldükdə bir-birinə münasibətdə dış və təsadüfi predmetlər kimi çıxış edirlər. Digər tərəfdən, bu idrak bilavasitədən, öncədən tapılmışdan, müqəddimədən başlanır. Burada hər iki münasibətdə zərurətin forması təmin olunmur. Düşüncə bu tələbatı təmin etməyə yönəldiyindən, sözün əsl mənasında fəlsəfi təfəkkür, spekulativ təfəkkürdür.¹⁸ Spekulativ təfəkkür birinci qəbildən (hissi – A. T.) olan idrakla ümumiliyə malik olub, həm də ondan ayrılrsa da, onların hamısına aid ümumi forma ilə yanaşı yalnız özünə xas olan formalara da malikdir və onların hamısı anlayış formasına aiddir.

Qeyd. Spekulativ elmin digər elmlərə münasibəti buradan görünür. Spekulativ elm (fəlsəfə – A. T.) digər elmlərin empirik məzmununu kənara atmayıb, qəbul və istifadə edib özünün xüsusi məzmununa çevirir: ¹⁹ o bu elmlərdəki həmçinin ümumini, qanunları, cinsləri və i. a. qəbul edir, ancaq o bu kateqoriyalara başqa kateqoriyalar daxil edir və onları özündə saxlayır. Beləliklə, fərq yalnız kateqoriyaların bu dəyişikliyinə ibarət olur. Spekulativ (fəlsəfi – A. T.) məntiq əvvəlki məntiqi və metafizikanı özündə saxlayır, fikrin həmin formalarını, qanunları və predmetləri qoruyub saxlayır, ancaq eyni zamanda onları inkişaf etdirir və onları yeni kateqoriyalar vasitəsilə dəyişdirir.

Spekulativ anlamlı və adi anlayış adlanan anlayışlar arasında fərq qoyulmalıdır. Min dəfələrlə təkrar olunan və zehniyyətə, mövhumata çevrilən "sonsuz anlayışlar vasitəsilə dərk edilməz" müddəası onu nəzərdə tutur ki, sonsuz predmetlər (azadlıq, ruh, allah və s. – A. T.) adi, birtərəfli anlayışlarla dərk edilə bilməz.

§ 10

Bu fəlsəfi təfəkkür özünün zəruriliyinin başa düşülməsinə və mütləq predmetləri dərk edə bilməsinə haqq qazandırılmasına ehtiyac fəlsəfi idrakdır və buna görə də yalnız fəlsəfənin daxilində yer ala bilər. Deməli, ilkin izah fəlsəfi izahdan və bir sıra müqəddimələrdən, inandırmadan və mühakimələrdən, başqa sözlə, özlərinə əks olan müddəalarla qarşı-qarşıya qoyula bilən təsadüfi təsdiqlərdən ayrı bir şey ola bilməz.

Qeyd. Tənqidi fəlsəfənin əsas müddəalarından biri budur ki, allahın, şeylərin mahiyyətinin və i. a. dərkinə başlamazdan öncə idrak qabiliyyətinin özü araşdırılmalıdır ki, bu predmetlərin dərkinə təminat verilib verilməyəcəyinə yəqinlik hasil olsun, işə başlamazdan öncə bu işin görülməsi üçün gərəkən alətlə tanış olmaq lazımdır; əgər bu alət təminatlı deyilsə, çəkilən zəhmət hədərdir. Bu fikir o qədər inandırıcı oldu, sayğı və razılıqla qarşılandı ki, idrak öz predmetinə maraqdan və onunla məşğul olmaqdan yan keçərək özünün formal tərəfinə müraciət etməyə başladı. Lakin əgər özümüzü sözlə aldatmasaq, asanca görə bilərik ki, nəzərdə tutulan işi görmək üçün lazımı alətlər tamam başqa üsullar ilə araşdırıla və dəyərləndirilə bilər, idrakın araşdırılması, tədqiqi yalnız idrak prosesində mümkündür və biliyin əldə edilməsi alətinin gözdən keçirilməsi onun dərkindən başqa bir şey deyil. Ancaq idraka başlamazdan öncə dərk etmək istəyi suya girmədən üzməyi öyrənmək kimi müdrik sxolastik istək kimi mənasızdır.

Reynqold20 belə fəlsəfi başlanğıca ziyan vuran bu yanlışlığı başa düşərək hipotetik və problematik fəlsəfəçilikdən başlamağı və necə gediləcəyi bəlli olmayan bu yolla ilkin həqiqəti (Urwahren) tapanadək getməyi təklif etmişdir. Yaxından baxdıqda bu yol adi bir metod, yəni empirik təməlin analizindən, yaxıd definiya (tərif) forması verilmiş ilkin ehtimaldır. Müqəddimələrə və ilkin ehtimallara söykənən adi tədqiqatın hipotetik və problemli olduğunun düzgünlüyünü qəbul etməmək olmaz, amma düzgün başa düşülməsi bu metodun təbiətini dəyişdirmir, onun yetərli olmadığını dərhal üzə çıxarır.

§ 11

Fəlsəfəyə olan tələbatı daha yaxından aşağıdakı kimi müəyyənləşdirmək olar: ruhun hiss edən və seyr edən ruh kimi hissi predmetə, təxəyyülə malik olan ruh kimi obrazlara, iradə kimi məqsədə və i. a. malikdir; özünün mövcud varlığının bu formalarının və predmetlərinin əksinə olaraq, yaxud onlardan fərqli olaraq, həmçinin özünün ali iç mahiyyətini, təfəkkürü təmin edir və onu özünün predmeti edir. Beləliklə, o, sözün ən dərin anlamında, özünə qayıdır, çünki onun prinsipi, xalis, qatışıqlardan təmizlənmiş özlüyü təfəkkürdür. Lakin təfəkkür özünün bu işini görməklə ziddiyyətə qapılır, yəni fikrin özünə daimi eyniyyətsizliyində özünü itirir və beləliklə, özü-özünə çata bilmir və əksinə, öz əksiliyinin əsirliyində qalır. Ruhun uca tələbatı yalnız idrak səviyyəsində qalan təfəkkürün bu sonucuna qarşı çevrilmiş olur və bu uca tələbat isə ona əsaslanır ki, təfəkkür özündən üz çevirmir, özünün özündəki – varlığında baş verən bu şüurlu itkidə belə, özünə sadıq qalır, öz ziddiyyətlərini özündə həll edir.

Qeyd. Təfəkkürün təbiətinin dialektika olduğunun, onun idrak qismində özündə inkarlı olduğunun başa düşülməsi məntiqin başlıca tərəflərindən birini oluşturur. Təfəkkür düşdüyü ziddiyyəti öz gücü ilə həll etmək ümidini itirərək ruhun digər formalarındakı həllə və rahatlığa qayıdır. Lakin özünün bu qayıdışında təfəkkürün Platonun qarşısına çıxan mizologiyaya²¹ qapılması vacib deyil; bilavasitə deyilən və özünü həqiqətin dərkinin tək forması kimi təsdiq edən düşüncə mübahisəli tərzdə özünə qarşı çıxmamalı idi.

§ 12

Yuxarıda göstərilən tələbatdan doğan fəlsəfənin çıxış nöqtəsi təcrübə, bilavasitə olan və mühakiməli şüurdur. Bir qıcıqlandırıcı kimi təcrübə ilə oyanan təfəkkür sonradan təbiidən, hissi olandan və mühakiməli şüurdan yüksəyə, özünün xalis, qatışıqlardan məhrum stixiyasına ucalır, özünü əvvəlcə kənarlaşdırmış bu başlanğıc, çıxış nöqtəsinə inkar münasibətinə gətirir. O, özünün təminatını öncə özündə, bu olayların ən ümumi mahiyyəti ideyasında tapır; bu ideya (mütləq, allah) az və ya çox ölçüdə abstrakt ola bilər. Təcrübi elmlər də öz tərəfindən öz məzmununun zənginliyini yalnız bilavasitəlik və öncə tapılan, bir-biri ilə bağlı və deməli, ümumiyyətlə, təsadüfi müxtəlifliyin təqdim olunduğu formaların aradan qaldırılmasına və bu məzmunun zərurətə yüksəldilməsinə stimül verir. Bu stimül göstərilən ümumilikdən və yalnız özündə sınaqdan çıxmış təminatdan təfəkkürü ayıraraq onu özü-özündən inkişaf etməyə məcbur edir. Bu sonuncu, bir tərəfdən məzmunun və onun təklif etdiyi təriflərin qavranılmasından ibarətdir, digər tərəfdən isə, o eyni zamanda bu məzmunu yalnız predmetin özünün zəruriliyi ilə müəyyənləşdirilən ilkin (ursprünglichen) təfəkkürün azad inkişaf formasını verir.

Qeyd. Şüurda bilavasitəliklə vasitəliliyin münasibəti haqqında aşağıda ayrıca və ətraflı söz açacağıq. Burada biz, öncədən yalnız ona diqqət yetirməliyik ki, bu iki moment fərqli momentlər kimi çıxış etsələr də, hər ikisi mütləq olmalıdır və bir-biri ilə qırılmaz bağlılıqdadır. Belə ki, məsələn, allah haqqında və ümumiyyətlə, fəvqəlhissi varlıqlar

haqqında bilik əslində hissi duyğu və seyr üzərində ucalmadır; ona görə də o bilik özünün bu çıxış nöqtəsinə inkar münasibətindədir və eyni zamanda da vasitələnmiş bilikdir. Çünki vasitəlilik hansısa bir başlanğıcdır, nə isə bir ikinciyə keçiddir, belə ki, bu ikinci ona görə vardır ki, ona onun özünün "özgəsindən" gəlmişdir. Amma allah haqqında bilik bununla empirik tərəfə münasibətdə az müstəqil olmayacaq və hətta məhz bu inkarın və yüksəlmənin vasitəsilə o, özünə öz müstəqilliyini verir. Əgər vasitələnməni şərtlənməyə çevirsək və onu birtərəfli qaydada qeyd etsək, onda demək olar ki, fəlsəfə özünün ilkin yaranışında təcrübəyə (aposteriora) borcludur, ancaq bununla çox şey demiş olmaıq, çünki doğrudan da təfəkkür önəmli ölçüdə bilavasitə varlığın inkarından ibarətdir. Həmçinin demək olar ki, qidalanma prosesinin yaranması qida məhsullarına borcludur, onlarsız yemək baş verməz. Yemək prosesi, əlbəttə, bu yöndən baxıldıqda münasib deyil, çünki yemək özünün baş verməsi üçün borclu olduğu şeyin udulmasıdır. Bu anlamda təfəkkür də yeməkdən geri qalmır.

Lakin əsl, özü-özündə refleksləşmiş təfəkkürün bilavasitəliliyi (apriorluğu) ən ümumilikdir, onun ümumiyyətlə özü-özündə varlığıdır; təfəkkür burada özü-özünə ödənilir, təminatlanır və buna görə də onda xüsusiləşməyə biganəlik, eləcə də öz inkişafına laqeydlilik vardır. Buna oxşar olaraq din də az və ya çox inkişaf etməsindən, elmi şüur yüksəkliyinə qalxmasından, yaxud sadələvh inam və könül səviyyəsində qalmasından asılı olmayaraq eyni intensivliyə malik olub, eyni dərəcədə razı salır və sayğıya səbəb olur. Əgər fəlsəfə ilk fəlsəfi təlimlərdə labüd olaraq baş verdiyi kimi (məsələn, eleat məktəbinin varlıq təlimində görüldüyü kimi) ideyaların ən ümumiliyində dayanırsa, onda haqlı olaraq formalizmdə günahlandırılır. Ola bilər ki, daha inkişaf etmiş fəlsəfi təlimdə də xüsusi gözdən keçirilərkən yalnız təkrarlanan abstrakt müddəalar və təriflər formullaşdırılır (məsələn, belə: mütləqdə hər şey birdir, subyektiv və obyektiv olan eyniyyətdədir). Təfəkkürün ilkin abstrakt eyniliyinə münasibətdə o müddəa düzgün və əsaslandırılmış sayılmalıdır ki, fəlsəfə öz inkişafında təcrübəyə borcludur. Empirik elmlər, bir tərəfdən təkcə olayların müşahidəsində dayanmayıb fəlsəfə ilə görüşə hərəkət edir, fikir vasitəsilə material üzərində işləyir: ümumi tərifləri, cinsləri və qanunları taparaq onlar xüsusinin məzmununun fəlsəfəyə daxil olmasına zəmin hazırlayırlar. O biri tərəfdən isə onlar təfəkkürün özünü bu konkret təriflərə keçməyə məcbur edirlər. Empirik elmlərin məzmununu qəbul edərək və bu məzmunu xas olan bilavasitəlik və varlıq formasını aradan qaldıraraq təfəkkür eyni zamanda özü-özündən inkişaf edən təfəkkür olur. Beləliklə, öz inkişafı ilə empirik elmlərə borclu olan fəlsəfə onların məzmununa təfəkkür azadlığının önəmli formasını (aprior formasını) verir, onlara öncədən tapılanın və təcrübi faktların inandırıcılığı yerinə faktları təfəkkürün ilkin və tamamilə müstəqil fəaliyyətinin təsvirinə və nümayişinə çevirən zərurət bilgisinə əsaslanan həqiqilik verir.

§ 13

Fəlsəfənin dış tarixinin özünəməxsus formasında şərh olunan yaranışı və inkişafı bu elmin tarixi kimi təsvir edilir. Bu forma ideyanın inkişaf mərhələlərinə fəlsəfi təlimlərin təsadüfi ardıcılığı xarakteri verir və görüntü yaradır ki, onların prinsipləri və bu prinsiplərin işlənilməsi arasında yalnız fərqlər vardır. Ancaq bu işi düşünən təbiəti öz varlığını dərk etməkdən ibarət olan və bu yolla öz varlığını özünün predmeti etməsi sayəsində öz inkişafının yüksək pilləsinə qalxan tək canlı ruhun minillərlik işi görür. Fəlsəfənin tarixi göstərir ki, birincisi, fərqli görünən fəlsəfi təlimlər eyni bir fəlsəfənin inkişafının ardıcıl tarixi pillələridir; ikincisi, hər biri hansısa bir sistemin təməlinə duran ayrı-ayrı prinsiplər eyni bir bütövün yalnız şaxələridir. Zaman baxımından sonuncu fəlsəfi təlim bütün əvvəlki fəlsəfi təlimlərin sonucudur, yekunudur

və buna görə də onların bütün prinsiplərini özünə daxil edir; odur ki, o ən inkişaf etmiş, ən zəngin və ən konkret fəlsəfi təlimdir.

Qeyd. Çoxsaylı fərqli fəlsəfi təlimlərin varlığı görüntüsündə ümuminin xüsusidən (onların öz təriflərində) fərqləndirilməsi zəruridir. Formal və xüsusi ilə yanaşı götürülən ümuminin özü də nə isə bir xüsusiyyə çevrilir; həyatın ötəri predmetlərinə tətbiq edildikdə belə münasibətin mənasızlığı və yersizliyi tez gözə dəyir, belə ki, məsələn, kimsə özünə meyvə istəsə və eyni zamanda albalıdan, armuddan, üzümdən meyvə deyil, albalı, armud, üzüm olduqları üçün imtina etməsini göstərmək yetərlidir. Lakin fəlsəfədən söz açıldıqda ona göstərilən həqarətli münasibətə onunla haqq qazandırır ki, fərqli fəlsəfi təlimlər vardır və onlardan hər biri ümumiyyətlə, eyni bir fəlsəfə deyil, hər biri ayrıca bir fəlsəfədir, guya albalı meyvə deyilmiş. Elə də olur ki, prinsipi ən ümumilik olan fəlsəfi təlimi prinsipi xüsusidən ibarət olan və hətta fəlsəfənin varlığını inkar edən təlimlə bir sərəya qoyurlar. Və bu müqayisə belə bir əsasda aparılır ki, bütün bunlar yalnız dəyişik fəlsəfi baxış nöqtələridir. Bu da işığın və qaranlığın yalnız iki işıq növü olduğunu söyləməyə bənzəyir.

§ 14

Fəlsəfə tarixində təsvir edilən tərəkürün inkişafı da fəlsəfənin özündə bu cür təsvir edilir. Lakin burada tərəkürün inkişafı dıř tarixi şəraitdən azad edilir və xalis tərəkürün stixiyasına verilir. Azad və həqiqi fikir özündə konkretdir və özündə o, bir ideyadır; özünün ən ümumi tamamlanmasında isə o, mütləq ideyadır. Onun haqqında olan elm önəmli ölçüdə sistemdir, çünki həqiqi olan konkret kimi özü özündə genişlənen və özünü saxlayan vəhdət yaxud totallıqdır və yalnız fərqlər və onların tərifləri sayəsində onlam zəruriliyi və bütövün azadlığı mövcud ola bilər.

Qeyd. Sistemsiz fəlsəfəçilikdə elmlik ola bilməz; bundan başqa sistemsiz fəlsəfəçilik özlüyündə subyektiv rəyi ifadə etdiyindən məzmunca da təsadüfidir. Hər bir məzmun bütövün yalnız bir momenti kimi haqq qazanır və bütövdən kənarında o, əsaslandırılmamış müddəadır, yaxud subfektiv inamdır. Bir çox fəlsəfi əsərlər də məhz rəy və subyektiv mülahizə biçimində ifadə etməklə məhdudlaşırlar. Sistem dedikdə yanlış olaraq məhdud, başqalarından prinsipcə fərqlənən fəlsəfi təlimi başa düşürlər; əslində isə həqiqi fəlsəfənin prinsipi bütün ayrıca prinsipləri özündə saxlamasından ibarətdir.

§ 15

Fəlsəfənin hər bir kəsimi fəlsəfi bütövlükdür, özündə qapalı dairədir, ancaq bu kəsimlərdən hər biri özünün xüsusi müəyyənliyindəki fəlsəfi ideya və ya bütövün xüsusi momentidir. Ayrıca dairə ona görə özü özündə totallıqdır ki, o öz müəyyənliyindəki sərhəddi yarıır və özündən daha geniş sfera üçün əsas olur; odur ki, bütöv hər biri zəruri moment olan dairələrdən ibarət bir dairədir, bu dairələrin sistemi eyni zamanda onların hər birində ayrıca təzahür edən bütöv ideyadır, yaxud ideyanın bütövlüyüdür.22

§ 16

"Ensiklopediyada" elm öz kəsirlərinin, hissələrinin geniş inkişafı halında şərh olunmur; "Ensiklopediya" yalnız ayrı-ayrı elmlərin başlanğıc və təməl anlayışlarının şərhilə məhdudlaşır.

Qeyd. Xüsusi elmin yaradılması üçün tələb olunan kəsirlərin sayı məsələsi qeyri-müəyyəndir, çünki həqiqini təmsil etmək üçün kəsir öz sırasında təcrid olunmuş bir moment yox, bütöv olmalıdır. Odur ki, fəlsəfə bir bütöv kimi əsl tək elmi təşkil edir, ancaq ona da bir sıra xüsusi elmlərdən ibarət olan bütöv kimi baxıla bilər. Fəlsəfi

ensiklopediya başqa ensiklopediyalardan onunla fərqlənir ki, bu sonuncular özündə təsadüfi və empirik qaydada birləşən elmlərin aqreqatıdır, aralarında isə elələri var ki, yalnız adı elmdir, əslində məlumatlar yığıdır. Belə ki, elmlər bu aqreqata yalnız dış yəndən qatıldığından onların vəhdəti də dış vəhdətdir, müəyyən qayda ilə yerləşmədir. Odur ki, həm də bundan başqa, elmlərin materialı təsadüfi xarakter daşdığından aqreqatda onların yerləşməsi həmişə yalnız cəhddən ibarət olaraq qalır və daim özünün yetərliyini üzə çıxarır. Beləliklə, fəlsəfi ensiklopediyada aşağıdakılar yer tapa bilməzlər: 1) məlumatların sadə aqreqatları, məsələn, filologiya; 2) əsasında yalnız özbaşınalıq, ixtiyarilik duran elmlər, məsələn, qeraldika; bu qəbildən olan elmlər iliyinə qədər pozitiv elmlərdir; 3) pozitiv adlanan, lakin rəasional təməli və başlanğıcı olan həmçinin digər elmlər. Elmlərin yalnız bu rəasional tərəfi fəlsəfəyə məxsusdur, onların digər, pozitiv tərəfi isə onların öz nailiyyətidir. Elmlərdəki pozitiv, müsbət tərəf dəyişik xarakterlidir: 1) elmin özlüyündə rəasional tərəfi ümumi empirik təkəlik və gerçəklik səviyyəsinə endirildikdə təsadüfi hala keçir. Bu dəyişkənliklər və təsadüflər səltənətində anlayışın gücü yoxdur, yalnız təməllər gücə malik ola bilər. Məsələn, yurispredensiya və ya birbaşa və dolayısı vergilər sistemi qəti və dəqiq qərarlar tələb edir və bu qərarlar özündə-və-özü-üçün müəyyən anlayışdan kənardadır və buna görə də onlar seçilmiş əsasdan bu və ya digər əsilılıqda olan və beləliklə də qəti həqiqiliyə malik olmayan tərəflər üçün geniş meydan saxlayır. Eynilə özünün təkəliyində götürülən təbiət ideyası da təsadüflər səltənətində dolaşır; təbii tarix, coğrafiya, tibb və i. a. mövcudluq tərəflərinə, növlərə və təfəkkürdən deyil, xarici təsadüfdən və zorakılıqdan əsilı olan fərqlərə gəlib çıxırlar. Tarix də bu qəbildən olan elmlərə aiddir, çünki ideya onun mahiyyəti olsa da, tarix olayları təsadüflərdir və zorakılıqlar səltənətinə aiddir. 2) Elmlər pozitivdirilər həm də ona görə ki, onlar bilmirlər ki, tərifləri sonludurlar və bu təriflərdən daha yuxarı sferalara keçidi göstərə bilmirlər, onları sadəcə mövcudluq kimi götürürlər. Bu elmlərdə qarşımıza formanın sonluluğu çıxır. 3) Formanın bu sonluluğu idrakın təməlinin sonluluğu ilə bağılıdır, bu təməl qismən rezonansdan, qismən hissədən, inamdan, başqalarının avtoritetindən, ümumiyyətlə, dış və iç seyrin avtoritetindən ibarətdir. Buraya həmçinin antropologiyayı, şüür faktlarını, iç seyrini və ya dış təcrübəni öz təməli kimi qəbul edən fəlsəfə də aiddir. 4) Lakin elə də ola bilər ki, yalnız elmi şərhin forması empirik olsun, düşüncəli seyr isə yalnız olayları təşkil edir, belə ki, bu anlayışın iç hərəkətinə uyğundur. Belə empirik elmlər onunla xarakterizə olunur ki, müqayisə olunan olayların bir-birinə əks olması sayəsində dış, təsadüfi şəraitlər kənara qoyulur ki, bunun sonucunda ağılı qarşısında ümumi durmuş olur. Mənalandırılmış eksperimental fizika, tarix və i. a. beləliklə, təbiətin, insan olaylarının və işlərinin rəasional elmini anlayışın dış təsvirlərindən ibarət olan obrazlar halında cızmış olurlar.

§ 17

Fəlsəfənin başlanğıcına gəlinə, göründüyü kimi, o da başqa elmlər kimi subyektiv müqəddimədən, nə isə bir xüsusi predmetdən başlamalıdır; əgər başqa elmlərdə predmet məkan, say və ilaxırdırsa, fəlsəfə təfəkkürün özünü təfəkkürün predmeti etməlidir. Ancaq bu, azad təfəkkür aktıdır; təfəkkür o baxımdan azaddır ki, o özü özü üçün mövcuddur və deməli, öz predmetini özü yaradır. Sonra, beləliklə, bilavasitə olan haqqında baxış fəlsəfə elmi çərçivəsində özünü nəticəyə, yəni fəlsəfənin son nəticəsinə çevirməlidir, belə ki, məhz bu nəticədə fəlsəfə öz başlanğıcını yenidən əldə edir və özünə qayıdır. Beləliklə, fəlsəfə başqa elmlərin malik olduğu başlanğıcı olmayan özünəqayıdan dairədir, belə ki, onun başlanğıcı elmə deyil, yalnız fəlsəfəçilik etmək qərarına gələn subyektə aiddir. Bunu başqa sözlərlə desək, elmin anlayışı yəqin ki, ilk anlayışı (bu birinci anlayış olduğu

üçün ikiləşmiş olmalıdır, bu ikiləşmə ondan ibarətdir ki, təfəkkür sanki fəlsəfəçilik edən subyekt üçün dış predmetdir) elmin özü tərəfindən dərk edilməlidir. Bundan başqa elmin tək məqsədi və işi öz anlayışının anlayışını əldə etmək və beləliklə də özünün giriş nöqtəsinə, özünütəminə gəlib çıxmalıdır.

§ 18

Fəlsəfə haqqında ilkin ümumi təsəvvür vermək mümkün olmadığı kimi (çünki yalnız elmin bütövlüyü ideyanın təsviridir), elmin ayrı-ayrı bölümlərə ayrılması da yalnız ideyanın bu təsvirindən çıxış edilməklə başa düşülə bilər. Elmin bölümlərə ayrılması da bu bölgünün hasil edildiyi fəlsəfə haqqında ümumi təsəvvür də öncədən bir seçmədir. Lakin ideya özünün özü ilə eyni olan təfəkkürün sadəliyi kimi, həm də təfəkkürün özü üçün olmaq və özünün bu öhdəsində yenə də yalnız özündə olmaq üçün özünü özünə qarşı qoyması fəaliyyətidir. Beləliklə, elm aşağıdakı üç kəsimə ayrılır:

I. Məntiq – özündə və özü üçün ideya haqqında elm.

II. Təbiət fəlsəfəsi – özünün özgə varlığındakı ideya haqqında elm.

III. Ruh fəlsəfəsi – özünün özgə varlığından özünə qayıdan ideya.

Yuxarıda,

§ 15-də, biz qeyd etdik ki, ayrı-ayrı fəlsəfi elmlər arasındakı fərqlər yalnız ideyanın öz tərifləridir və bu fərqli momentlərdə yalnız onun özü təzahür edir. Təbiətdə biz ideyadan başqa heç nə dərk etmirik, ancaq ruhda özü üçün mövcud və özündə və özü üçün olana həmin bu ideya burada dışarılaşmış (Entäuberung)²³ formasında, dışarılığında mövcuddur. İdeyanın çıxış etdiyi tərif həm də ötəri momentdir; Odur ki, ayrıca elm eyni zamanda həm öz məzmununun mövcud predmeti kimi, dərk, həm də bilavasitə bu məzmununda özünün daha yüksək dairəyə keçməsinin dərkidir. Elmlərin bir-birindən ayrılması barədə təsəvvür ona görə düzgün deyil ki, bu təsəvvür ayrıca kəsimləri yaxud elmləri sanki növlərdə olduğu kimi, yalnız hərəkətsiz və öz fərqliliyində substansial kimi götürür.

BİRİNCİ BÖLÜM

MƏNTİQ ELMİ

İLKİN ANLAYIŞ

§ 19

Məntiq xüsusi ideya, yəni təfəkkürün abstrakt stixiyasında olan ideya haqqında elmdir.

Qeyd. Məntiq elminin bu tərifi onun haqqında ilkin qeydlərdə olan digər təriflər kimi bütövün icmalından və bu icmaldan sonra hasil edilmişdir. Başqa sözlə, ümumiyyətlə, fəlsəfənin ilkin anlayışlarına aid olan təriflər bütün bu təriflərin hamısı üçün doğrudur.

Demək olar ki, məntiq təfəkkür, onun tərifləri və qanunları haqqında elmdir, ancaq təfəkkür öz varlığında ideyanın məntiqi ideya kimi özünü göstərdiyi yalnız ən ümumi müəyyənlik və ya stixiyadır. İdeya təfəkkürdür – formal təfəkkür kimi yox, özünün öncədən malik olmadığı və özündə öncədən tapmadığı, ancaq özü özünə verdiyi təriflərində və qanunlarında inkişaf edən totallıqdır.

Məntiq daha çətin elmdir, çünki onun işi seyrələrlə deyil, hətta abstrakt hissi təsəvvürlərlə də deyil (həndəsə kimi), xalis abstraksiyalarladır, odur ki, o, xalis fikrə dərinləşmək, onu tutmaq və onda sərbəst hərəkət etmək bacarığı və vərdişi tələb edir. Digər tərəfdən isə məntiqə daha asan elm kimi baxmaq olar, çünki onun məzmunu təfəkkürün özündən və onun vərdiş olunmuş təriflərindən başqa bir şey deyil, bu təriflər isə həm də ən bəsit və elementardırlar. Bunlar həm də daha tanış təriflərdir: varlıq, yoxluq və i. a.; müəyyənlik, böyüklük və i. a.; özündə-varlıq, özü-üçün-varlıq, çox və i. a. Lakin bu tanışlıq məntiqin öyrənilməsini daha da çətinləşdirir, çünki bir tərəfdən belə təsəvvür yaradır ki, belə bəlli şeylərlə məşğul olmağa dəyməz; digər tərəfdən burada bu təriflərlə tamamilə başqa və hətta bizim indiyədək tanış olduğumuza əks tərzdə tanış olmaq önəmlidir.

Məntiqin subyekt üçün faydası ağıl başqa məqsədlərin əldə olunmasına yönəltməklə onu inkişaf etdirməsilə müəyyən edilir. Məntiqə məşğul olmaq vasitəsilə subyektin inkişafı ondan ibarətdir ki, subyekt təfəkkür vərdişi əldə edir, belə ki, məntiq elmi təfəkkür haqqında təfəkkürdür, eyni zamanda ondan ibarətdir ki, məntiq qafanı fikirlə, məhz fikirlə doldurur. Ancaq məntiq həqiqətin mütləq forması olduğundan, özü xalis həqiqət olduğundan tək-cə faydalılıqdan ibarət deyildir. Ancaq məntiqə daha yaxşı, daha azad və müstəqil, eyni zamanda daha faydalı fəaliyyət kimi baxmaq olar. Ona görə də məntiqin faydalılığı sadəcə təfəkkürün formal məntiqdən tamamilə fərqli bir şey olduğu baxımdan dəyərləndirilməlidir.

1-ci əlavə. Hər şeydən öncə sual belə qoyulmalıdır: bizim elmin predmeti nədir? Ən sadə və aydın cavab budur: onun predmeti həqiqətdir. Həqiqət böyük sözdür, sözdən də böyük işdir. Əgər ruh və insanın könlü hələ sağlamdırsa, onun köksü bu sözdən daha da qabarmalıdır. Lakin burada bir anda "amma" yaranır: biz həqiqəti dərk edə bilərikmi? Deyəsən məhdud insanla özündə və özü üçün mövcud həqiqət arasında bir uyğunsuzluq var. Sual yaranır: sonlu ilə sonsuz arasında körpü haradadır? Allah həqiqətdir; biz onu necə dərk edək? Təvazökarlıq və sadəlik fəziləti guya belə bir ziddiyyətdədir. Ancaq tez-tez sual verilir: həqiqət dərk oluna bilərmikmi? Bu sual yalnız ona görə verilir ki, son məqsədin bayalılığına bəraət tapılsın. Bu cür təvazökarlığın heç bir dəyəri yoxdur. Lakin mən, bədbəxt soxulcan həqiqəti necə dərk edə bilərəm sualı arxa plana keçmişdir; onun yerini xudpəsəndlik və lovğalıq tutmuşdur, indi insanlar hesab edirlər ki, bilavasitə həqiqətlədirlər.

Gənclərə inandırmağa çalışırlar ki, onlar guya həqiqətə (din və mənəviyyat sahəsində) təbiətən malikdirlər. Özəlliklə onları əmin edirlər ki, bütün yaşlı nəsil yalanla kirlənmiş və sümükləşmişdir. Gənclik üçün guya dan yeri ağarmaqdadır, yaşlı nəsil isə yoxsulluq bataqlığında həyat sürür. Xüsusi elmlərlə bağlı gəncliyə deyirlər ki, əlbəttə onları yalnız dış, praktiki məqsədlə öyrənmək lazımdır.

Beləliklə, burada həqiqətin öyrənilməsi və dərkindən təvazökarlıq yox, həqiqətə şübhəsiz malik olmaq əminliyi uzaqlaşdırır. Yaşlı nəsil, əlbəttə, gəncliyə ümid bəsləyir, çünki gənclik dünyanı qurmalı, elmi irəli aparmalıdır. Lakin gəncliyə ona görə bu ümid bəslənir ki, o olduğu kimi qalmayıb ruhun ağır yükünü öz üzərinə götürəcək.

Həqiqətə münasibətdə təvazökarlığın başqa bir forması da var. Bu təvazökarlıq həqiqətə münasibətdə Pilatın allaha münasibətində gördüyümüzə oxşar iddialılıqdan ibarətdir. Hər

şeyi həll edib artıq hər şeyə marağını itirən bir insan kimi Pilat soruşur: "Həqiqət nədir?" Bu sual çar Solomonun "hər şey fanidir" sözünün anlamını daşıyır. Onda subyektiv fanilikdən başqa heç nə qalmamışdır. Çarəsizlik də həqiqətin dərkinə ziddir. Tənbəl adamın başına bu fikir asan gəlir: artıq fəlsəfəçiliyə elə də ciddi yanaşmaq lazım deyil. Məntiq üzrə mülahizələri dinləmək olar, ancaq onlar bizi necə var idisə, o cür də saxlamalıdır. Bu insanlar düşünülür ki, əgər təfəkkür adi çərçivəsindən çıxarsa, bu, xeyir gətirməz; fikir dalğaları səni hər tərəfə atacaq və sonda əbəs yerə ayrıldığıın keçici maraqların dayazlığına gətirib çıxaracaq. Bu cür baxışların sonucunun nə olduğunu biz həyatda görürük. Əlbəttə, cürbəcür biliklər və məlumatlar əldə etmək, ətalət məmuru olmaq, ümumiyyətlə, özəl məqsədlər əldə etmək üçün lazımı hazırlıq əldə etmək olar. Ümid etmək olar ki, bizim zamanımızda gənc nəslin düşüncəsində nə isə yaxşı bir şeyə meyl yaranmışdır və o artıq dış idrak ilə yetinməyəcəkdir.

2-ci əlavə. Məntiqin predmetinin təfəkkür olması ilə hamı razıdır. Ancaq təfəkkür haqqında çox yüksək və çox aşağı rəyə malik olmaq olar. Belə ki, məsələn, bir tərəfdən tərəflər deyirlər: təfəkkür – yalnız fikirdir; bunu fikrin subyektivliyi kimi, ixtiyariliyi və təsadüflüyü kimi düşünüb işin özü kimi, həqiqətin özü və gerçəklik kimi anlamırlar. Digər tərəfdən də fikir haqqında çox yüksək rəydə olub anlamaq olar ki, təkcə fikir ən yüksək olanın, allahın təbiətini dərk edir, dış hissələr vasitəsilə allah haqqında heç nə bilmək olmaz. Deyirlər: allah ruhdur və istəyir ki, ona ruhdə və həqiqətdə sitayiş etsinlər. Duyulan, hiss edilən isə ruhi deyildir; bununla biz razıyıq; bunların ən dərin mahiyyəti fikirdir; ruhu yalnız ruh dərk edə bilər. Doğrudur, ruh (məsələn, dində olduğu kimi) həmçinin duyan ruh kimi çıxış edə bilər, amma hiss, onun forması bir şeydir, onun məzmunu isə başqadır. Hiss ümumiyyətlə, bizim üçün və heyvanlar üçün ümumi olan hissiliyin formasıdır. Bu forma konkret məzmun əldə edə bilər, ancaq o, bu forma ilə təmin edilə bilməz; hissi forma ruhi, mənəvi məzmunun aşağı formasıdır. Bu məzmun – allahın özü – yalnız təfəkkürdə və təfəkkür kimi həqiqi varlığa malik ola bilər. Bu anlamda fikir təkcə fikirdən ibarət olmayıb ən uca, daha dəqiq deyilsə, əbədi və özündə-və özü-üçün-varlığın dərkinin tək üsuludur.

Fikir haqqında olduğu kimi fikir haqqında elm (məntiq – A. T.) barəsində də yüksək və aşağı rəydə olmaq olar. Düşünülür ki, biz fiziologiyayı öyrənmədən qidanı həzm edə bildiyimiz kimi məntiqin köməyi olmadan da düşünə bilərik. Hətta əgər məntiqi öyrənsən belə, yenə də onu mənimsəmədən öncə düşündüyümüz kimi elə bir dəyişiklik olmadan düşünürük, ancaq ola bilər ki, məntiq düşüncəmizi daha metodik etsin. Əgər məntiqin bizi xalis formal təfəkkürün fəaliyyətilə tanış etməkdən özgə bir vəzifəsi olmasaydı, onda onsuz da yaxşı görülə bilən iş üçün heç nə verməzdi. Əvvəlki məntiq doğrudan da xalis formal təfəkkürün fəaliyyətilə tanışlığı yerinə yetirirdi. Lakin demək lazımdır ki, təfəkkürün xalis subyektiv fəaliyyət kimi dərkini insana sayğı gətirir və onda maraq doğurur; insan heyvandan özünün nə olduğunu və nə etdiyini bilməsi ilə fərqlənir. Ancaq digər tərəfdən, məntiqi təfəkkür haqqında elm kimi yüksək tutmaq da olar, çünki ali həqiqəti yalnız təkcə fikir bilə bilər. Deməli, əgər məntiq elmi təfəkkürü fəaliyyətdə və onun məhsullarında gözdən keçirirsə (təfəkkür isə məzmunuz fəaliyyətdən ibarət deyildir, çünki o, fikir olmaqla fikirlər hasil edir), onda onun məzmunu fəvqəlhissi aləmdir və biz məntiqlə məşğul olarkən o aləmdə oluruq. Riyaziyyatın işi ədəd və məkan abstraksiyaları ilə olur, ancaq bunlar yenə də nə isə bir hissi predmetlərdir, hərçənd ki, onlar abstraksiyadırlar və mövcud varlıqları yoxdur. Fikir hissiliyin bu sonuncu qalıqları ilə də vidalaşır və özü özündə azadlıq əldə edir, dış və iç hissiliyindən ayrılır, bütün özəl maraqları və meylləri özündən kənarlaşdırır. Məntiq bu zəmin üzərində durduğundan biz onu yüksək qiymətləndirməliyik.

3-cü əlavə. Məntiqi xalis formal təfəkkür haqqında elm anlamında olduğundan daha dərin anlamda başa düşmək tələbatı dinin, dövlətin, hüququn və əxlaqın maraqlarından irəli gəlir. Əvvəllər azad və zorakılığa məruz qalmadan düşünürdülər və heç nədən şübhələnmirdilər. Allah, təbiət və dövlət haqqında düşünürdülər və əmin idilər ki, həqiqətin dərkinə hissələr və ya təsadüfi təsəvvürlər və rəylər vasitəsilə deyil, yalnız düşüncə vasitəsilə nail olmaq olar. Bu cür düşünmək davam edirdi, bəlli oldu ki, bu cür düşüncə həyatın yüksək özüllərini şübhə altına salır, bütün müsbət olanın önəmini azaldır. Dövlət quruluşları düşüncənin qurbanı oldular, din düşüncənin, fikrin hücumuna məruz qaldı, indiyədək şübhəsiz kəşflər sayılan dini təsəvvürlər sarsıldı və əski inanc bir çox könuüllərdə məhv oldu. Belə ki, məsələn, yunan filosofları əski dinə düşmən kəsildilər və onun təsəvvürlərini məhv etdilər. Bir-birilə önəmli ölçüdə bağlı olan dinin və dövlətin bu cür aşağılanmasına görə filosoflar ölkədən qovulur və öldürülürdülər. Təfəkkür özünü belə göstərdi və böyük təsir göstərdi. Bu, təfəkkürün hakimiyyətinə diqqət göstərilməsinə məcbür etdi; onun tələblərini daha diqqətlə gözdən keçirməyə başladılar və bu məsələni araşdıranların rəyincə aydın oldu ki, təfəkkür zorla öz üzərinə heç bir vəzifə qəbul etmir və özünün başlamadığı işləri yerinə yetirə bilməz. O, allahın, təbiətin və ruhun mahiyyətini dərk etmək, ümumiyyətlə, həqiqəti dərk etmək yerinə dövləti və dini devirdi. Odur ki, təfəkkürdən tələb etməyə başladılar ki, o özünün gəldiyi nəticələrə bəraət qazandırsın və beləliklə, təfəkkürün təbiətinin və onun düzgünlüyünün tədqiqi ən yeni dövrdə fəlsəfi marağın önəmli sahəsi olmuşdur.

§ 20

İlk baxışda təsəvvür edildiyi kimi götürüldükdə təfəkkür a) özünün adi subyektiv anlamında digər – hissi qavrayışla, seyrilə, fantaziya və i. a., istəklə, arzu ilə və i. a. yanaşı, ruhi, mənəvi fəaliyyətlərdən və ya qabiliyyətlərdən biridir. Təfəkkürün məhsulu, müəyyənlik və ya fikrin forması ümumiyyətlə, ümumidir, abstraktdır. Deməli, fəaliyyət kimi təfəkkür fəal ümumidir – məhz özünü yaradan fəaliyyətdir, belə ki, törədilən əməl ümumidir. Subyekt kimi təsəvvür edilən təfəkkür düşünən varlıqdır; düşünən mövcud subyektə göstərmək üçün sadə ifadə, söz "mən"dir.

Qeyd. Burada və sonrakı paraqraflarda göstərilən təriflər təfəkkür haqqında mənim təsdiqim və rəyim kimi başa düşülməlidir. Belə ki, şərhin bu ilkin üsulunda bizim verdiyimiz təriflərin hasil edilməsi və sübutu öz əksini tapmadığından onları faktlar saymaq olar, belə ki, hər kəs əgər düşünür və o faktları araşdırırsa, onları özünün empirik şüurunda tapa bilər; bu fikirlər ümumi xarakterə malikdirlər, eyni zamanda sonradan göstəriləcək tərifləri aşkar edə bilər. Öz şüurunun və təsəvvürünün faktlarını müşahidə etmək üçün hər halda inkişaf etdirilmiş diqqət və abstraktlaşdırma qabiliyyəti tələb olunur.

Artıq bu ilkin şərhə biz hissi olan, təsəvvürlə fikir, düşüncə arasındakı fərqdən söz açmalıyıq; bu fərq idrakın təbiəti və növlərini anlamaq üçün həlledici önəm daşıyır və bu fərq haqqında burada edilən bir sıra qeydlər predmetin aydınlaşmasına xidmət edir. Hissi olana gəlincə onun izahı üçün ilk öncə onun dış qanadlı olduğunu, hiss üzvləri ilə bağlı olduğunu göstərir. Ancaq hissiliyin alətini göstərmək onun bu alət vasitəsilə hasil edildiyini müəyyənləşdirmir. Hiss ilə fikir arasındakı fərqi biz onda görməliyik ki, birincinin xarakter özəlliyi təkədir və təkə (tamamilə abstrakt götürüldükdə bu, atomdur) digər təkələrlə bağlı olduğundan hissi olan bu təkələrin bir-birindən kənarında olmasının ifadəsidir ki, bunun da abstrakt formaları onların bir yerdə və ardıcıl olmasıdır.

Təsəvvürün də məzmunu hissi materialdır, ancaq təsəvvürdə olan bu material məndə olan və mənim materialım kimi və ümumi kimi, özü ilə münasibət, sadəlik kimi

xarakterizə olunur. Lakin təsəvvürün hissilikdən başqa elə bir materialı da var ki, məsələn, hüquqi, mənəvi və dini təsəvvürlər kimi, həmçinin, təfəkkür haqqında təsəvvürlər kimi özünü bilən təfəkkürdən yaranır və belə təsəvvürlərin bu məzmunla fikirdən nə ilə fərqləndiyini göstərmək asandır. Burada məzmun fikirdir və həmçinin ümumilik formasına malikdir və bu forma ondan ötrüdür ki, hansısa məzmun məndə olsun və o, təsəvvürdən ibarət olsun. Lakin təsəvvürün fərqləndirici əlamətini burada onda görmək lazımdır ki, təsəvvürdəki məzmun sanki təcrid olunmuş kimi durur. Doğrudan da hüquqi və buna bənzər digər təriflər hiss-məkani kənarlıqda deyillər. Zamana münasibətdə isə onlar bir-birindən sonra gəlirlər; lakin onların məzmunu isə zamana məhkum, zamanca yaranan və dəyişilən deyil. Amma özlüyündə belə ruhi təriflər yenə də, ümumiyyətlə, təsəvvürün iç abstrakt ümumiliyinin geniş zəminində ayrı-ayrıdır. Bu ayrılıqda onlar: hüquq, borc, allah bəsitdirlər. Təsəvvür ya onun üzərində dayanır ki, hüquq elə hüquqdur, allah allahdır, ya da əgər o daha inkişaf etmiş təsəvvüdürsə, onda, məsələn, belə tərifləri göstərir: allah aləmin yaratıcısıdır, o hər şeyə sahib və qadirdir və i. a.; burada yenə də bir sıra ayrı-ayrı sadə təriflər bir-birinə qovuşur, halbuki onların arasında subyektin (təfəkkürün, "Mən" in – A. T.) onlara verdiyi bir bağlılıq var. Təsəvvür burada ondan yalnız ümumilə xüsusi arasındakı, və ya səbəblə fəaliyyət və s. arasındakı bağlantını, yəni təsəvvürün ayrı-ayrı tərifləri arasındakı zərurət bağlantısını müəyyən etməsilə fərqlənən empirik-əqli dərrakə ilə üst-üstə düşür, halbuki təsəvvürün qeyri-müəyyən məkanında bu təriflər sıra təşkil edir və bir-biri ilə yalnız sadə həmçinin vasitəsilə bağlanır. Təsəvvürlə fikrin fərqli olması çox önəmlidir, ona görə ki, ümumiyyətlə demək olar ki, fəlsəfə təkcə təsəvvürü fikrə çevirir, amma, əlbəttə, bu da əlavə edilməlidir ki, o sonradan çılpaq fikri anlayışa çevirir.

Lakin əgər biz hissiliyin təkcəlik və özündən kənarlıq kimi təriflərini göstərmişiksə, onda əlavə etməliyik ki, bu təriflər də fikirdir və ümumidir; məntiqdə aşkar olacaq ki, fikir və ümumi fikrin özü və özünün özgəsidir, o özünün özgəsini də əhatə edir və ondan kənar da heç nə qalmır. Belə ki, dil fikrin əsəri olduğundan ümumi olmayan heç bir şeyi ifadə edə bilməz. O şey ki, mənə elə gəlir o mənimdir, mənə ayrıca fərd kimi məxsusdur; ancaq əgər dil yalnız ümumini ifadə edərsə, onda mən yalnız mənə elə gəlir deyə bilmərəm. Və ifadə oluna bilməyən, hiss, duyğu ən yaxşı ən həqiqi deyil, ən önəmsizdir, daha qeyri-həqiqidir; əgər mən təkcə deyirəmsə, bu təkcə burada indiki təkcədirsə, onda bütün bunlar ümumi ifadələrdir; "hamı" və "hər kəs" təkcələrdir, ümumiyyətlə, "budur", "burada" və "indi" dir, ümumiyyətlə, hissi olandan söz getdikdə burada və indi olan nəzərdə tutulur. Eləcə də mən "mən" deyərkən özümü bu bütün başqa "mənləri" istisna edən mövcud "mən" i nəzərdə tuturam; ancaq "mən" deyimi bütün başqa "mən"ləri də ifadə edir, bu "mən" bütün başqa mənləri istisna edən "mən"dir. Kantın "mən" mənim bütün təsəvvürlərimin, eləcə də duyğularımın, hərəkətlərimin və i. a. müşayətçisidir deyimi uğurlu seçilməyib. "Mən" özlüyündə ümumidir və ümumilik də ən ümuminin formalarından biridir, ancaq onun yalnız dış formasıdır. Bütün insanlar "mən"dən ibarət olan ümumiliyə malikdirlər, eləcə də mənim bütün duyğularım, təsəvvürlərim və i. a. arasındakı ümumilik mənim olmalarından ibarətdir. Ancaq abstrakt götürülən "mən" özümün özümə xalis münasibətimdir ki, bu, təsəvvürdən, duyğudan hər cür halımdan, eləcə də hər cür təbii özəlliyimdən, istedadımdan, təcrübəmdən və i. a. abstraksiya edilmişdir. Bu yəndən "mən" tamamilə abstrakt ən ümumiliyin varlığıdır, abstrakt azadlıqdır. Odur ki, "mən" subyekt kimi təfəkkürdür; və belə ki, mən "mən" kimi bütün özümün duyğularımda, təsəvvürlərimdə, hallarımda iştirak etdiyimdən, fikir hər yerdə mövcuddur və bütün bu təriflərdən kateqoriya kimi irəli çıxır.

Əlavə. Təfəkkürdən söz açdıqda öncə onu subyektiv fəaliyyət, çoxlu qabiliyyətlərimizdən biri, məsələn yaddaş, təsəvvür, iradə və i. a. kimi təsəvvür edirik. Əgər təfəkkür yalnız bir subyektiv fəaliyyət olsaydı və bu cür də məntiqin predmeti olsaydı, onda o da başqa elmlər kimi müəyyənləşmiş bir predmetə malik olardı. Onda təfəkkürün ayrıca bir elmin predmeti edilməsi, iradənin, fantaziyanın və i. a. ayrıca bir elmin predmeti edilməməsi zorakılıq olardı. Təfəkkürə sayğının əsası onun bir avtoritet kimi qəbul olunmasıdır və bu, insanda onu heyvandan fərqləndirən daha həqiqi bir özəllikdir. Təfəkkürün hətta subyektiv fəaliyyət kimi öyrənilməsi də maraqlıdır. O zaman təcrübə vasitəsilə dərk olunan qaydalar və qanunlar onun ən yaxın tərifləri olardı. Təfəkkürün bu yöndən gözdən keçirilən qanunları, adətən, məntiqin məzmununu oluşturur. Bu elmin banisi Aristoteldir. O elə bir güclü ağıl sahibi idi ki, təfəkkürə layiq olduğu dəyəri verə bilmişdir. Bizim təfəkkürümüz çox konkretir, ancaq onun məzmun rəngarəngliyində, çoxcürlüyündə biz təfəkkürə məxsus olanı və ya fəaliyyətinin abstrakt formasını ayırmalıyıq. Gizli ruhi bağlar, təfəkkür fəaliyyəti bütün bu məzmunu və bu bağları, bu formanı birləşdirir və bunu olduğu kimi Aristotel irəli sürmüş və müəyyənləşdirmişdir. Aristotelin məntiqi günümüzədək məntiqin özülü olaraq qalmaqdadır və Aristoteldən sonra, əsasən, orta əsrlər sxolastikləri tərəfindən onun üzərində işlənmişdir; ancaq onlar məntiqin məzmununa heç nə əlavə etməmiş, yalnız bəzi detalları inkişaf etdirmişlər. Yeni dövrün məntiq sahəsində başlıca xidməti, əsasən, bir tərəfdən Aristotelin və sxolastiklərin yaratdıqları bir çox tərifləri atması ilə, digər tərəfdən çoxlu kənar psixoloji materialı əlavə etməklə məhdudlaşır. Bu elm onunla maraqlıdır ki, orada biz sonlu təfəkkürün üsulları ilə tanış oluruq və bu elm özünün nəzərdə tutduğu predmetinə uyğundursa, düzgün elmdir. Formal məntiqi öyrənmək, şübhəsiz, fayda verir; onun öyrənilməsi qəbul olunduğu kimi, ağıl cilalayır. Biz fikrimizi toparlamağı öyrənirik, abstraktlaşdırmaya vərdiş edirik, bununla yanaşı adi şüurda olduğu kimi, bir-biri ilə çarpazlaşan və qovuşan təsəvvürlərimizlə işləyirik. Amma abstraktlaşdırmada ruhun bir nöqtədə toparlanması məqamı var və buna vərdiş etməklə biz özümüzün iç həyatımızı əldə edirik. Sonlu təfəkkürün formaları ilə tanışlıq bu formalara söykənən empirik elmlərə hazırlıq üçün vasitə ola bilər və bu anlamda məntiqi instrumental elm adlandırılır.

Doğrudur, həmin bu baxışı genişləndirib demək olar ki, məntiqi faydalılığı naminə deyil, onun özü naminə öyrənmək lazımdır, çünki gözəl olanı təkcə faydalılığı xatirinə axtarmaq lazım deyil. Bu bir tərəfdən tamamilə doğrudur, digər tərəfdən də gözəl olan həm də daha faydalıdır, çünki o mühümdür, özlüyündə sabit olandır və odur ki, özəl məqsədlərin daşıyıcısıdır və o, bu məqsədlərə kömək edir və onların həllinə çatdırır. Özəl məqsədlərə ən mühüm olan kimi baxmaq lazım deyil, amma gözəl olan hər halda onların həllinə kömək edir. Belə ki, məsələn, dinin mütləq dəyəri onun özündədir, ancaq bununla yanaşı, din başqa məqsədlərin də dayağıdır. Allah deyir: öncə ilahi səltənəti axtarın və qalan şeyləri əldə edərsiniz. Özəl məqsədlər yalnız o halda əldə edilə bilər ki, özündə-və-özünü-üçün-varlığa nail olunsun.

§ 21

b) Bir halda ki, təfəkkür (fəal təfəkkür kimi) predmetlərə münasibətdə – nəyinsə haqqında düşüncə kimi götürülür – deməli, onun məhsulu kimi ən ümumi mühüm, iç, həqiqilik önəmi daşıyır.

Qeyd. Biz 5-ci paragrafda əski bir inamı xatırlatdıq ki, predmetlərdə, xassələrdə, olaylarda həqiqi olan, onlarda olan gizli, mühüm, bizim bilmək istədiyimiz mahiyyət

şürda bilavasitə yoxdur, bizə ilk baxışdan və qəflətən verilmir; predmetin həqiqi quruluşuna çatmaq üçün düşünmək zəruridir.

Əlavə. Artıq uşağa düşünməyi məsləhət verirlər, ona təklif edirlər ki, məsələn, xəbəri mübtədə ilə uzlaşdırın. O, anlamalı və fərqləndirməlidir, qaydanı yadda saxlamalı və ayrıca halda bu qayda üzrə hərəkət etməlidir. Qayda ümumidən başqa bir şey deyil və uşaq xüsusi ümumiyyə uyğunlaşdırılmalıdır. Sonra biz həyatda qarşımıza məqsədlər qoyuruq. Bu zaman məqsədlərimizə hansı vasitələrlə çatacağımızı düşünürük. Burada məqsəd ümumidir, aparıcıdır və biz vasitə və alətlərə malik oluruq və onların işini bu məqsədlərə uyğun görərək müəyyənləşdiririk. Buna oxşar düşüncə əxlaqi məsələlərdə də vardır. Burada düşünmək hüququ və borcu, yəni ayrıca bir halda özümüzü aparmalı olduğumuz möhkəm müəyyənləşdirilmiş qayda kimi ümumini xatırlamaqdır. Bizim özəl davranışımızda ümumi tərifi olmalı və dərk etməlidir. Bunu bizim təbiətə münasibətimizdə də görürük. Biz, məsələn, göy gurultusunu və şimşək çaxmasını görürük. Bu olay bizə tanışdır və biz onu tez-tez müşahidə edirik. Lakin insan hissi olayla yalnız tanış olmaqla yetinmir; bunun arxasında nəyin durduğunu, nədən ibarət olduğunu bilmək, anlamaq istəyir. Odur ki, biz düşünürük, olaydan fərqli bir şey olan səbəbi, iç tərəfin dış olandan fərqi bilməyə can atırıq. Biz, beləliklə, olayı (hadisəni) ikiləşdiririk, onu ikiyə: iç olana və dış olana, gücə və onun görüntüsünə, səbəbə və təsirə ayırırıq. İç, güc burada yenə də ən ümumi, sabit olub, bu və ya digər şimşək, bu və ya digər bitki olmayıb hər şeydə eyni olan, dəyişməyəndir. Hissi olan təkcədir və keçicidir, ondakı dəyişməyənin sabit qalanı isə biz düşünməklə bilirik. Təbiət bizə sonsuz sayda təkcə obrazlar və olaylar göstərir; biz bu sonsuz çoxluğu vəhdətə gətirmək istəyirik; odur ki, olayları bir-biri ilə müqayisə edirik və onlardan hər birinin ümumisini dərk etməyə can atırıq. Fərdlər doğulur və ölür, cins, nəsil isə onlarda olan və sonradan bütün fərdlərə yenidən qayıdır və onu yalnız düşüncə ilə anlamaq olar. Buraya həmçinin qanunlar (məsələn, işığın hərəkət qanunları) da aiddir. Ulduzları biz bu gün burada, sabah orada görürük; bu nizamsızlıq ruha uyğunsuz, onun inanmadığı bir şeydir, çünki ruh nizamın varlığına, sadə, daimi və ümumi təriflərə inanır. Bu inamdan çıxış edərək ruh özünün düşüncəsini olaylara yönəlmiş və onların qanunlarını dərk edərək göy cisimlərinin hərəkətinin ən ümumi formasını müəyyənləşdirmişdir, belə ki, bu qanundan çıxış edərək hər bir yerdəyişməni dərk etmək olar. İnsan fəaliyyətinin sonsuz təzahürlərini idarə edən güclə də iş bu cürdür. Burada da insan ən ümuminin hökmranlığına inanır. Bütün bu misallardan biz əminliklə görürük ki, düşüncə hər zaman davamlı, yaşarı olanı, özündə müəyyən və xüsusi üzərində hökmran olanı axtarır. Bu ümumini dış hissələrlə dərk etmək olmaz və o mühüm və həqiqi kimi qəbul olunur; belə ki, məsələn, hüquq və borc hərəkətlərdə mühüm olanı və hərəkətlərin həqiqiliyi hüquq və borc kimi ən ümumi təriflərə uyğunluğundan ibarətdir.

Beləliklə, ən ümumini müəyyənləşdirərək biz tapırıq ki, o nə isə bir başqasına əksdir, o başqası isə açıq bilavasitəlik, dış və təkcə, vasitələnmişə, iç və ən ümumi olana əks olandır. Bu ən ümumi dış halda mövcud deyil; cins olduğu kimi qavranıla bilməz, göy cisimlərinin hərəkət qanunları göydə həkk olunmamışdır. Deməli, ən ümumi yaxıd ümumi eşidilməz, görünməzdir, o yalnız ruh üçün mövcuddur. Din bizi bütün başqa şeyləri əhatə edən ən ümumiyyə, hər şeyi yaradan mütləqə gətirib çıxarır və bu mütləq dış hissələr üçün deyil, yalnız ruh, fikir üçündür.

v) Düşüncə sayəsində hər hansı bir şey öz məzmununun ilkin duyğudakı, seyrdəki və təsəvvüründəki xarakterində dəyişikliyə məruz qalır; predmetin həqiqi təbiəti yalnız müəyyən bir dəyişikliklə dərk edilir.

Əlavə. Düşüncədə alınan hər bir şey təfəkkürümüzün məhsullarıdır. Belə ki, məsələn, Solon afinalılara öz təfəkkürünün yaratdığı qanunları verdi. Lakin digər tərəfdən, biz ən ümumiyyə, qanunlara hansısa subyektiv olana əks olan kimi baxırıq və subyektiv olanda mühüm, həqiqi və obyektiv olanı dərk edirik. Şeylərdəki həqiqətin nə olduğunu bilmək üçün təkcə diqqət yetərli deyil – bunun üçün bizim bilavasitə mövcud olanı dəyişdirici, subyektiv fəaliyyətimiz zəruridir. Bu, ilk baxışda idrakda qarşımıza qoyduğumuz məqsədə tamamilə zidd görünür. Lakin demək olar ki, bütün epoxalarda insanlar əmin olublar ki, bilavasitə verilənin (hissi olanın – A. T.) yalnız düşüncə vasitəsilə dəyişdirilməsi vasitəsilə substansiyanın dərkinə nail olmaq olar. Yalnız ən yeni dövrdə buna şübhə etməyə başladılar və təfəkkürümüzün məhsulu ilə şeylərin özlüyündə nə olduğunu kəskin fərqləndirməyə başladılar. İndi təsdiq etməyə başlayıblar ki, şeylər öz varlıqlarında bizim onlardan hasil etdiyimizdən tamamilə başqa bir şeydir. Bu ikiləşmə baxışını fikirlə şey, predmet arasında uyğunluq olduğuna şübhə etməyən bütün keçmiş nəsillərin fikrinə qarşı özəlliklə tənqidi fəlsəfə irəli sürmüşdür. Yeni fəlsəfənin marağı bu qarşıqoyma ətrafındadır. Ancaq insanın təbii inamı deyir ki, bu qarşıqoyma düzgün deyil. Adi həyatda biz xüsusi refleksiyaya ehtiyac duymadan, həqiqətin alınması üçün xüsusi qayğı göstərmədən düşünürük. Adi həyatda biz qəti əminliklə düşünürük ki, fikir predmetlə uzlaşır, bu zaman biz özümüzə bu barədə hesabat vermirik və bu əminliyin çox böyük önəmi vardır. İdrakımızın yalnız subyektiv idrak olduğunu təsdiq edən və bizim heç bir başqa idraka nail ola bilməməyimiz kimi ümitsizlik bizim zamanın xəstəliyidir. Ancaq həqiqət obyektivdir və o bütün insanların əqidəsi üçün rəhbər, aparıcı qayda olmalıdır, belə ki, ayrıca bir insanın bu qaydaya uyğun gəlməyən inamı pisdır. Ən yeni baxışa görə isə, əksinə, əqidə əqidəliliyin yalnız bir formasıdır, inamın məzmunundan asılı olmayaraq artıq yaxşıdır, çünki onun həqiqilik ölçüsü yoxdur. Əgər biz öncə dedik ki, əzəldən ruhun təyinatının həqiqətin dərkindən ibarət olduğuna əzəldən inanıblar, bu o deməkdir ki, predmetlər, dış və iç təbiət, ümumiyyətlə, obyekt düşünüldüyü kimidir, deməli, təfəkkür predmetin həqiqətidir. Fəlsəfənin vəzifəsidir ki, əzəldən insanların təfəkkürə aid olanları düzgün qəbul etdiklərini aydın dərk etsin.

Beləliklə, fəlsəfə yeni heç nə müəyyənləşdirmir; burada refleksiyamızın yardımını ilə əldə etdiyimiz sonuc hər bir insanın bilavasitə inandığı şeydir.

§ 23

q) Belə ki, düşüncədə şeylərin həqiqi təbiəti bu düşüncənin mənim subyektiv fəaliyyətimdən ibarət olduğuna uyğun dərəcədə aşkar edildiyindən şeyin həqiqi təbiəti eyni zamanda mənim ruhumun yaratdığı və məhz düşünən subyekt kimi bu ruhun yaratdığı təbiətdir; o mənim yaratdığımdır, sadəcə özündə-mövcud "mən" kimi mənim sadə ümumiliyimdir və ya başqa sözlə mənim azadlığımın yaratdığı təbiətdir.

Qeyd. Tez-tez belə ifadə eşidilir: müstəqil təfəkkür; guya bununla əhəmiyyətli bir şey ifadə edilir. Əslində isə heç kəs başqasının yerinə yeyə və içə bilmədiyi kimi, başqasının yerinə düşünə də bilməz; odur ki, müstəqil təfəkkür ifadəsi pleonazmdır.²⁴ Təfəkkürdə azadlıq bilavasitə mövcuddur, odur ki, təfəkkür ümuminin və ya ən ümuminin fəaliyyətidir, deməli, özünə abstrakt bir münasibət, subyektivlik tərəfdən təriflərdən məhrum özü-özündə varlıq, məzmun tərəfdən isə yalnız predmetə və onun təriflərinə yüklənmiş varlıqdır. Odur ki, əgər fəlsəfə barədə onun barışdırıcı (və ya cüzi) və təkəbbürlü olmasından danışırsaq, təkəbbürlüyü isə öz subyektivliyinə xüsusi heç bir

şey, xassə, iş aid etməməsindən ibarətdirsə, onda ən azı fəlsəfəni təkəbbürlülükdə günahlandırmaq olmaz, belə ki, təkəbbür yalnız ona görə həqiqidir ki, məzmunca o predmetə dərinləşir, formasına görə isə subyektin xüsusi varlığı və fəaliyyəti olmayıb, yalnız ondan ibarətdir ki, şüur özünü abstrakt kimi, ayrı-ayrı xassələrin, hallaran və s. hər partikulyarlığından²⁵ azad varlıq kimi aparır və yalnız ümumi hasil edir və bu ümumi isə bütün fərqlərlə eynidir. Əgər Aristotel tələb edirsə ki, biz belə davranışa²⁶ layiq olaq, onda şüurun özünə verdiyi layiqlik məhz onun öz xüsusi rəyindən və inamından imtina etməsindən və özünü predmetin hökmranlılığı altına verməsindən ibarətdir.

§ 24

Bu tərifə görə, fikirlər obyektiv adlandırılmalıdır; bununla belə onlara adi məntiqdə gözdən keçirilən və adətən, şüurlu təfəkkürün yalnız formaları sayılan formaları da aid etmək lazımdır. Odur ki, məntiq metafizika – fikirlərdə dərk edilən şeylər haqqında elm ilə üst-üstə düşür, fikirlər isə şeylərdə mühüm olanın ifadəsi sayılır.

Qeyd. Anlayış, mühakimə və əqli nəticə kimi formaların başqa, məsələn, səbəbiyyat və i. a. kimi formalara münasibəti yalnız məntiqdə aşkar oluna bilər. Lakin artıq öncədən görmək olar ki, fikir özündə şeylər haqqında anlayış hasil etməyə can atdığından bu anlayış (deməli, həmçinin onun daha bilavasitə formaları – mühakimə və əqli nəticə) şeylərə yad və dış olan tərifdən və münasibətdən ibarət ola bilməz. Yuxarıda dedik ki, düşüncə şeyləri ən ümumiyyə gətirir, ancaq bu ümuminin özü isə anlayışın momentlərindən biridir. Dünyada dərrakənin, ağılı olduğunu söyləmək – fikir obyektivdir ifadəsilə eyni mənalıdır. Ancaq bu ifadə ona görə münasib deyil ki, fikir sözü çox vaxt ruha, şüura məxsus olması anlamında, obyektiv sözü isə, adətən, ruhi olmayan anlamda işlədilir.

1-ci əlavə. Əgər deyirlər ki, obyektiv fikir kimi fikir dünyanın iç mahiyyətidir, onda belə görünə bilər ki, bununla təbiət predmetlərinə şüur aid edirlər. Biz şeylərin iç fəaliyyətinin təfəkkür kimi qavranılmasına qarşı içdən gələn bir etiraz hiss edirik, deyirik ki, insan təfəkkürü ilə bütün təbiətdən fərqlənir; deməli, biz təbiət haqqında qeyri-şüuri fikir sistemi kimi, Şelinqin ifadəsincə desək, daşlaşmış intellekt kimi söz açmalıyıq. Anlaşılmazlıqdan qaçmaq naminə fikir ifadəsini işlətməmək və təfəkkürün tərifini demək daha yaxşıdır. Ümumiyyətlə, məntiqi olanı subyektiv və obyektiv arasındakı ziddiyyətin (sözün adı anlamında) aradan qaldığı təfəkkür tərifləri sistemi kimi anlamaq lazımdır. Təfəkkürün bu anlamı və onun tərifləri ən yaxın ifadəsini əski filosofların belə bir təsdiqində tapdı ki, dünyanı ağıl idarə edir və ya bizim deyimizcə, dünya zəkaldır; bu deyimi biz belə başa düşürük ki, ağıl, zəka dünyanın ürəyidir, onda öncədən mövcuddur, onun immanent²⁷ mahiyyəti, onun əsl iç təbiəti, ən ümumiliyidir. Buna daha yaxın misal budur ki, müəyyən bir heyvan haqqında danışarkən o heyvandır deyirik. Təbiətdə heyvan deyilən bir canlı göstərmək olmaz, yalnız müəyyən heyvanı göstərmək olar. Heyvan adlanan canlı yoxdur, o təkə heyvanların ən ümumi təbiətidir, mövcud olan hər bir heyvan konkret müəyyənlikdir, xüsusiləşmiş varlıqdır. Ancaq heyvanlıq xassəsi, ümumi kimi cins müəyyən heyvana məxsusdur və onun müəyyən mühümlüyünü oluşturur. Əgər biz itin heyvani varlığını əlindən alsaq, onda biz deyə bilmərik ki, bu heyvandır. Ümumiyyətlə, şeylər iç təbiətə və dış varlığa malikdirlər. Onlar yaşayıb və ölürlər, yarırlar, yox olurlar; cins isə onların mühümlüyü, ümumiliyidir və cinsi yalnız onun bütün individlərinin hamısına aid ümumi bir şey kimi anlamaq lazım deyil.

Təfəkkür nəinki dış şeylərin substansiyasıdır, həm də mənəvinin ən ümumi substansiyasıdır. Hər cür insani seyrdə təfəkkür vardır. Təfəkkür həmçinin bütün təsəvvürlərdə, xatirələrdə və ümumiyyətlə, hər bir mənəvi fəaliyyətdə, bütün istək və

arzular da və i. a. da ümumidir. Bütün bunlar təfəkkürün sonrakı səciyyələndirilməsidir. Əgər təfəkkürü bu cür anlasaq, onda o bizdə təfəkkürlə yanaşı digər qabiliyyətlər, məsələn, seyr, təsəvvür, iradə və s. kimi qabiliyyətlər də vardır deyimində olduğundan tamamilə başqa sifətlə çıxış edər. Əgər biz təfəkkürə təbiətdə olan hər şeyin, eləcə də bütün mənəvinin əsl ən ümumi varlığı kimi baxırıqsa, onda o, onların hamısının hüdudundan kənara çıxır və hamısının özülünü oluşturur. Təfəkkürün bu obyektiv anlamda başa düşülməsindən biz bilavasitə onun subyektiv anlamına keçib onun nə olduğunu aydınlaşdırma bilərik. Biz deyirik ki, insan ilk öncə düşünən varlıqdır, ancaq bununla yanaşı deyirik ki, insan seyr edən varlıqdır, iradəli varlıqdır və s. İnsan düşünən varlıqdır və ümumidir; ancaq o yalnız ona görə düşünən varlıqdır ki, onun üçün ümumi mövcuddur. Heyvan da özündə ümumidir, lakin ümumi nədirsə o cür heyvan üçün mövcud deyil, onun üçün yalnız həmişə tək cə mövcuddur. Heyvan yalnız tək cəni, məsələn: öz yemini, insanı və s. görür. Bütün bunlar onun üçün tək cələrdir. Hissi duyğu da, həmçinin, tək cə ilə bağlıdır (bu ağrı, xoş dad hissi və s. ola bilər). Təbiət ümuminin dərkinə çatmır; yalnız insan özünü elə ikiləşdirir ki, o ümumi üçün ümumi olur. Bu hər şeydən öncə insan özünü mən kimi biləndə olur. Mən deyərək mən özümü tək cə, tamamilə bəlli şəxs kimi düşünürəm. Ancaq əslində mən bununla özüm haqqında heç bir xüsusi predikat söyləmiş olmuram. "Mən" həmçinin hər bir başqa şəxsdir və mən özümü "mən" adlandırdığımdan, mən əlbəttə özümü, tək cə insanı düşünürəm, lakin bununla birlikdə tamamilə ümumini ifadə etmiş oluram. "Mən" bütün xüsusunin inkar olunduğu və aradan qaldırıldığı xalis özü-üçün-varlıqdır. "Mən" şüurun son, sadə və xalis mahiyyətidir. Biz deyə bilərik: "mən" və təfəkkür eyni şeylərdir; və ya daha müəyyən söyləsək: "mən" düşünən təfəkkür kimi təfəkkürdür. Mənim şüurumda olan mənim üçündür. "Mən" hər şeyi qəbul edən (daş Receptakulum), boşluqdur və hər şey "mən" üçün mövcuddur və o hər şeyi özündə saxlayır. İnsan "mən" in qaranlığında kömülmüş bütöv bir təsəvvürlər dünyasıdır. Beləliklə, "mən" bütün xüsusiyyətdən abstraksiyalaşdırılmış, eyni zamanda hamısının gizlin halda saxlandığı ümumidir. Odur ki, "mən" xalis abstrakt ümumilik olmayıb özündə hər şeyi saxlayan ümumilikdir. Biz "mən" sözünü ona heç bir özəl məna vermədən işlədirik və yalnız fəlsəfi düşüncə bu sözü baxış predmetinə çevirir. "Mən" dedikdə bizim qarşımızda xalis fikir dayanır. Heyvan "mən" deyə bilməz; bunu yalnız insan edə bilər, çünki insan təfəkkürdür. "Mən" də cürbəcür iç və dış məzmun vardır və biz bu məzmunun xarakterinin necə olduğuna baxdıqda özümüzü hissi seyrçi, təsəvvür edən, qavrayan və i. a. varlıq kimi aparmış oluruq. Ancaq onların hamısında "mən" vardır, yaxud başqa sözlə, hamısında təfəkkür vardır. İnsan hər zaman, hətta hissi seyr etdikdə belə düşünür. Əgər o, bir şeyi gözdən keçirirsə, hər zaman onu ümumi kimi gözdən keçirir, tək cəni qeydə alır, onu ayırır, bununla öz diqqətini başqasından yayındırır, seyr olunanı bir abstrakt və ümumi kimi, ancaq yalnız formal ümumi kimi götürür.

Bizim təsəvvürlərimizdə iki şeydən biri olur: ya məzmun fikir sahəsinə məxsus olur, forma isə ona məxsus olmur, ya da əksinə, forma fikir sahəsinə məxsus olur, məzmun isə ona məxsus olmur. Əgər mən, məsələn, qəzəb, kin, ümid deyirəmsə, bütün bunlar mənə duyğularımdan tanışdır, ancaq bu məzmunu mən ümumi formada, fikir formasında ifadə edirəm. Mən bu məzmundakı bir çox xüsusiyyəti atıb onu yalnız ümumi kimi ifadə edirəm, ancaq yenə də bu məzmun hissi məzmundur. Əksinə, əgər mən allahı təsəvvür edirəmsə, burada, doğrudur, məzmun xalis fikri məzmundur, ancaq onun forması hələ hissidir: o mənim onu özümdə bilavasitə tapdığım kimidir. Deməli, təsəvvürdə seyrdən fərqli olaraq məzmun hissidir, ancaq ya məzmun hissidir, forma isə təfəkkürə məxsusdur, ya da əksinə; birinci halda material verilmişdir, forma isə təfəkkürə məxsusdur, ikinci halda isə

təfəkkür məzmununun qaynağıdır, lakin forma sayəsində məzmun varlığa çevrilir və bu varlıq göründüyü kimi ruha kənardan gəlir.

2-ci əlavə. Məntiqdə biz xalis fikir və ya təfəkkürün xalis tərifləri üzərində işləyirik. Fikir dedikdə biz hər zaman sözün adi anlamında yalnız xalis fikirdən ibarət olmayan nə isə bir şey başa düşürük, çünki bu zaman biz məzmunu təcrübədən alınan fikri bir şey düşünürük. Məntiqdə fikirləri biz belə başa düşürük ki, onların təfəkkürün özünə məxsus olan və onun özünün yaratdığı məzmandan başqa heç bir məzmunu yoxdur. Beləliklə, məntiqdə fikirlər xalis fikirlərdir. Beləliklə, ruh, yalnız özü özündə mövcuddur və deməli, azaddır, çünki azadlıq məhz özünün özgəsində də özündə olmaq, yalnız özündən asılı olmaq, özü özünü müəyyənləşdirməkdir. Bütün istəklərimdə mən mənim üçün hansısa dış bir şeydən başlayıram. Burada, bu halda biz, asılılıqdan danışırıq. Azadlıq mənim özümdən başqa mənim üçün heç bir başqa şeyin olmadığı yerdə olur. Yalnız özünün istəklərilə müəyyən olunan təbii insan özündə deyildir. O nə qədər inad etsə də, onun istəklərinin, rəylərinin məzmunu yenə də onun özünün deyildir və onun azadlığı yalnız formal azadlıqdır. Mən düşünərkən özümün bütün subyektiv özəlliyimdən imtina edirəm, predmetə dalıram, təfəkkürümə sərbəst hərəkət verirəm və bu zaman özümdən nə isə bir şey qoşuramsa, deməli, pis düşünmüş oluram.

Əgər biz, yuxarıda göstəriləni kimi, Məntiqi təfəkkürün xalis tərifləri sistemi kimi gözdən keçiririksə, onda başqa fəlsəfi elmlər – təbiət fəlsəfəsi və ruh fəlsəfəsi – əksinə, tətbiqi məntiqdən ibarət olur, çünki məntiq elmlərin canlı ruhu, döyünən ürəyidir. O biri elmlər yalnız onunla maraqlıdır ki, məntiq formalarını təbiətn və ruhun obrazlarında (den Gestalten) – xalis təfəkkürün formalarının yalnız xüsusi ifadə üslubu olan obrazlarda dərk etməsi baxımından maraqlıdır. Əgər biz, məsələn, əqlinətici (əski formal məntiqdə olan anlamında deyil, həqiqətdə) götürsək, onda o, xüsusiyyətin ən ümumini və təkəni bir-birinə bağlayan aralıq tərifidir. Əqlinətici bu forması bütün şeylərin ümumi formasıdır. Bütün şeylər ümumünün təkəni ilə bağlandığı xüsusiyyətlərdir. Ancaq təbiətin zəifliyi məntiq formalarını xalis şəkildə təcəssüm etməsinə imkan vermir. Əqlinətici belə zəif təcəssümü ondan ibarətdir ki, məsələn, bilavasitə eyniyyətdə olan fərqliliklərini, qütblərini öz aralığında, fərqsizlik nöqtəsində birləşdirən maqnitdir. Fizikada da biz ümumilə, mahiyyətlə tanış oluruq və fizika ilə təbiət fəlsəfəsi arasındakı fərq yalnız ondan ibarətdir ki, fəlsəfə bizi təbiət seyrələrindəki anlayışın həqiqi formalarının dərkinə çatdırır. Deməli, məntiq bütün elmlərin canlı ruhudur; təfəkkürün məntiqdəki tərifləri xalis ruhlardır. Onlar son dərəcə iç dərinliklərdir, lakin eyni zamanda onlar hər zaman dilimizdə olduqlarından bizə bəlli kimi görünürlər. Lakin belə bəlliliklər, adətən, daha gizlindir. Belə ki, məsələn, varlıq təfəkkürün xalis tərifidir, ancaq heç vaxt ağılımıza gəlmir ki, fikri öz baxışımızın predmeti edək. Adətən, düşünülər ki, mütləq uzaqda, o biri aləmdə²⁸ olmalıdır, ancaq o, düşünən varlıq kimi bizim hər zaman özümüz də bilmədən daşdığımız və istifadə etdiyimiz varlıqdır. Təfəkkürün belə tərifləri, əsasən, dildə ötürülmüşdür və beləliklə, uşaqlara qrammatikanın öyrədilməsi onunla faydalıdır ki, onları qeyri-şüuri olaraq təfəkkürdəki fərqlərə diqqət yetirməyə məcbur edir.

Adətən, deyirlər ki, məntiq yalnız formalarla məşğul olur, öz məzmununu isə başqa bir qaynaqdan götürməlidir. Lakin məntiqi fikirlər yalnız hər bir başqa məzmunla müqayisədə məzmundurlar, hər bir başqa məzmun isə əksinə, yalnız məntiqi fikirlə müqayisədə yalnız məzundur. Onlar hər şeyin özündə-və-özü-üçün-mövcud əsasıdır. Marağımızı belə xalis təriflərə yönəltmək üçün yüksək təhsillilik tələb olunur. Onların özündə və özü üçün gözdən keçirilməsi bir də ona görə əhəmiyyətlidir ki, biz tərifləri təfəkkürün özündən hasil edirik və onların həqiqi olub olmadığını da onların özü ilə müəyyənləşdiririk. İş o cür deyil ki, biz onları dış olaraq qəbul edirik, sonra isə onlara

tərif (definisiya) verirək yaxud onları şüurumuzda onların haqqında olan təsəvvürlərlə müqayisə edərək onların dəyərini və mənasını açırıq. Bu halda biz müşahidə və təcrübədən çıxış edərək və, məsələn, deyərdik: güc sözünü biz, adətən, bu və ya digər hallarda işlədirik. Əgər bu şərh onun predmeti barədə bizim adi şüurumuzda olan şərhə uzlaşırsa, biz onu düzgün sayırıq. Lakin bu halda anlayış özündə və özü üçün deyil, burada düzgünlüyün ölçüsü və miqyası olan bir müqəddiməyə uyğun olaraq tərifləndirilir. Lakin biz belə miqyasdan istifadə etməyib həyatla dolu təriflərə hərəkət azadlığı verməliyik. Fikir təriflərinin həqiqiliyi məsələsi adi şüura qərribə görünə bilər, çünki görünür ki, onlar yalnız mövcud predmetlərə tətbiq edildikdə həqiqi olurlar və odur ki, bu tətbiqdən kənarında onların həqiqi olduğunu soruşmaq əbəsdir. Ancaq elə önəmli olan da bu sualdır. Bu zaman, əlbəttə, nəyin həqiqət olduğunu bilmək lazımdır. Biz, adətən, predmetin bizim təfəkkürümüzdə uyğunluğunu həqiqət adlandırırıq. Bu zaman təsəvvürümüzdə uyğun gələn predmeti müqəddimə kimi götürürük. Fəlsəfi anlamda isə əksinə, ümumiyyətlə, özünün abstrakt ifadəsində həqiqət müəyyən bir məzmunun öz-özü ilə uyğunluğunu göstərir. Deməli, bu, həqiqətin yuxarıda xatırladığımız anlamından seçilir. Lakin həqiqətin daha dərin (fəlsəfi) anlamına çox zaman adi deyilişdə rast gəlinir; biz, məsələn, həqiqi dost deyirik və bu zaman elə dostu nəzərdə tuturuq ki, onun hərəkətləri dostluq anlayışına uyğun olsun; biz həqiqi incəsənət əsəri haqqında da bu gür deyirik. Bu ifadələrdə həqiqi olmayan o ifadələrdə pis olan özünə uyğun gəlməyəndir. Bu anlamda pis dövlət qeyri-həqiqidir və ümumiyyətlə, dövlət də pis və qeyri-həqiqi təriflə və ya anlayışla predmetin varlığının ziddiyyətindən ibarətdir. Bu cür pis predmet haqqında biz düzgün təsəvvür tərtib edə bilərik, ancaq bu təsəvvürün məzmunu özündə qeyri-həqiqidir. Bizim qafamızda çoxlu düzgün, eyni zamanda qeyri-həqiqi təsəvvürlər ola bilər. Anlayışla reallığın həqiqi uyğunluğu yalnız allahdır. Ancaq bütün sonlu şeylər özündə qeyri-həqiqiliyə malikdir, onların varlığı anlayışlarına uyğun deyil. Odur ki, onlar ruhun qaranlıqlarına qərq olur və onların məhvi onların anlayışlarının varlıqlarına uyğunsuzluğunun görüntüsüdür.²⁹ Təkcə kimi heyvan öz cinsində anlayışa malikdir və cins özünü təkcədən onun ölümü ilə azad edir.

Həqiqətin burada aydınlaşdırılan anlamında, özünün özü ilə uyğunluğu anlamında gözdən keçirilməsi məntiqin əsl vəzifəsidir. Adi şüurda təfəkkürün təriflərinin həqiqiliyi məsələsi yaranmır. Məntiqin vəzifəsini belə də formula etmək olar: məntiqdə təfəkkürün tərifləri gözdən keçirilir, çünki onlar həqiqəti dərk etməyə qabildir. Deməli, məsələ sonsuzun formasının və sonlunun formasının nə olduğunu aydınlaşdırmaqdan ibarətdir. Təfəkkürün sonlu təriflərindən istifadə edərkən adi şüurda heç bir şübhə yaranmır və adi şüur onların mənalı olduğunu tərəddüd etmədən qəbul edir. Ancaq bütün yanılmalar sonlu təriflərə uyğun düşünməkdən və hərəkət etməkdən irəli gəlir.

3-cü əlavə. Həqiqi olanı dəyişik üsullarla dərk etmək olar və idrakın bu üsullarını biz yalnız formalar kimi gözdən keçirməliyik. Şübhəsizdir ki, həqiqət təcrübə vasitəsilə dərk oluna bilər, ancaq bu təcrübə yalnız formadır. Hansı ağılın gerçəkliyi öyrənməsinin təcrübədə böyük önəmi vardır? Böyük ağılı böyük də müşahidələr edir və olayların qarışıq oyununda önəmli olanı gözdən keçirir. İdeya olaylardan kənarında və onların arxasında deyil, onların özündədir və gerçəkdədir. Böyük ağılı sahibi, məsələn, təbiətə və tarixə diqqət yetirən Höte böyük müşahidələr edir, ağlasığanı görür və onu ifadə edir. Həqiqəti refleksiyada da dərk etmək və onu fikirlərin bir-birinə münasibəti vasitəsilə də müəyyən etmək olar. Lakin idrakın bu iki üsulunda özündə və özü üçün həqiqət hələ özünün əsl formasında yoxdur. İdrakın daha mükəmməl üsulu təfəkkürün xalis formasındakı idrakdır. İnsan bu formada tamamilə azaddır. Təfəkkür formasının mütləq forma olması və bu formada həqiqətin özündə və özü üçün çıxış etməsi – məhz bu,

ümumiyyətlə, fəlsəfənin əsas müddəsidir. Bu müddənin sübutu hər şeydən öncə idrakın öncə göstərilən formalarının sonlu olmasının göstərilməsindən ibarətdir. Uca antik skeptisizm bütün yuxarıda göstərilən idrak formalarının ziddiyyətli olduğunu göstərərək bu sübutu vermişdir. Amma bu skeptisizm onu təfəkkür formalarına münasibətdə də sübut etmək istərkən onlara bir sonlu da daxil edir, sonra da o formaları bu sonluda axtarır. Sonlu təfəkkürün bütün formaları ilə biz məntiqi inkişafın gedişində və məhz zərurətə uyğun çıxış etməsi halında qarşılaşırıq; burada (girişdə) biz onları qeyri-elmi olaraq mövcud bir şeylər kimi qəbul etməli idik. Məntiqi baxışın gedişi bu formaların nəinki mənfə tərəfini, həm də müsbət tərəfini göstərir.

İdrakın dəyişkən formalarını gözdən keçirərkən asanca görə bilərik ki, birinci forma, bilavasitə bilik forması ən münasib, ən gözəl və ən yüksək formadır. Bu formaya əxlaqi baxımdan günahsızlıq adlandırılan hər şey, sonra dini hiss, sadələhv inam, sevgi, səmimiyyət və təbii inam daxildir. İki digər forma – reflektiv idrak forması və fəlsəfi idrak forması bu bilavasitə təbii vəhdətin hüdudundan kənara çıxır. Bu əlamət onların hər ikisi üçün ümumi olduğundan həqiqəti təfəkkür vasitəsilə dərk etmək cəhdi həqiqəti öz gücü ilə dərk etmək istəyən insanın hədsiz lovğalığı kimi görünə bilər. Ümumi rəyə görə bu cür baxışa bütün bədbəxtliklərin və şərlərin qaynağı, əzəli günah kimi baxıla bilər və bu geriyə qayıdıb barışıq əldə etmək üçün təfəkkürdən və idrakdan imtina etməyin gərəклиyi kimi də görünə bilər. Təbii vəhdətin itirilməsinə gəlincə, mənəvinin bu ecazkar ikiləşməsi əskidən bəri xalqların şüurunun predmeti olmuşdur. Təbiətdə bu cür iç ikiləşmə yoxdur və təbiət şeyləri şərin nə olduğunu bilmir. Bu ikiləşmənin kökü və sonucları barəsində əski təsəvvür Musa peyğəmbərin günah haqqındakı mifində verilir. Bu mifin məzmunu din təliminin insanın təbii günahkarlığı və ondan qurtarmağın zəruriliyi haqqında təlimin özülündə durur. Məntiqin başlanğıcında günah haqqında mifin gözdən keçirilməsi yerinə düşür, belə ki, məntiqin də predmeti idraktır, mifdə də idrak, onun mənşəyi və önəmi barəsində söz gedir. Fəlsəfə din qarşısında qorxmamalı və dinin ona dönməli olmasından lovğalanmamalıdır. Ancaq digər tərəfdən, belə miflərin və dini təsvirlərin guya heç bir önəmi yoxdur baxışından imtina edilməlidir, çünki onlar xalqlara minillər boyunca sayğı göstərməkdədir.

Günah haqqında mifi gözdən keçirərkən, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, biz orada idrakın mənəvi həyata ümumi münasibətinin ifadəsini tapırıq. Mənəvi yaşam özünün bilavasitəliyində öncə günahsız və sadələvh günah kimi çıxış edir, amma ruhun mahiyyəti ondan ibarətdir ki, onun bu bilavasitəliyi aradan qaldırılır, çünki mənəvi fərqlənir, özündə varlıq olaraq qalmır, özü üçün varlıq olur. Ancaq ikiləşmə, ayrılma pilləsi də aradan qalxmalıdır. Və ruh özünün vasitəsilə vəhdətə qayıtmalıdır. Bu vəhdət indi artıq mənəvi vəhdətdir və bu qayıdışın prinsipi təfəkkürün özündədir. Yaralayan da, onu sağaldan da təfəkkürdür.

Bizim mif bildirir ki, Adəm və Həvva, ilk insanlar, ümumən insan həyat ağacı və xeyir və şərin dərki ağacı olan bağda yaşayırmışlar. Mif söyləyir ki, allah insanlara idrak ağacının meyvələrini dadmağı yasaqlamışdı, həyat ağacı barəsində heç nə deyilmir. Bununla anladılır ki, insan idraklanmamalı və günahsız durumunda qalmalıdır. Dərin şüur sahibi olan başqa xalqlarda da biz bu təfəkkürlə qarşılaşırıq ki, insanların ilkin halı günahsızlıq və vəhdət halıdır. Bu təsəvvürdə doğru olan budur ki, insan, şübhəsiz, ikiləşmiş halda qalmamalıdır və bu hal bütün bəşəriyyətə xasdır. Ancaq doğru olmayan budur ki, bilavasitə, təbii vəhdət əsl doğru yoldur. Ruh aşkar bilavasitəlik deyildir, ancaq özündə önəmli dərəcədə vasitəlilik momenti vardır. Uşaq günahsızlığı, şübhəsiz, çəkici və şəfqətlidir, ancaq uşaq ona görə bu cürdür ki, ruhun özünün yaratdığı varlığı xatırladır. Uşaqlarda müşahidə etdiyimiz təbii vəhdət əməyin və mədəniyyətin sonucu olmalıdır.

Allah deyir: "Əgər uşaq kimi qalmasanız" və i. a. Lakin o demir ki, biz uşaq kimi qalmalıyıq. Musa mifində biz sonra görürük ki, bu vəhdətdən çıxmağa dış aləm (ilan vasitəsilə) şövq etmişdir; ancaq gerçəkdən ziddiyyətli hala düşmək, şüurluluğa meyl insanın içindədir və bu proses hər bir insanda təkrarlanır. İlan hesab edir ki, ilahilik nəyin xeyir, nəyin şər olduğunu bilməkdən ibarətdir və bu bilik gerçəkdən insanın payına düşmüşdür, çünki insan yasaq olunmuş meyvələrdən daddığı üçün özünün bilavasitəlik ilə vəhdətini qurmuşdur. Oyanan şüurun birinci refleksiyası insanların özlərinin çılpaq olduğunu görmələri və qeyd etmələridir. Bu çox sadələvh və dərin əlamətdir. Çünki utancaqlıqda insanın öz təbii və hissi varlığından uzaqlaşması vardır. Bu mərhələyə çata bilməmiş heyvanlar ayıbın nə olduğunu bilmir. İnsanın utancaqlıq hissində biz gerçəkdən də paltarın, geyimə olan tələbatın yaranmasının ruhi və mənəvi qaynağını görməliyik, fiziki tələbatlar, əksinə, ikinci dərəcəli səbəbdir. Sonra qarğış, lənət gəlir, bununla allah insanı lənətləyir. Bu lənətdə, əsasən, insanla təbiət arasındakı ziddiyyət qeyd olunur. Kişi tər tökərək zəhmət çəkməli, qadın isə əzabla uşaq doğmalıdır. Özəlliklə əməkdən söz açsaq, o həm ikiləşmənin sonucu, həm də ikiləşmənin aradan qaldırılmasıdır. Heyvan öz tələbatlarını ödəmək üçün lazım olanı bilavasitə hazır şəkildə tapır; insan isə əksinə, öz tələbatını ödəmək vasitələrinə özünün yaratdığı və formalaşdırdığı şeylər kimi baxır. Cənnətdən qovulmaqla mif qurtarmır. Sonrası belədir: allah deyir: "Bax, Adəm nəyin xeyir, nəyin şər olduğunu biləndən sonra bizlərdən biri oldu". Öncə söylənilənlərin əksinə olaraq burada mif idrakı yolverilməz deyil, ilahi durum kimi göstərir. Bu həm də fəlsəfinin ruhun sonluluğunun görünməsi barədə cəfəngiyatı təkzib edir. Fəlsəfə idrakdır və yalnız idrak vasitəsilə insanın ilahi obraz olması ilə bağlı əzəli ləyaqətini reallaşdırır. Əgər mif sonra, allahın insanı həyat ağacının meyvəsini dadmaması üçün Edəmdən qovduğunu söyləyirsə, bununla göstərir ki, insan təbii yöndən sonlu və ölən olsa da, ancaq idrakda sonsuzdur.

İnsanın təbiətdən şər olması və onun şərə təbii yönlülüyünü ilkin günah kimi göstərən kilsə təlimi bəllidir. Ancaq, bu ilkin günahın səbəbinin yalnız ilk insanların təsadüfi hərəkətindən ibarət olması barədə dış təsəvvürdən imtina edilməlidir. Əslində ruh anlayışının özündə insanın təbiətində şərin olduğu mənası var və bunun başqa cür ola biləcəyini düşünmək lazım deyil. İnsanın təbii varlıq olması və özünü təbii varlıq kimi aparması hələ olmalı olan münəsbət deyil. Ruh azad olmalıdır və buna o özünün sayəsində nail olmalıdır. Təbiət insan üçün onun dəyişdirməli olduğu yalnız ilkin məqamdır. İnsanın ilkin günahı haqqında dərin kilsə təliminə qarşı insanın təbiətə xeyir olduğu və buna görə də təbiətə sadəqətli olmalıdır müddəasına əsaslanan çağdaş maarifçilik təlimi durur. İnsanın öz təbii varlığından çıxması onun özünüdərkə malik olan varlıq kimi özünü dış təbiətdən fərqləndirməsidir. Ancaq insan ruh anlayışına daxil olan bu ayrılma (der Trennung), fərqləndirmə mərhələsində qalmamalıdır. Təfəkkürün və iradənin bütün sonluluğu ikiləşmənin bu mərhələsindədir; bu mərhələdə insan özündən məqsədlər və bu məqsədlərin gerçəkləşdirilməsi üçün hərəkət motivləri hasil edir; bu məqsədləri son həddinə çatdıraraq, öz xüsusiliyində yalnız özünü bilərək və istəyərək və ümuminin kökünü ataraq insan şər olmaqda qalır və bu şər onun subyektivliyindən ibarətdir. Biz burada ilk baxışda ikiqat şər görürük; əslində isə bu, eyni bir şərdir. İnsan bir halda ki, ruhdur, onda təbii varlıq deyil, ancaq madam ki, o özünü təbii varlıq kimi aparır və tamah məqsədləri izləyir, o şər istəyir. Deməli, insanın təbii şəri heyvanların təbii varlığı kimi deyildir. Daha dəqiq desək, təbiiliyin tərifi ondan ibarətdir ki, təbii insan təkə insandır, çünki, ümumiyyətlə təbiət bölünmənin buxovundadır (der Vereinzelnung). Bir halda ki, insan təbii olmaq istəyir, deməli, təkəlik istəyir. İnsanın istək və yönəllikləri üzrə hərəkətlərinə – təkəliyi sayəsində məxsus olan hərəkətlərinə –

həmçinin qanun və ya ümumi tərif də qarşı çıxır. Bu qanun dış güc ola və ya ilahi avtoritet formasına malik ola bilər. İnsan özünün təbii mövqeyini tərk etməyənədək qanunun köləsi olur. Doğrudur, insan özünün yönəliklərində və hisslərində də egoist təkcəliyinin həddlərindən kənarında olan xeyirxah sosial yönəliklərə, məsələn, kədərə, sevgiyə və s. malik olur. Ancaq bu yönəliklər bilavasitəlik olduğundan onların özündə – ümumi məzmunu yenə də subyektivlik formasına malikdir; özünə heyranlıq və təsadüf üçün burada hər zaman yer vardır.

§ 25

Obyektiv fikirlər deyimi yalnız fəlsəfənin can atdığı məqsəd olmayıb onun mütləq predmeti olan həqiqəti bildirir. Ancaq bu deyim dərhal özündəki ziddiyyəti büruzə verir; bu ziddiyyət bizim zamanımızdakı fəlsəfi marağın yönəldiyi gerçəklik tərifləri, bir də həqiqət və onun dərk haqqında məsələ ətrafındadır. Əgər təfəkkürün tərifləri ziddiyyətlə yüklənmişdirsə, yəni əgər onlar yalnız sonlu xarakter daşıyırlarsa, onda özündə və özü üçün məqsəd olan həqiqətə adekvat deyillər. Yalnız sonlu təriflər yaradan və onlarda hərəkət edən təfəkkür sözün daha dəqiq anlamında sonlu, yaxud empirik-əqli təfəkkür adlanır. Başqa sözlə, təfəkkürün təriflərinin sonluluğu iki cür başa düşülməlidir. Bu sonluluq bir tərəfdən ondan ibarətdir ki, təfəkkürün tərifləri yalnız subyektivdir və hər zaman obyektivliklə əkslikdədir və ikincisi, bu sonluluq ondan ibarət ola bilər ki, təfəkkürün tərifləri, ümumiyyətlə, məzmunca məhdud təriflər kimi bir-birinə və həm də (daha artıq dərəcədə) mütləqə əksdirlər. Biz indi təfəkkürün obyektivliyə münasibətinə fərqli baxışları gözdən keçirək; bu baxışlara bizim münasibətimiz burada məntiqə verilən mənanı və onun şərh olunduğu baxış nöqtəsini aydınlaşdıran giriş ola bilər.

Qeyd. Mənim "Ruhun fenomenologiyası" əsərim nəşr edilərkən elm sisteminin birinci hissəsi adlandırılan – bölümündə mən, ilkin sadə ruh olayından, bilavasitə şüurdan başladım və onun dialektikasını zəruriliyi bu hərəkətlə sübut olunan fəlsəfi elmi baxış səviyyəsində inkişaf etdirdim. Lakin bu görəvi yerinə yetirərkən mən, quru şüur formalizmində dayanma bilmədim, çünki fəlsəfi elmi baxış daha məzmunlu və daha konkret; ötən mərhələnin sonucu olmaqla fəlsəfənin müqəddiməsi konkret şüur formalarıdır, məsələn, əxlaq, mənəviyyat, incəsənət, din. İlk baxışda yalnız formal yöndən məhdud görünən məzmunun bu inkişafı fəlsəfə elminin ayrı-ayrı sahələrinin predmetlərinin məzmununu da özünə daxil edir. Bu inkişaf, necə deyirlər, şüurun arxasında baş verir, çünki məzmun şüura ondan asılı olmayan (özündə mövcud olan) bir şey kimi aiddir. Buna görə də şərh dolaşmaq olur və fəlsəfənin konkret sahələrinin predmeti olmalı məsələ artıq girişdə qismən şərh edilir. Burada can atdığımız baxış həm də belə bir böyük namünasibliyə malikdir ki, o yalnız tarixi və əqli baxış ola bilər; lakin o baxış, əsasən, onu anlamağa yardımçı olmalıdır ki, bizim təsəvvür etdiyimiz və tamamilə konkret saydığımız idrakın təbiəti, inam və s. haqqında məsələlər, doğrudan da fikrin sadə tərifləridir və yalnız məntiqdə özlərinin həqiqi həllini tapırlar.

A

Fikrin obyektivliyə birinci münasibəti

Metafizika

§ 26

Fikrin obyektivliyə birinci münasibəti təfəkkürün özündə özünün özünə əksliyini hələ dərk etmədən düşüncə vasitəsilə həqiqətin dərkinə inanan və şüur qarşısında həqiqi obyektlərin durduğunu aşkar edən sadələvh təfəkkür obrazıdır. Bu inamda təfəkkür birbaşa predmetlərə yanaşır, özündən fikrin məzmunu kimi duyğuların və seyrələrin

məzmununu hasil edir və bu məzmununda həqiqət görərək onunla təmin olunur. Fəlsəfənin bütün başlanğıc mərhələləri, bütün elmlər və hətta şüurun gündəlik fəaliyyəti və hərəkəti bu inamda yaşayır.³⁰

§ 27

Bu təfəkkür məzmunca əsl spekulativ təfəkkür kimi görünə də, özündəki əksliklərin dərk şüuruna malik olmadığından təfəkkürün sonlu tərifləri hüdudunda, yəni hələ həll edilməmiş əksliklər çərçivəsində qala bilər. Burada – girişdə təfəkkürün bu münasibətinin yalnız məhdudluğunu gözdən keçirmək bizi maraqlandıra bilər və odur ki, biz, öncə bu fəlsəfəçiliklə məşğul olmalıyıq. Belə fəlsəfi təlimin daha müəyyən və bizə daha yaxın olan (zamanca) forması əvvəlki metafizika – kant fəlsəfəsinə qədərki metafizikadır. Lakin bu metafizika yalnız fəlsəfə tarixi baxımından keçmiş metafizikadır, özlüyündə isə o, ümumiyyətlə desək, hər yerdə ağıl predmetlərinə xalis abstrakt-əqli baxış kimi mövcuddur. Odur ki, onun üsularının və əsas məzmununun daha ətraflı gözdən keçirilməsi bizim üçün vazkeçilməz maraq daşıyır.

§ 28

Əvvəlki metafizika təfəkkürün təriflərini seyrələrin əsas tərifləri kimi gözdən keçirmişdir. Mövcud olanın düşünülə və dərk edilən olmasına dair bu müqəddimə əvvəlki metafizikanı sonrakı tənqidi fəlsəfədən yüksəyə qaldırır. Ancaq 1) əvvəlki metafizika təfəkkürün təriflərini özü üçün önəmli və həqiqi olanın xəbəri olmağa qabil abstraksiyalar kimi götürürdü. Ümumiyyətlə, bu metafizika hesab edirdi ki, mütləqi ona predikatlar (xəbərlər) aid etməklə dərk etmək olar və təfəkkürün təriflərini o, nə onlar üçün xarakterik olan məzmunları, nə dəyərləri, nə də onların bu formasını (mütləqi onlara predikatlar aid etməklə təyini formasını) araşdırmamışdır.

Qeyd. Belə predikatlara, məsələn, "allah mövcud varlıqdır" cümləsindəki mövcud varlıq, dünya sonludur və ya sonsuzdur sualındakı sonlu və ya sonsuz, cümlədəki sadə, mürəkkəb, "Sadə könül", sonra "Şey tək və bütövdür" və i. a. predikatlar aiddir. Bu metafizika nə belə predikatların həqiqi olub olmadığı, nə də mühakimənin forması həqiqətin forması ola bilərmi sualını araşdırmamışdır.

Əlavə. Əski metafizikanın müqəddiməsi, çıxış nöqtəsi, ümumiyyətlə, belə bir sadəlvah inam idi ki, təfəkkür şeyləri özlüyündə necədirərsə, o cür dərk edir və şeylər yalnız fikir qismində həqiqidir. İnsanın könlü (ruhu) və təbiət əbədi dəyişən Proteemdir və asanlıqla ağla gəlir ki, şeylər bizim onların barəsindəki təsəvvürlərimizdə olduğu kimi deyil. Əski metafizikanın burada gətirdiyimiz baxışı tənqidi fəlsəfənin gəldiyi baxışa əksdir. Ancaq demək mümkündür ki, tənqidi fəlsəfənin gəldiyi nəticəyə görə insan yalnız cecələrlə və çürük beyinlərlə qidalanmalıdır.

Bu əski metafizikanın mühakimə metodu ilə ilgili daha ətraflı deməliyik ki, o, yalnız düşünən təfəkkür çərçivəsindən kənara çıxmamış (abstrakt-əqli) təfəkkürün bilavasitə abstrakt təriflərini götürmüş və hesab etmişdir ki, onlar həqiqi olanın predikatları ola bilərlər. Təfəkkürdən söz açıqda, biz, sonlu, yalnız dərk edən təfəkkürü və düşünən, sonsuz təfəkkürü bir-birindən fərqləndirməliyik. Bilavasitə öncədən tapılan təcrid olunmuş təfəkkür tərifləri sonlu təriflərdir. Əgər yeni dövrün təfəkkürü hər zaman məhduddur fikrinə söykənsək, sonsuz təfəkkür ifadəsi qəribə görünə bilər. Lakin əslində təfəkkür mahiyyətcə özündə sonsuzdur. Formal deyilərsə, sonlu o şeydir ki, sonu vardır, var olandır ancaq bu var olan özünün özgəsilə qarşılaşan yerdə daha var olmur və deməli, onunla məhdudlaşdırılır. Beləliklə, sonlu onun inkarı və varlıq hüdudu olan özünün özgəsinə münasibətindən ibarətdir. Ancaq təfəkkür özündə olub özü özü ilə bağlıdır və

özü özünün predmetidir. Fikri öz predmetim etməklə mən özüm özümdə oluram. Buna uyğun olaraq "mən", təfəkkür sonsuzdur ona görə ki, mən təfəkkürdə bu təfəkkürün özündən ibarət olan predmetlə bağlıdır. Predmet, ümumiyyətlə, mənə münasibətdə inkarı bir şeydir. Ancaq əgər təfəkkür özü-özünə düşünürsə, onda onun elə bir predmeti var ki, o eyni zamanda predmet deyil, yəni o aradan qaldırılmış, ideal (ideller) predmetdir; deməli, təfəkkür özünün bu xalis halında heç bir hüduda malik deyil. Təfəkkür ona görə sonludur ki, sonuncu kimi qəbul etdiyi məhdud təriflər üzərində dayanır. Təfəkkür sonsuzu və ya spekulativ olanı da bu cür təyin edir, lakin təyin etməklə, məhdudlaşdırmaqla o yenidən bu yetərsizliyi aradan qaldırır. Adi təsəvvürün etdiyi kimi sonsuzu hər bir yeni yaranan hüduddan abstrakt çıxış kimi başa düşmək lazım deyil, onu yuxarıda aydınlaşdırdığımız üsulla anlamaq lazımdır.

Əvvəlki metafizikanın təfəkkürü sonlu təfəkkür idi, çünki o, hüdudlarını möhkəm və dəyişməz sandığı, inkar edilməz təfəkkür təriflərində hərəkət edirdi. Belə ki, məsələn, sual verirdilər: allahın mövcud varlığı varmı? Və mövcud varlığa bu zaman xalis müsbət, sonuncu və ən yaxşı bir şey kimi baxırdılar. Ancaq biz sonradan deyəcəyik ki, mövcud varlıq quru boş müsbət bir şey olmayıb ideya üçün olduqca aşağı və allaha layiq olmayan tərifdir. Sonra, əski metafizika dünyanın sonluluğu yaxud sonsuzluğu sualları üzərində baş sındırırdı. Burada sonsuzluq qəti olaraq sonluluğa qarşı qoyulurdu. Lakin görmək asandır ki, əgər bu iki tərif bir-birinə qarşı qoyulursa, onda bütövü təmsil etməli olan sonsuzluq, yalnız bir tərəf kimi çıxış edir və sonlu ilə məhdudlaşır, məhdudlaşmış sonsuzluq isə yalnız sonludur. Elə bu anlamda əski metafizika ruhun (könül anlamında – A. T.) sadə və ya mürəkkəb olması sualına da baş vururdu. Deməli, sadəlik də həqiqəti dərk etmək üçün son tərif kimi qəbul edilirdi. Ancaq sadəlik elə mövcud varlıq kimi yoxsul, abstrakt və sonradan görəcəyimiz kimi, elə bir birtərəfli tərifdir ki, özü həqiqi olmadığı kimi həqiqəti də ifadə edə bilməz. Əgər ruh (könül) yalnız sadəliyində gözdən keçirilirsə, onda belə abstraksiya sayəsində o, birtərəfli və sonlu kimi müəyyənləşdirilmiş olur.

Əski metafizika, beləliklə, bu cür predikatların onun predmetinə aid olduğunu bilmək istəyirdi. Ancaq bu predikatlar məhdud idrak tərifləridir və həqiqi olmayan bir hüdudu ifadə edir. Burada özəlliklə qeyd olunmalıdır ki, əski metafizikanın fəaliyyət üsulu predmetə predikat aid etməkdən ibarət idi və bu üsulla, məsələn, allahı dərk etməli idi. Lakin bu, predmet haqqında xarici refleksiyadır, çünki təriflər (predikatlar) mənim təsəvvürümdə hazır haldadır və predmetə yalnız dışarı olaraq sınırdır. Predmetin həqiqi dərk, məsələn, elə olmalıdır ki, o özü özündən özünü müəyyən edib öz predikatlarını dışarıdan almasın. Predikatlaşdırma üsulundan istifadə etsək, onda ruh hiss edir ki, belə predikatlar predmeti tükətmir. Odur ki, doğu xalqları tamamilə düzgün olaraq allahı çoxadlı, sonsuz sayda adı olan varlıq adlandırırılar. Fərdi ruh bu sonlu təriflərin heç birində təmin olunmur və doğu (şərq) düşüncəsi belə predikatların axtarışından ibarətdir. Sonlu şeylərlə, əlbəttə ki, sonlu təriflər vasitəsilə müəyyənləşdirilə bilər və burada düşüncə və onun fəaliyyəti öz yerindədir. O özü sonlu olub yalnız sonlunun təbiətini dərk edir. Əgər mən, məsələn, hərəkəti oğurluq adlandıırırsa, onda bu hərəkətin məzmununun mühüm tərəfini müəyyən etmiş oluram və bu bilik hakimlər üçün yetərlidir. Sonlu şeylər də bir-birinə səbəb və onun təsiri, güc və onun aşkarlığı kimi münasibətdədirlər və biz, onları bu təriflərə görə anladığımızda onların sonluluğunu dərk etmiş oluruq. Ancaq düşüncə predmetləri belə sonlu predikatlar vasitəsilə müəyyənləşdirilə bilməz və onları bu cür müəyyənləşdirməyə can atmaq əski metafizikanın qüsuru idi.

§ 29

Bu cür predikatların məzmunu özlüyündə məhduddur və predmetlər – allah, təbiət, ruh və i. a. – haqqında tam təsəvvürə uyğun gəlmir və onlar haqqında tam təsəvvür verə bilməz. Sonra, bir subyektin predikatları kimi bu predikatlar bir-biri ilə bağlıdır, amma məzmunca fərqli olduqlarından dıışı yəndən bir-birindən fərqli predikatlar kimi görünürlər.

Qeyd. Birinci qüsuru doğı xalqları, məsələn, allaha aid edilən çoxsaylı adlar vasitəsilə onu tərifi edərəkən aradan qaldırmağı can atıblar. Lakin bununla belə bu adlar sayca məhduddur və sonsuz olmalıdır.

§ 30

2) Bu metafizikanın predmetləri, doğrudur, zəkaya məxsus özündə və özü üçün totallıqlar, təfəkkürə məxsus özündə konkret ən ümumi – ruh (kənül – A. T.), dünya, allahdır; lakin metafizika mövcud, hazır subyektlər kimi təsəvvürdən götürmüş təfəkkür təriflərini bu predmetlərin özlünə qoymuş və predikatların yararlılığının miqyasını və yetərliliyini ancaq təsəvvürdə görmüşdür.

§ 31

İlk baxışda görünür ki, ruh, dünya, allah haqqında təsəvvürlər təfəkkürə möhkəm özlü verir. Amma təsəvvürlərdə özəl subyektivlik qatışığı olmaqla və buna görə də olduqca dəyişik anlamlar daşımaqla yanaşı yalnız təfəkkürün vasitəsilə davamlı müəyyənlik ala bilərlər. Bu, hər bir cümlədə ifadə olunmuşdur, çünki cümlədə yalnız predikat (fəlsəfədə – təfəkkür tərifi) subyektin nə olduğunu, yəni ilkin təsəvvürü göstərməlidir.

Qeyd. "allah əbədidir və i. a." cümləsində biz "allah" təsəvvüründən başlayırıq, amma hələ biz bilmirik o nədir; onun nə olduğunu yalnız predikat bildirir; odur ki, məzmunun yalnız fikir formasında müəyyənləşdirildiyi məntiqdə bu tərifləri subyektə allah və ya daha gizli mütləq olan cümlənin predikatları etmək nəinki artıqdır, hətta ziyanlıdır, belə ki, bu, fikrin öz təbiətindən çox başqa bir miqyası xatırladırdı. Lakin bununla yanaşı cümlənin forması və ya daha müəyyən deyilsə, mühakimənin forması konkreti (həqiqət isə konkretidir) və spekulyativ predmeti göstərmək üçün uyğun deyil; mühakimə öz forması sayəsində birtərəflidir, çünki yalandır.

Əlavə. Bu metafizika azad və obyektiv təfəkkür deyildir, belə ki, o, obyektə özünü özündən müəyyən etmək azadlığı verməmişdir, onu hazır saymışdır. Azad təfəkkürə gəlincə deyilməlidir ki, yunan fəlsəfəsi azad düşünmüşdür, sxolastika isə azad düşünməmişdir, çünki o öz məzmununu hazır, yəni kilsə tərəfindən verilmiş halda götürürdü. Yeni zamanın biz insanları özümüzün təhsilimiz sayəsində üzərindən keçilməsi çox çətin olan təsəvvürlərə həsr olunmuşuq, belə ki, təsəvvürlər dərin məzmun daşıyırlar. Antik filosofların şəxsində biz bütünlüklə hissi seyr zəminində duran və başımızın üstündəki göydən və onları əhatə edən torpaqdan başqa heç bir ayrı müqəddiməsi olmayan insanları təsəvvür etməliyik, çünki mifoloji təsəvvürləri onlar kənara qoymuşdular. Bu cismani (sachlichen) aləmdə fikir azaddır və özünə yüklənmişdir, hər cür materialdan azaddır və özündə xalis haldadır. Bu xalis özündə varlıq (fikir – A. T.) sanki ayağımızın altında, başımızın üstündə heç nəyin olmadığı və özümüzlə təklidə qaldığımız yerdə sərbəst üzməyə yollanan azad təfəkkürün fərqləndirici özəlliyidir.

§ 32

3) Bu metafizika ehkamlı oldu, belə ki, o, sonlu təriflərin təbiətinə uyğun olaraq qəbul edilməlidir ki, biri o birinə əks olan iki fikirdən biri həqiqi o biri yaldandır.

Əlavə. Ehkamçılığa birbaşa əks olan baxış skeptisizimdir. Əski skeptiklər, ümumiyyətlə, bütün fəlsəfəni ehkamçı adlandırırdılar, çünki fəlsəfə müəyyən müddəalar ortaya qoyurdu. Bu geniş anlamda skeptisizm həm də spekulativ fəlsəfəni doqmatik, ehkamçı kimi qəbul edirdi. Lakin doqmatizm daha dar anlamda birtərəfli təfəkkür anlayışını saxlamaqdan, onlara əks olanları isə dəf etməkdən, atmaqdan ibarətdir. Ümumiyyətlə, bu qəti ya-ya ona gətirib çıxarır ki, məsələn, təsdiqləyirlər ki, dünya ya sonlu, ya da sonsuzdur, ancaq mütləq ikisindən biridir. Həqiqi, spekulativ olan odur ki, özündə bu cür birtərəfli tərifləri yoxdur və o, təriflərlə bitmir, totallıq kimi özündə doqmatizmin ayrı-ayrılıqda möhkəm və hiqiqi saydığı tərifləri özündə yerləşdirir. Fəlsəfədə çox vaxt birtərəfliliyi totallıqla müqayisə edib təsdiqləyirlər ki, birtərəflilik totallıqla müqayisədə xüsusidir, sarsılmazdır. Ancaq əslində birtərəfli olan sarsılmaz və özü üçün mövcudluq olmayıb bütövdə birtərəf edilmiş biçimdə saxlanılır. Metafizik təfəkkürün doqmatizmi ondan ibarətdir ki, burada fikrin birtərəfli tərifləri bir-birindən ayrılmış halda götürülür, spekulativ fəlsəfi idealizm isə totallıq prinsipinə malikdir və təfəkkürün birtərəfli abstrakt tərifləri hüdudundan kənara çıxır. Belə ki, məsələn, idealizm təsdiq edir: ruh (könl) yalnız sonlu və ya sonsuz olmayıb həm sonlu, həm də sonsuzdur və deməli, onların heç biri deyildir, yəni belə təriflərin ayrı-ayrılıqda gücü yoxdur, onları ancaq birtərəfləşmiş halda alır. İdealizmin artıq bizim adi şüurumuzda yeri vardır: hissi şeylər barəsində biz deyirik ki, onlar dəyişkəndir, yəni onlar həm varlığa, həm də heçliyə malikdir. Biz təfəkkür təriflərinə möhkəm söykənirik. Onlar təfəkkür tərifləri kimi daha möhkəm və hətta sarsılmaz təriflər olaraq qəbul edilir. Düşünürük ki, onlar biri-birindən sonsuz uçurumla ayrılmışdır, belə ki, bir-birinə əks olan təriflər heç zaman yaxınlaşa bilməzlər. Aqlın mübarizəsi abstrakt idrakın qeydə aldığı aradan qaldırmaqdan ibarətdir.

§ 33

Bu metafizikanın birinci hissəsi ontologiya – mahiyyətin abstrakt tərifləri haqqında təlim adlanır. Bu təriflər çoxluğu və onların son anlayışları üçün prinsip yox idi; odur ki, onlar empirik olmalı və təsadüfi olaraq adları çəkilməlidir; onların əsas məzmunu təsəvvürə, inandırmaya (bu sözün altında məhz filan-filan və filan-filan başa düşürlər), bəzən də etimologiyaya əsaslanıla bilər. Bu zaman belə təriflərin özündə və özü üçün həqiqiliyi və zəruriliyi haqqında deyil, yalnız analizin duzgunluyunun işlədilən sözə uyğunluğu və empirik dolğunluğundan söz gedə bilər.

Qeyd. Özündə və özü üçün "varlıq", "mövcud varlıq", "sonluluq", "bəsitlik", "mürəkkəblilik" və digər anlayışların həqiqiliyi məsələsi qəribə görünməlidir; bu halda o anlayışların qeyri-dəqiqiliyi təsəvvürün subyektinə ilə ona xəbər kimi birləşən anlayış arasındakı ziddiyyətdən asılıdır. Lakin anlayış bir konkret (və hətta ümumiyyətlə hər bir müəyyənlik) kimi daha çox fərqli təriflərin vəhdətindən ibarətdir. Odur ki, əgər həqiqət ziddiyyətin olmamasından ibarət olsaydı, onda öncə bir anlayışın bu üç ziddiyyətinin olub və ya olmaması gözdən keçirilməli olardı.

§ 34

Sözü gedən metafizikanın ikinci hissəsi rəsonal psixologiya və ya ruhun (könlün – A. T.) metafizik təbiətini, yəni bir əşya kimi ruhu gözdən keçirən pnevmotologiyadır.

Qeyd. Ölməzliyi (ruhun – A. T.) mürəkkəbliyin, zamanın, keyfiyyət dəyişkənliyinin və kəmiyyətə böyümənin və ya kiçilmənin özünə yer tapdığı sferada tapacaqlarını düşünürdülər.

Əlavə. Ruhun təzahürlərinin gözdən keçirilməsinin empirik üsuluna əks olan psixologiya rəasional psixologiya adlanır. Rəasional psixologiya ruhu metafizik təbiəti yönündən, abstrakt təfəkkürlə müəyyənləşdirildiyi biçimdə gözdən keçirirdi. O, ruhun iç təbiətini – özlüyündə və fikir üçün necə olduğunu dərk etmək istəyirdi. Bizim zamanımızda fəlsəfədə könlüdən çox ruhdan danışılır. Ruh bədənə ruh arasında orta bir şey olan və onları bir-birinə bağlayan könlüdən fərqlidir. Könlü, fərdi ruh kimi ruh bədənə yüklənmişdir və bu fərdi ruh bədənə canlı başlanğıcıdır.

Keçmiş metafizika ruha əşya kimi baxırdı. Ancaq əşya ikianlamlı ifadədir. Əşya dedikdə biz ilk öncə bilavasitə var olanı, hissi olaraq təsəvvür etdiyimiz bir şeyi başa düşürük və ruh (könlü – A. T.) haqqında bu anlamda söz açılırdı. Soruşulurdu ki, ruh harada məskunlaşmışdır. Lakin əgər ruh bəlli bir yerdə olursa, onda o, məkanda və hissi təsəvvürün predmeti olmalıdır. Bundan başqa, ruh əşya kimi anlaşıldıqda soruşula bilər ki, o, bəsitdir yoxsa mürəkkəb. Bu sual ruhun ölməzliyi baxımından özəl maraq doğurmuşdu, çünki düşünürdülər ki, onun ölməzliyi sadəliyi ilə ilgilidir. Ancaq əslində abstrakt sadəlik tərifi də mürəkkəblik tərifi kimi ruhun mahiyyətinə az uyğundur.

Rəasional psixologiyanın empirik psixologiyaya münasibətinə gəlinəcə birinci ikincidən ucadadır, çünki o, ruhu təfəkkür vasitəsilə dərk etmək, həmçinin təfəkkürün düşündüyünü sübuta yetirmək məqsədini izləyir, bununla belə empirik psixologiyanın etdiyi kimi qavrayışdan çıxış edir və onun verdiklərini sadalayır və təsvir edir. Ancaq ruh barəsində düşünmək istəyirlərsə, onun özəlliklərinə bu cür müqavimət göstərmək gərək deyil. Ruh artıq sxolastiklərin allah haqqında "o mütləq fəallıqdır" ifadəsi anlamında fəaliyyətdədir. Amma əgər ruh fəaldırsa, onda buradan belə çıxır ki, o özünü aşkarlayır. Odur ki, biz ruhun hərəkətsiz iç tərəfini onun dış tərəfindən ayıran keçmiş metafizika kimi ruha hərəkətsiz bir varlıq (ens) kimi baxmamalıyıq. Ruh özünün konkret kerçəkliyində, enerjisində gözdən keçirilməlidir, yəni ona elə yanaşılmalıdır ki, onun dış görüntüləri iç tərəfi ilə şərtlənmiş halında dərk edilmiş olsun.

§ 35

Keçmiş metafizikanın üçüncü hissəsi adlanan kosmologiyanın predmeti dünya, onun təsadüfləri, zərurəti, əbədiliyi, məkan və zamanda məhdudluğu, onun dəyişməsin, formal qanunları, daha sonra, insan azadlığı və şərin qaynağı idi.

Qeyd. Burada əsasən təsadüf və zərurət, dış və iç zərurət, fəal və son səbəblər yaxud, ümumiyyətlə, səbəbiyyət və məqsəd, mahiyyət (və ya substansiya) və olay, forma və materiya, azadlıq və zərurət, xoşbəxtlik və üzüntü, xeyir və şəh mütləq əksliklər kimi qəbul edilirdi.

Əlavə. Kosmologiyanın predmeti təbiətin və ruhun dış birliyi, olayları idi, deməli, onun predmeti ümumiyyətlə mövcud varlıq, sonlunun toplamından (məcmusundan) ibarət idi. Ancaq kosmologiya özünün bu predmetini bir konkret bütöv kimi deyil, yalnız abstrakt təriflərə görə gözdən keçirirdi. Deməli, burada, məsələn, dünyada təsadüf yoxsa zərurət hökm sürür, dünya əbədidir yoxsa yaradılmışdır sualları gözdən keçirilirdi. Sonra bu fənn (kosmologiya – A. T.) ən ümumi kosmoloji qanunların, məsələn, təbiətdə sıçrayışların olmaması qanununun müəyyənləşdirilməsiylə maraqlanmışdır. Burada sıçrayış bilavasitə keyfiyyət fərqi və keyfiyyət dəyişikliyi göstərir, halbuki kəmiyyətə tədriciliyin vasitələnmiş olduğu təsəvvür edilirdi.

Ruhun dünyadakı, kosmologiyadakı varlığına münasibətdə, əsasən, insan azadlığı, şərin qaynağı məsələləri gözdən keçirilirdi. Bunlar, şübhəsiz ki, olduqca maraqlı məsələlərdir, ancaq onlara yetərli cavablar vermək üçün hər şeydən öncə abstrakt idrak tərifləri müstəqil mövcud olan və ona görə də bir-birindən ayrılıqda substansial və həqiqi olan anlamda və bitmiş təriflər kimi qeyd olunmamalıdır. Keçmiş metafizikanın baxışı, yanaşması ümumiyyətlə belə idi və odur ki, kosmoloji mühakimələrində də öz məqsədinə – dünya olaylarının dərkinə uyğun olmadı. Belə ki, məsələ, metafizika öz baxış çevrəsinə azadlıq və zərurət arasındakı fərq daxil etmişdi və bu təriflər təbiətə və ruha aid edilirdi ki, təbiət öz hərəkətlərində zərurətə tabe olurdu, ruh isə azad götürülmüş olurdu. Bu fərq, şübhəsiz, mühüm fərkdir və ruhun özünün dərinliyində onun kökü vardır; amma azadlıq və zərurət abstrakt olaraq bir-birinə əks olan təriflər kimi yalnız sonlu varlıq sahəsinə məxsusdurlar və yalnız o zəmində anlam daşıyırlar. Heç bir zərurəti olmayan azadlıq və azadlığı olmayan quru, boş zərurət – hər ikisi abstraktdır, deməli, qeyri-həqiqi təriflərdir. Azadlıq olduqca konkretir, əbədi özündə müəyyənləşmişdir və deməli, həm də zəruridir. Zərurətdən söz getdikdə, adətən, yalnız kənardan determinasiya (təyin olunma) başa düşülür, məsələ, sonlu mexanikada³¹ cismin hərəkətinə başqa cismin ona təsirinin sonucu kimi baxıldığı kimi. Amma bu, əsl iç həqiqət deyil, yalnız dış zərurətdir, belə ki, iç zərurət azadlıqdır. Xeyir və şər arasındakı əkslik də bu yöndən gözdən keçirilə bilər.

Əgər biz şərə özü üçün davamlı, xeyir olmayan bir şey kimi baxırıqsa, bu yöndən məsələnin qoyuluşu düzgündür və onların əksliyi qəbul olunmalıdır; xeyir və şərin əksliyinin qeyri-həqiqiliyi, nisbiliyi ondan idarət deyil ki, onlar mütləqlə, həqiqətlə birgədirlər və guya şər yalnız bizim subyektiv baxışımızın sayəsində yaranır. Bu cür anlamının qeyri-həqiqi olduğu onunla bağlıdır ki, şərin əslində mənfi, özü üçün mövcudluğu olmayan, yalnız mövcud olmağa canatımdan ibarət olmasına baxmayaraq, ona, davamlı müsbət bir şey kimi baxılır. Əslində, şər yalnız özündə mənfiliyin mütləq görüntüsüdür.

§ 36

Keçmiş metafizikanın dördüncü hissəsi təbii və ya rəşadət texnologiyaya allah anlayışını və ya onun imkanını, onun mövcud varlığının və xassələrinin sübutu məsələsini gözdən keçirmişdir.

Qeyd. a) Allahın bu əqli gözdən keçirilməsində allaha hansı predikatların uyğun gəldiyi və ya uyğun gəlmədiyi məsələsinə başlıca önəm verilir. Reallıqla inkarın əksliyi burada mütləq görünür; anlayışın dərrakədə götürülən bu halı üçün sonda yalnız qeyri-müəyyən mahiyyətin, xalis reallığın və ya müsbətliyin boş abstraksiyası, müasir maarifin ölü məhsulu qalır; b) sonlu idrakın sübut üsulu və xarakteri özünü onda göstərir ki, o, Allahın varlığının obyektiv əsasının başqa nə iləsə vasitələnmiş olduğunu göstərməyə məcburdur. Abstrakt eyniyyətə söykənən bu sübut üsulu sonludan sonsuza keçiddə zorluqla qarşılaşır. Beləliklə, o, ya Allahı müsbət sonlu qalan mövcud dünyadan azad etmək halında götürməməlidir (onda Allah sonlu mövcud dünyanın bilavasitə substansiyası kimi tərifləndirilməlidir (panteizm)), ya da Allah subyekt qarşısında duran obyekt olur, deməli, nə isə sonlu bir şey olur (dualizm); c) müəyyənləşdirilmiş və fərqli xassələr xalis reallıq, qeyri-müəyyən mahiyyət abstrakt anlayışda yüklənərək itirilmişdir. Ancaq təsəvvürdə sonlu dünya hələ həqiqi varlıq kimi qalır və Allah ona qarşı qoyulursa, onda Allahın dünyaya xassələr kimi müəyyənləşdirilən, bir tərəfdən sonlu olan, yəni sonlu durumları olan (məsələ, Allah ədalətlidir, rəhmlidir, güclüdür, müdrikdir və i. a.), digər tərəfdən isə həm də sonsuz olan dəyişik münasibətləri haqqında təsəvvürü də yaranır. Bu ziddiyyət bu

baxımdan yalnız o xassələrin hər cür müəyyənliyin yox olmasına, sensum eminentiore-
ə32 qədər kəmiyyətcə çoxaldılması vasitəsilə yalnız dumanlı həlli üsuluna yol açır.
Ancaq hər cür müəyyənliyin yox olması (bu xassə) onu bir heçliyə çevirir və onun yalnız
adı saxlanılır.

Əlavə. Keçmiş metafizikanın bu sahəsinin işi allahın dərkində təfəkkürün hara qədər
irəliləyə biləcəyini müəyyənləşdirməkdən ibarət idi. Təfəkkür vasitəsilə allahın dərk –
şübhəsiz, elmin böyük məsələsi idi. Dində allah haqqında təsəvvürlər vardır; bu
təsəvvürlər inanc simvolunda toplandığı formasında bizə din təlimi kimi gənc
yaşlarımızdan aşılır və fərd bu təlimə inandığından və onu həqiqət kimi qəbul
etdiyindən bir xristiana gərək olanı əldə etmiş olur. Teologiya bu inanc haqqında elmdir.
Əgər teologiya bizə yalnız dini təlimlərin sayını və toplamını verirsə, o, hələ elm deyildir.
Predmetə bizim zamanda belə sayğı göstərilən xalis tarixi yanaşma (məsələn, bu və ya
digər kilsə atasının söylədiklərinin çatdırılması) hələ teologiyaya elmlik vermir.
Teologiya yalnız o halda elmlik əldə edir ki, anlayışlarda dərk edən təfəkkürə keçsin, bu
isə fəlsəfənin işidir. Beləliklə, həqiqi teologiya eyni zamanda önəmli dərəcədə din
fəlsəfəsidir və bu, orta əsrlərdə də belə idi.

Özəlliklə keçmiş metafizikanın rəsonal teologiyasına gəlincə o, təfəkkür elmi deyil,
allah haqqında idraki bir elm idi və onun təfəkkürü yalnız fikrin abstrakt tərifləri
ətrafında dolanırdı. Onun allah anlayışına baxışında idrakın meyarı allah haqqında
təsəvvürdən ibarət olmuşdur. Təfəkkür isə özündə azad hərəkət etməlidir, amma biz
burada onu da qeyd etməliyik ki, azad təfəkkürün çıxardığı sonuclar xristian dininin
məzmunu ilə uzlaşır, belə ki, xristian dini ağılın kəşfidir. Lakin sözü gedən rəsonal
teologiyada bu uzlaşma alınmamışdır. Rəsonal teologiya allah haqqında təsəvvürü
təfəkkürün vasitəsilə müəyyən etmək məqsədini izləsə də, allah anlayışını o, yalnız müsbət
abstraksiya və ya özündə inkarı istisna edən, ümumiyyətlə, reallıq kimi hasil etmişdir.
Burada allah hər şeyin reallığı olan varlıq kimi təriflənmişdir, ancaq asanlıqla yəqin
etmək olar ki, bu varlıqda inkarın istisna edilməsi sayəsində o, özündə nə olmalıdırsa,
ona və düşüncənin onun barəsində düşünmək istədiyinə əksdir. O, məzmunca ən zəngin
və dalğın olmaq əvəzinə abstrakt başa düşülməsi sayəsində çox yoxsul və tamamilə boş
sözə çevrilmişdir. Fərdi ruh haqlı olaraq konkret məzmunu can atır. Lakin o buna özündə
müəyyənliyə, yəni inkara malik olması sayəsində çatır. Əgər allah anlayışını yalnız
abstrakt anlayış və ya hər şeyin reallığı olan varlıq kimi anlayırlarsa, onda allah bu zaman
bizim üçün yalnız axirət dünyasına çevrilir və o zaman onun dərk olunmasından söz gedə
bilməz, çünki müəyyənlik olmayan yerdə dərrakə də yoxdur. Xalis işıq xalis qaranlıqdır.

Bu rəsonal teologiya həmçinin allahın varlığının sübutu ilə də maraqlanmışdır. Burada
ən önəmlisi odur ki, sübut bir tərifin başqa tərifdən asılılığı kimi başa düşülür. Sübutun
bu üsulunda müəyyən bir davamlı müqəddimə götürülür və ondan da başqası hasil edilir.
Deməli, burada tərifin müqəddimədən asılılığı nümayiş etdirilir. Əgər biz bu üsulla
allahın varlığını sübut etməli olsaq, onda belə alınar ki, allahın varlığı başqa təriflərdən
asılıdır və deməli, bu təriflər allahın varlığının özülüdür. Aydınca görünür ki, bu
məntiqsiz bir şeydir, çünki allah hər şeyin, şübhəsiz, özülü olmalıdır və deməli,
başqasından asılı da ola bilməz. Bu anlamda yeni zamanda deyirlər ki, allahın varlığı
sübut olunmazdır, yalnız bilavasitə dərk olunmalıdır. Lakin təfəkkürün başa düşdüyü
sübut dərrakənin və eləcə də sağlam fikrin nəzərdə tutduğu sübutdan fərqlidir. Əqli
sübutun da çıxış nöqtəsi allah deyil, başqa şeydir, amma əqli sübut özünün sonrakı
hərəkətində o başqa şeyi bilavasitə və mövcudluq kimi saxlamayıb vasitələnmiş və
şərtlənmiş kimi göstərir; beləliklə, aydın olur ki, allah eyni zamanda özündə
vasitələnməni birtərəfləşdirmiş kimi, həqiqi bilavasitəlik, ilkin və asılı olmayan varlıq

kimi gözdən keçirilməlidir. Əgər deyirlər ki, "təbiəti gözdən keçirin, o sizi allaha qovuşduracaq, siz mütləq son məqsədə çatacaqsınız" – bu o anlamı daşıyır ki, allah vasitələnmiş bir varlıqdır, bu isə o deməkdir ki, başqasından allaha yalnız biz keçid edirik və bu keçidi elə edirik ki, allah təbiətin sonucu kimi eyni zamanda onun mütləq özülü, əsası olur, deməli, əksinə, sonuc kimi çıxış edən həm də özül olur, öncə özül kimi təsəvvür edilən sonuc səviyyəsinə endirilir. Bu əqli sübutun gedişidir.

Əgər bütün bu söylənilənlərdən sonra keçmiş metafizikanın mühakimə üsuluna bir daha göz yetirsək, əmin olarıq ki, o, aqlın, təfəkkürün predmetini idrakın abstrakt sonlu təriflərilə dərk etmiş və abstrakt eyniyyəti özünün prinsipinə çevirmişdir. Ancaq bu fikri sonsuzluq, xalis mahiyyət yalnız sonludur, çünki onun xüsusiliyi atılmışdır ki, bu xüsusilik onu məhdudlaşdırır və inkar edir. Konkret eyniyyəti dərk etmək yerinə, keçmiş metafizika abstraktlıqda ilişib qalmışdır; ancaq var olanın mahiyyətinin yalnız fikirdən ibarət olduğunu düşünməsi o metafizikanın yaxşı tərəfidir. Bu metafizika idrak materialını keçmiş filosoflardan, yəni sxolastiklərdən götürmüşdür. Spekulativ fəlsəfədə fikir doğrudan da bir momentdir, ancaq bu ilişib qalınan bir moment deyil. Platon və Aristotel belə metafiziklərdən olmamışlar. Təəssüf ki, adətən bunun əksini düşünürlər.

FIKRİN OBYEKTİVLİYƏ İKİNCİ MÜNASİBƏTİ

I. Emprizm

§ 37

Bir tərəfdən öz gücü ilə özünün ən ümumiliyindən xüsusiliyinə və tərifinə keçə bilməyən fikrin abstrakt nəzəriyyələrinin əksinə olaraq konkret məzmunu olan tələbat, o biri tərəfdən isə son təriflər sahəsində və bu təriflər üzrə hər şeyi sübut etmək imkanını istisna edə bilən möhkəm dayağa olan ehtiyac həqiqi olanı fikrin özündə axtarmaq əvəzinə onu təcrübədən hasil etmək istəyən empirizmə diş və iç mövcudluq gətirdi.

Əlavə. Empirizm özünün yaranmasına görə öncəki paraqrafda göstərilən konkret məzmunu yaranmış tələbata və möhkəm dayağa – abstrakt fikri metafizika ilə ödənilə bilməyən tələbata borcludur. Məzmun konkretliyinə gəlincə burada zəruri olan odur ki, şüur predmetləri, əsasən, özündə müəyyən olunmuş predmetlər kimi və müxtəlif təriflərin vəhdəti kimi dərk edilsin. Lakin gördüyümüz kimi bu, abstrakt metafizikanın, abstrakt prinsipin işi deyil. Xalis abstrakt təfəkkür abstrakt ümumilik forması ilə məhdudlaşır və bu ümuminin xüsusiləşməsinə keçmək durumunda deyil. Belə ki, məsələn, keçmiş metafizika təfəkkür vasitəsilə ruhun mahiyyətini və ya əsas tərifini öyrənmək istəyirdi və onun çıxardığı əsas sonuc bu idi ki, ruh bəsitdir. Ruhun adına yazılan bu bəsitlik cismin və ümumiyyətlə, materiyanın əsas tərfi kimi müəyyənləşdirilən mürəkkəblikdə olan fərqi istisna edən abstrakt bəsitlik anlamında başa düşülürdü. Ancaq abstrakt bəsitlik ruhu (könül anlamında – A. T.) və özəlliklə ruhu (ən ümumiliyində – A. T.) əhatə etmək üçün çox yoxsul tərifdir. Belə abstrakt metafizik təfəkkür yetərli olmadığından çıxış yolunu empirik psixologiyada axtarmağa başladılar. Rasional fizikada da iş bu cürdür. Rasional fizika, məsələn, deyəndə ki, məkan sonsuzdur, təbiət sıçrayışlar etmir və i. a. bunların heç biri təbiətin müxtəlifliyi və həyatı ilə müqayisədə yetərli deyildir.

§ 38

Empirizmin bir tərəfdən metafizika ilə ümumi qaynağı vardır və həmçinin təcrübədən qaynaqlanan təsəvvürlər, yəni məzmun bu metafizikanın təriflərinin (həm müqəddimə,

həm də müəyyən məzmun kimi) təsdiqinə xidmət edir. Digər tərəfdən isə, tək-cə qavrayış təcrübədən fərqlidir və empirizm qavrayışın, hissın və seyrin məzmununu ən ümumi təsəvvürlər, müddəalar, qanunlar və i. a. formasına yüksəldir. Lakin bu o anlamda baş verir ki, bu ümumi təriflər (məsələn, güc) qavrayışdan aldığı anlamdan başqa heç bir müstəqil anlam daşmasın və hadisədə sübut edilməsi mümkün olan ilişkidən başqa heç bir ilişgisi bəraət qazana bilməsin. Subyektiv tərəfdən empirik idrakın möhkəm dayağı budur ki, şüur qavrayışda özünün bilavasitə varlığını və doğru-düzgünlüyünü əldə edir.

Qeyd. Empirizmdə belə bir böyük prinsip vardır: həqiqi olan gerçək və qavrayış üçün olmalıdır. Bu prinsip refleksiyanın guya yalnız subyektiv fikirdə mövcud olan nə isə bir gerçəkliyə, varlığa qarşı həqarətlə qoyaraq qururlandığı zərurətə, labüdlüyə əksdir.

Empirizm kimi fəlsəfə də yalnız olanı dərk edir (

§ 7); fəlsəfə mövcud olmayan bir şeyi qəbul etmir. Empirizmdə insanın öz biliyində düzgün saydığında özünün iştirakını, onu özünün görməsini nəzərdə tutan azadlıq prinsipinin qəbul edilməsi də subyektiv yöndən önəmlidir. Empirizmin ardıcıl yürüdülməsi (sonlu məzmunla məhdudlaşdığı üçün) fəvqəlhissinin və ya onun dərk edilənliyinin və müəyyənliyinin, ümumiyyətlə, inkarına gətirib çıxarır və təfəkkürdə yalnız abstraksiyaya, formal ümumiyyə və eyniyyətə yer saxlayır. Elmi empirizmin başlıca yanlılığı odur ki, metafizik kateqoriyalardan – materiya, güc, bir çox ən ümumi, sonsuzluq və i. a., istifadə edərək və belə kateqoriyalara söykənərək, əqli nəticə formalarından istifadə edərək və müqəddimə kimi onlardan çıxış edərək özündə metafizikanın olduğunu, metafizika ilə məşğul olduğunu bilmir, beləliklə, empirizm bu kateqoriyalardan və onların birləşməsindən tamamilə qeyri-tənqidi və qeyri-şüuri istifadə edir.

Əlavə. Empirizmdən bir çağırış səslənir: quru abstraksiyalar ətrafında dolaşmayın, açıq gözlə baxın, qarşınızda insanın və təbiətin necə durduğunu dərk edin, əsl momentdən istifadə edin! Bu çağırışda önəmli dərəcədə haqlı momentin olduğunu inkar etmək olmaz. "Burada" əsl, bu dünyalıq olan quru o dünyalıq, hörümcək torunu, abstrakt düşüncənin dumanlı obrazlarını əvəz etməlidir. Bununla həmçinin əsgin metafizikada yoxluğu hiss edilən möhkəm dayaq, yəni sonsuz tərif əldə edilmiş olur. Empirik-əqli təfəkkür yalnız sonlu təriflər hasil edir; bunlar davamlı deyillər, laxlayandır və onların üzərində ucaldılan bina uçur. Ağıl hər zaman sonsuz tərif tapmağa can atır, lakin o zaman təfəkkürdə bu sonsuz tərif tapmaq mümkün deyildi. Odur ki, bu can atım indiki momentə, zamanın indiki anından, "burada"dan, "bu"ndan yapışdı və indiki moment həqiqi olmasa da, sonsuz formaya malikdir. Dış olan özündə həqiqi olandır, çünki həqiqi olan gerçəkdir və var olmalıdır. Ağılın axtardığı sonsuz müəyyənlik, beləliklə, öz həqiqətində olmasa da hissi tək-cə obrazda, dünyada mövcuddur.

Sonra, empiriklərin baxışına görə, dünyanın dərk edilməsi forması tək-cə qavrayışdır empirizmin qüsuru da bundadır. Qavrayış hər zaman tək-cədir və ötürəkdir; lakin idrak onun üzərində ilişib qalmır, qavranılan tək-cədə idrak ümumini və mövcud olanı axtarır ki, bu da bəsit qavrayışdan təcrübəyə keçiddən ibarətdir. Təcrübədə empirizm daha çox analiz formasından istifadə edir. Qavrayışda çeşidli, dəyişkən konkret vardır və biz bunları soğanın qatlarını bir-birindən ayırdığımız kimi ayırırıq. Deməli, bu ayırmanın anlamı odur ki, bir-birinə qovuşmuş tərifləri onlara bu subyektiv ayırma fəaliyyətindən başqa heç nə əlavə etmədən ayıraraq təkləyirik. Lakin analiz qavrayışın bilavasitəliyindən fikrə keçiddir, çünki analiz edilən predmetdə birləşmiş təriflərin bir-birindən ayrılması sayəsində onlar ümumilik forması əldə edir. Empirizm predmetləri analiz edərkən onları dəyişmədən, necə varsa o cür saxladığını düşünərkən yanılır, çünki analizdə o, əslində konkreti abstrakt bir şeyə çevirir. Bunun sayəsində canlı öldürülür, çünki yalnız konkret,

bütöv canlıdır. Lakin bütövü parçalama, təriflərinə ayırma yalnız ona görə edilməlidir ki, biz dərkə nail olaq ruh özündə bölünükdür. Lakin bu yalnız bir tərəfdir, başlıca olan bölünmüşün bütövləşdirilməsidir. Analiz bölmək mərhələsindən irəli getmədiyindən ona sairin sözünü işlətmək olar:

Kimyada günah kimi səslənən,
Encheiresin naturae – sadəcə gülüşdür.

Hissələri tanışdır, tanışdırmı predmet?

Ruhi bağlar yox, ondakı oyun-oyuncaqdır.³³

Analiz konkretədən başlanır və bu materiala malik olmaq analizə keçmiş metafizikanın abstrakt təfəkkürü qarşısında böyük üstünlük verir. Analiz fərqi aşkara çıxarır və bu çox önəmlidir; ancaq bu fərqlər də öz sırasında yalnız abstrakt təriflərdən, yəni fikirlərdən ibarətdir. Belə ki, bu fikirlər predmetin özündə olan təriflər kimi qəbul edildiyindən yenə də əski metafizikanın müqəddiməsilə, yəni şeylərin həqiqiliyi təfəkkürdədir mühakiməsilə qarşılaşır.

Sonra, indi əgər biz məzmunə münasibətdə empirizmin baxışını keçmiş metafizikanın baxışı ilə müqayisə etsək, deməliyik ki, artıq gördüyümüz kimi, keçmiş metafizikanın məzmunu ağılın ümumi predmetləri – allah, ruh (könül anlamında – A. T.) və ümumiyyətlə dünya idi. Bu məzmun təsəvvürdən götürülmüşdü və fəlsəfinin vəzifəsi bu məzmunə fikir forması verməkdən ibarət idi. Sxolastik fəlsəfə də belə etmişdir; Sxolastik fəlsəfədə öncədən qəbul edilən məzmun, müqəddimə xristian kilsəsinin ehkamlarından ibarət idi və onun vəzifəsi bu məzmunun təfəkkür vasitəsilə daha dəqiq müəyyənləşdirilməsi və sistemləşdirilməsindən ibarət idi. Ancaq empirizm üçün müqəddimə olan məzmun tam başqa xarakter daşıyır. Empirizmin məzmunu təbiətin hissi məzmunu və sonlu ruhdur. Burada, deməli, biz sonlu materialla qarşılaşırıq, keçmiş metafizikada isə sonsuz predmetdən söz gedirdi. Bu sonsuz material idrakın, mühakimənin sonlu forması vasitəsilə sonlu edilmişdi. Empirizmdə biz formanın həmişə sonluluğu ilə qarşılaşırıq və bundan başqa məzmun da sonludur. Lakin filosofluğun hər iki üsulunda metod eynidir, çünki onların hər ikisi davamlı, möhkəm müqəddimədən çıxış edir. Empirizm üçün, ümumiyyətlə, yalnız dış olan həqiqidir və əgər o, fəvqəlhissiliyin varlığını qəbul edirsə onda onun dərk edilənliyini mümkün deyil sayır və hesab edir ki, istisnasız olaraq qavrayış sahəsində durulmalıdır. Ancaq empirizmin bu əsas müddəası onun sonrakı inkişafında sonradan materializm adlandırılan düşüncə tərzinə aparıb çıxardı. Bu materializm materiyanı obyektiv həqiqi sayır. Ancaq materiya qavranıla bilməyən bir abstraksiyadır. Odur ki, demək olar ki, ümumiyyətlə materiya mövcud deyil, çünki o hər zaman nə isə bir müəyyənlik, konkret kimi mövcud olur. Lakin materiya abstraksiyası bütün hissiliyin əsası olmalıdır, ümumiyyətlə hissidir, özündə mütləq parçalanmadır və ona görə də bir-birindən kənar olan varlıqlardır. Empirizm üçün bu hissi olan nə isə bir varlıqdır və o cür də qalır, empirizm qeyri-azadlıq haqqında təlimdir, çünki azadlıq məhz ondan ibarətdir ki, heç bir mütləq başqası mənə qarşı durmur, ancaq mən mənim özümdən ibarət olan məzmunundan asılıyam. Sonra, empirizmə görə ağıl və ağılsızlıq yalnız subyektivdir, yəni biz varlığı olduğu kimi qəbul etməliyik və heç bir hüququmuz yoxdur soruşaq ki, o özündə əqlabatandır ya yox və nə dərəcədə əqla batandır.

§ 39

Empirizmin prinsipilə ilgili bizim qeyddə, yəni təcrübədə biz sadəcə təkcə qavrayışdan təkcə faktları fərqləndirməliyik haqlı qeyddə iki element vardır: biri budur ki, təkcə faktlar ayrı-ayrılıqda sonsuz sayda materialdır, ikincisi isə – forma, ən ümuminin və zərurətin

tərifidir. Empirik müşahidə bizə çoxsaylı və hətta saysız-hesabsız yeni qavrayışlar verir. Lakin ən ümumi çoxdan tamam fərqlidir. Empirik müşahidə eynilə bu cür bir-birinin ardınca gələn dəyişikliklərin və ya predmetlərin qavrayışını verir, ancaq o, bağlantının zəruriliyini bizə göstərmir. Qavrayış həqiqət kimi qəbul olunanın əsası olaraq qalmalı olduğundan ən ümumi və zəruri həqiqətə uyğun olmayan bir şey, subyektiv təsadüf, sadə vərdiş kimi görünür ki, bunun da məzmunu bu və ya başqa xarakter daşıya bilər.

Qeyd. Bu müddəadan çıxan mühüm sonuc odur ki, hüquqi və əxlaqi təriflər və qanunlar, eləcə də dinin məzmunu nə isə bir təsadüfdür və onların obyektivliyindən və iç həqiqiliyindən imtina edilməlidir.

Bu mühakimənin doğduğu yum skeptisizmi yunan skeptisizmindən tamamilə fərqlənir. Yumun skeptisizmi həqiqiliyin özülündə empirik olanı, hissi seyri qoyur, ümumi tərifləri və qanunları qəbul etmir, onu əsas götürür ki, onları hissi qavrayış təsdiq etmir. Antik skeptisizm hissi seyri həqiqətin prinsipi etməkdən o qədər uzaqdır ki, hətta birinci olaraq hissi olana³⁴ qarşı çıxış etmişdir.

II. Tənqidi fəlsəfə

§ 40

Tənqidi fəlsəfənin empirizm ilə ümumiliyi ondadır ki, onların ikisi də təcrübəni idrakın tək zəmini sayır, lakin tənqidi fəlsəfə təcrübənin həqiqət olmaq iddiasını qəbul etmir, onun yalnız olayları³⁵ dərk etmək hüququnu tanıyır.

Tənqidi fəlsəfə üçün çıxış nöqtəsi ilk öncə analiz zamanı təcrübədə tapdığımız elementlərin, hissi materialla ümumi münasibətin fərqləndirilməsidir. Burada bizim öncəki paraqrafda göstərdiyimiz nəticə, yəni qavrayışda yalnız təkcə, yalnız baş vermiş olaylar vardır nəticəsi də əlavə olunmalıdır; lakin bununla yanaşı tənqidi fəlsəfə bu faktın üzərində dayanır ki, təcrübədə biz ümumini və zərurini mühüm təriflər kimi tapırıq. Ümumi və zərurinin qaynağı empirikdə olmadığından onlar təfəkkürün spontanlığına məxsusdur və ya başqa sözlə apriori³⁶ verilmişdir. Təfəkkürün tərifləri və ya aqlın anlayışları təcrübə idrakın obyektivliyini təşkil edir. Təfəkkürün təriflərində. ümumiyyətlə münasibətlər vardır və odur ki, onların vasitəsilə ümumiyyətlə sintetik mühakimələr apriori (yəni əksliklərin əzəli münasibətləri) yaranır.

Qeyd. Ümuminin və zərurətin təriflərinin idraka girdiyi faktını Yumun skeptisizmi inkar etmir. Kant fəlsəfəsi üçün də bu fakt müqəddimədir; adi elmi dildə desək, Kantın fəlsəfəsi bu faktın yalnız başqa izahını vermişdir.

§ 41

Tənqidi fəlsəfə hər şeydən öncə metafizikada – həm də digər elmlərdə və gündəlik təsəvvürdə – işlədilən empirik-əqli anlayışların dəyərini araşdırır. Lakin bu tənqid məzmunun və təfəkkürün bu təriflərinin bir-birinə müəyyən münasibətlərinin gözdən keçirilməsinə aid olmayıb, onları subyektivliklə obyektivlik arasındakı əkslik baxımından gözdən keçirir. Orada götürülən bu əkslik təcrübənin iç elementlərinin fərqləndirilməsinə aiddir (öncəki paraqrafa bax). Tənqidi fəlsəfədə ümumilik və zərurilik elementi, yəni təfəkkürün özünün apriori tərifləri obyektivlik adlandırılır. Amma tənqidi fəlsəfə bu əksliyi o qədər genişləndirir ki, bütün təcrübə, yəni bu elementlərin hər ikisi subyektivlik sahəsinə girmiş olur və bu subyektivliyə qarşı özündə şeydən başqa heç nə dura bilmir.

Apriorun əsas formaları, yəni təfəkkür və məhz özünün obyektivliyinə baxmayaraq, yalnız subyektiv fəaliyyətdən ibarət olan təfəkkür formaları yalnız psixoloji-tarixi əsaslara dayanan sistemləşdirmə yolu ilə alınır.

1-ci əlavə. Keçmiş metafizikanın təriflərinin tədqiq olunması, şübhəsiz, irəliyə doğru bir addımdır. Sadələvh təfəkkür heç bir şübhə etmədən göstərilən tərifləri bir anda və öz-özünə yaranan təriflər kimi götürürdü. O özündən soruşmurdu ki, bu təriflərin nə kimi dəyəri və əhəmiyyəti var. Artıq biz söyləmişdik ki, azad təfəkkür – heç bir ilkin şərti olmayan təfəkkürdür. Əski metafizik təfəkkür ona görə azad deyildi ki, öz təriflərini refleksiyanın öz süzgəcindən keçirilməyən, öncədən verilən apriori təriflər kimi qəbul edirdi. Tənqidi fəlsəfə isə əksinə, təfəkkür formalarının həqiqətin dərkində nə dərəcədə qəbul olduğunu araşdırmağı qarşısına məqsəd qoymuşdu. Burada şübhəsiz belə bir düzgün fikir vardır ki, biz təfəkkür formalarının özünü idrakın predmeti etməliyik. Ancaq burada yanlış fikir budur ki, biz dərk etməyə başlamazdan öncə dərk etməliyik, biz üzməyi öyrənməmiş suya girməməliyik. Şübhə yoxdur ki, təfəkkür formalarını araşdırmadan onlardan istifadə edilməməlidir, amma bu araşdırmanın özü artıq idraktır. Deməli, idrakda təfəkkür formalarının fəaliyyəti onların tənqidi ilə eyni zamanda baş verməlidir. Təfəkkür formaları özündə və özü üçün gözdən keçirilməlidir, onlar həm predmet, həm də bu predmetin özünün fəaliyyətidir. Təfəkkürün formaları özü-özünü araşdırır, öz hədudlarını özü müəyyən etməli və özünün yetərsizliyini aşkar etməlidir. O zaman bu, artıq təfəkkürün sonra gözdən keçirəcəyimiz dialektik fəaliyyəti olacaq və burada biz hələ onun barəsində yalnız onu qeyd etməliyik ki, dialektikaya təfəkkürün fəaliyyətinə kənardan gətirilmiş bir şey kimi deyil, onun özünə xas olan bir özəllik kimi baxılmalıdır.

Deməli, Kantın fəlsəfəsinin fərqləndirici özəlliyi o tələbdən ibarətdir ki, təfəkkür özü-özünü tədqiq etsin və özünün dərk etmə qabiliyyətinin dərəcəsini müəyyənləşdirsin. Bizim zamanda biz Kant fəlsəfəsindən kənara çıxmışıq və hər kəs ondan uzağa gedəcəyini iddia edir. Ancaq uzağa iki cür getmək olar: irəli uzaq getmək və geriye doğru uzaq getmək olar. Bizim fəlsəfi canatımlarımızın çoxu, yaxından baxılsa, keçmiş metafizik metoddan, qeyri-tənqidi və məsuliyyətsiz təfəkkürdən başqa bir şey deyil.

2-ci əlavə. Təfəkkürün təriflərinin Kant tərəfindən araşdırılmasındakı ciddi yetərsizlik ondan ibarətdir ki, bu təriflər özündə və özü üçün araşdırılmayaraq yalnız onların subyektiv yaxud obyektiv olması baxımından tədqiq edilir. Obyektivlik dedikdə bizdən kənarda olan və bizə kənardan qavrayış vasitəsilə daxil olan varlıq başa düşülür. Kant təfəkkürün təriflərinin (məsələn, səbəb və təsir) göstərilən, yəni onların qavrayışla verildiyi anlamında obyektivliyini inkar edir və onların təfəkkürümüzdə məxsus olduğunu və ya təfəkkürün spontanlığına məxsus olduğunu və bu anlamda subyektiv olduğunu gözdən keçirmişdir. Lakin Kant bununla yanaşı düşünüləni, daha dəqiq desək, ümumini və zərurini obyektiv, yalnız duyğunu subyektiv adlandırır. Beləliklə, yuxarıda göstərilən ifadə sanki başı üstə qoyulmuş olur və odur ki, Kanta dilə dolaşılıq gətirdiyini irad tuturlar. Ancaq bu çox ədalətsiz iraddır. Burada iş aşağıdakı kimidir. Adi şüur hiss ilə qavranılanı, yəni qarşısındakını (məsələn, bu heyvandır, ulduzdur və i. a.) özlüyündə varlıq, müstəqil mövcudluq kimi qəbul edir; fikri isə, əksinə, qeyri-müstəqil, başqasından asılı sayırlar. Ancaq əksinə, hiss ilə qavranılan əsl qeyri-müstəqil və ikinci, fikir isə əsl müstəqil və birincidir. Bu anlamda Kant fikri olanı (ümumi və zərurini) obyektiv adlandırmış və bunda o, tam haqlı idi. Digər tərəfdən, hiss ilə qavranılan hər halda subyektiv olduğundan onun dayağı özündə deyil və fikir xaraktercə möhkəm və içdən davamlı olduğu qədər hissi qavranılan da o qədər ani və keçicidir. Obyektiv və subyektiv arasında fərqi burada qeyd edilən və Kantın irəli sürdüyü təriflə biz indiki zamanda savadlı adamların ifadələrində də qarşılaşırıq; belə ki, məsələn, biz incəsənət əsərini dəyərləndirərkən ondan tələb edirik ki, təsadüfdən, şəxsi duyğudan və mövcud andakı ovqatdan çıxış edərək subfektiv olmasın və incəsənətin özünün mahiyyətinin təməlinə

duran ümumidən çıxış edərək obyektiv olsun. Biz bu anlamda elmi fəaliyyətə münasibətdə də obyektiv və subyektiv maraqlar arasında fərqi ayırd edə bilərik.

Ancaq təfəkkürün Kant tərəfindən irəli sürülən obyektivliyi öz sırasında subyektivdir, çünki Kanta görə, fikirlər ümumi və zəruri təriflər olsa da yenə də bizim fikirlərimizdir və özündə şeydən keçilməz sərhədlə ayrılmışdır. Təfəkkürün həqiqi obyektivliyi, əksinə, ondan ibarətdir ki, fikirlər təkcə bizim fikirlər olmayıb, həm də eyni zamanda şeylərin və ümumiyyətlə predmetlərin özündədir. Obyektiv və subyektiv münasib ifadələrdir ki, onlar düşünmədən işlədilir və bundan çox asanlıqla dolaşılıq yaranır. Bizim anlatmamıza görə "obyektivlik" sözünün üç anlamı var. Birincisi, o, yalnız subyektiv – rəydən, istəkdən və i. a. fərqli olaraq dış aləmdə mövcud olan anlamda işlədilir; ikincisi, onun Kant tərəfindən müəyyənləşdirilən və bizim təsadüfi, qeyri-rəsmi və subyektiv duyğumuza məxsus olandan fərqlənən ümumi və zəruri olan anlamı daşıyır; üçüncüsü, o, sonda göstərdiyimiz anlamda, yəni yalnız bizim düşündüyümüzdən fərqlənən və bununla da şeyin özündən, başqa sözlə özün-də şeydən fərqlənən "özün-də" düşünən anlamında işlənir.

§ 42

a) İdrakın nəzəri qabiliyyəti.

Bu fəlsəfə düşüncənin anlayışlarının əsası kimi təfəkkürdə "mən" in əzəli eyniyyətini (mənlik şüurunun transendental vəhdətini) göstərir. Hiss və seyr ilə verilənlər öz məzmununa görə bir müxtəliflikdir və onlar hissiliyin (ümumi) seyrin apriori formaları kimi fərqlənən və bununla da şeyin məkan və zaman formalarının bir-birindən kənarında olması sayəsində həm də formaca müxtəlifdir. Duyğuların və seyrələrin müxtəlifliyini özünə daxil etdiyindən və onları özündə bir şüurda birləşdirdiyindən (xalis appersepsiya)³⁷ bu müxtəliflik eyniyyətə, ilkin ilişgiyə gətirilir. Bu münasibətin bəlli növləri düşüncənin xalis anlayışları, kateqoriyalarıdır.

Qeyd. Bəlli olduğu kimi, Kant fəlsəfəsi kateqoriyaların axtarılıb tapılması məsələsini özü üçün olduqca yüngülləşdirmişdi. "Mən", mənlik şüuru tamamilə abstrakt və bütünlüklə qeyri-müəyyəndir; "mən" in tərifinə, kateqoriyaya biz necə gedib çata bilərik? Xoşbəxtlikdən biz adi məntiqdə artıq mühakimələrin dəyişik növlərinin empirik mövcudluğunu tapırıq. Ancaq mühakimə yürütmək müəyyən predmeti düşünmək deməkdir. Artıq bizə hazır halda verilən dəyişik mühakimə növlərinin sadalanması bizə təfəkkürün dəyişik təriflərini verir. Fixte fəlsəfəsinin böyük xidməti ondadır ki, o, təfəkkürün təriflərinin zəruriliyinin göstərilməsinin, onların deduksiya yolu ilə sübut edilməsinin lazım olduğunu göstərmişdir. Bu fəlsəfə ən azı bir münasibətdə məntiqin metoduna təsir etməli idi: təfəkkürün tərifləri və ya məntiqin adi materialı, anlayışın növləri, mühakimələr, əqli nəticələr artıq yalnız müşahidələrdən götürülməməli idi, xalis empirik olaraq gözdən keçirilməməli idi və təfəkkürün özündən hasil edilməli idi. Əgər təfəkkür, ümumiyyətlə, nəyi isə sübut etməyə qabildirsə, əgər məntiq sübut tələb etməlidirsə və o bizə sübut etməyi öyrətmək istəyirsə, onda ilk öncə özünün özəl, yalnız ona məxsus olan məzmunu sübut etməyi bacarmalıdır, bu məzmunun zəruriliyini görməyi bacarmalıdır.

1-ci əlavə. Deməli, Kantın təsdiq etdiyi ondan ibarətdir ki, təfəkkürün təriflərinin qaynağı "mən" dərdir və odur ki, "mən" ümumi və zəruri təriflər verir. Öncə qarşımızda ümumən bir müxtəliflik durur, kateqoriyalar isə bu müxtəlifliyin bağlantıda olduğu sadə təriflərdən ibarətdir. Hissi olan isə, əksinə, özündən kənarlıq, özündən-kənar-mövcudluqdur; hissi olanın əsl həqiqi tərfi belədir. Belə ki, məsələn, "indi" yalnız hansısa bir "keçmiş" və müəyyən bir "gələcəyə" münasibətdə varlığa malikdir. Bu

qırmızının varlığının sarı və mavi rəngin ona əks olmasından asılı olmasına bənzəyir. Lakin bu başqası hissilikdən kənar və yalnız ona görə mövcuddur ki, o, başqası deyildir.

Təfəkkürlə və ya "mən"lə iş əksinədir. Hissiliyin əksinə olaraq təfəkkür və ya "mən" özü ilə əzəli eyniyyətdir, bütövlükdə özündə varlıqdır. Əgər mən "mən" deyirəmsə, bu özümün özümə abstrakt münasibətimdir və bu vəhdətə girən onunla yüklənir və ona çevrilir. Beləliklə, "mən" bir-birilə bağlantısız müxtəlifliyi həzm edən, alovlanan soba, od kimi onları vəhdətə gətirir. Bu müxtəlifliyi özünə alan adi appersepsiyadan³⁸ fərqli olaraq Kantın xalis appersepsiya adlandırdığı olaydır; xalis appersepsiyaya isə əksinə, materialın "mən"ə çevrilməsindən ibarət olan fəaliyyət kimi baxılmalıdır. Bununla, hər halda, hər cür şüurun təbiəti düzgün ifadə edilmiş olur. İnsan, ümumiyyətlə, dünyanı dərk etməyə, onu mənimsəməyə və özünə tabe etməyə can atır və bu məqsəd üçün o, dünyanı sanki uçurtmalı, yəni dünyanın reallığını ideallaşdırmalıdır. Lakin biz onu da qeyd etməliyik ki, müxtəlifliyə mütləq vəhdəti mənlik şüurunun subyektiv fəaliyyəti gətirmir. Əksinə, bu eyniyyətin özü mütləqdir, həqiqidir. Mütləq sanki özünün xeyirxahlığı ilə təkcələri özündən kənarlaşdırır ki, onlar öz varlıqları ilə həzz alsınlar və bu həzz sonradan onları mütləq vəhdətə qovur.

2-ci əlavə. Mənlik şüurunun transendental vəhdəti kimi deyimlər çox çətin həzm olunan görünür, guya, onların arxasında dəhşətli bir şey gizlənir, əslində isə iş sadədir. Kantın transendental deyimində nəyi anladığı onunla transendental arasındakı fərqdən bəllidir. Transendental, ümumiyyətlə, odur ki, düşüncənin müəyyənliyindən kənara çıxır və bu anlamda o ilk olaraq riyaziyyatda qarşıya çıxır. Belə ki, məsələn, həndəsədə deyirik ki, çevrə sonsuz kiçik xətlərin sonsuz çoxluğu kimi təsəvvür edilməlidir. Burada, beləliklə, düşüncənin tamamilə fərqli saydığı (düz və əyri xətlər) təriflər açıq-aydın eyniyyətdədir. Özü ilə eyniyyətdə və özündə sonsuz olan mənlik şüuru həmçinin sonlu materialla müəyyən olunan adi şüurdan fərqli olan transendentdən ibarətdir. Lakin Kant mənlik şüurunun bu vəhdətini yalnız ona görə transendental adlandırmışdır ki, bu vəhdəti o, yalnız subyektiv saymış və onu özlüyündə mövcud olan predmetlərə məxsus olan bir şey saymamışdır.

3-cü əlavə. Təbii şüura kateqoriyaların yalnız bizə məxsus olduğunun (subyektivlik kimi) gözdən keçirilməsi çox qərribə görünə bilər və burada, şübhəsiz, münasib olmayan bir cəhət də vardır. Bu doğrudur ki, kateqoriyalar bilavasitə duyğuda yoxdur. Məsələn, şəkər parçasını gözdən keçirək: o, bərkdir, ağdır, şirindir və i. a. Biz deyirik ki, bütün bu xassələr bir predmetdə birləşmişdir, ancaq bu vəhdət duyğuda verilməmişdir. Biz bunu səbəb və təsir münasibətində olan iki olay barəsində də deyirik. Burada zamanca bir-birindən sonra gələn iki ayrı-ayrı olayı qavrayırıq. Lakin bir olayın səbəb, o birinin isə təsir (bu iki olay arasında səbəbiyyət bağlantısında) olması qavranılmayıb, yalnız bizim təfəkkürümüz üçün mövcuddur. Kateqoriyalar (məsələn, vəhdət, səbəb, təsir və s.) təfəkkürə məxsus olsa da, bundan heç də o nəticə çıxmır ki, onlar yalnız bizim təriflərimiz olub predmetlərin özlərinə məxsus deyillər. Kantın fəlsəfəsi məhz bunda təkid edir və onun fəlsəfəsi subyektiv idealizmdir, çünki "mən" (dərk edən subyekt) şüura həm forma, həm də material verir: düşünən forma, hiss edən material. Bu subyektiv idealizmin məzmunu işdə heç bir rahatsızlıq doğurmamalıdır. Predmetlərin vəhdətinin subyektə keçirilməsi sayəsində onların reallıqdan məhrum edildiyini düşünmək olardı. Ancaq predmetlərin varlığından nə onların özü, nə də biz heç nə qazanmırıq. Önəmli olan məzmunudur və bu məzmunun həqiqi olub olmamasıdır. Predmetlərin varlığı hələ onları xilas etmir: zamanı gələndə var olan da yox olacaq. Onu da söyləmək olar ki, subyektiv idealizm təliminə görə insan özü ilə fəxr edə bilər. Ancaq əgər onun dünyası hissi seyr

kütləsindən ibarətdirsə, onda onun belə dünya ilə qürurlanmaq üçün əsası yoxdur. Deməli, subyektivliklə obyektivlik arasında olan bu fərqin, ümumiyyətlə, heç bir önəmi yoxdur: önəmli olan yalnız məzmunudur və o eyni dərəcədə həm subyektiv, həm də obyektivdir. Özünün aşkar varlığında, həmçinin cinayəti də obyektivdir, ancaq o özlüyündə gerçək varlığı deyildir və bu da cəzada aşkarlanır.

§ 43

Bir tərəfdən yalnız kateqoriyalar vasitəsilə sadə qavrayış obyektivlik, təcrübə səviyyəsinə qaldırılır, ancaq digər tərəfdən bu anlayışlar yalnız subyektiv şüurun vəhdəti kimi verilmiş materialla şərtlənir, özlüyündə onlar boşdurlar və yalnız təcrübədə tətbiq olunur, bu təcrübənin digər komponenti – hissini, seyrin tərifini də həmçinin, yalnız subyektivdir.

Əlavə. Kateqoriyaların içi boş olduğunu sübut etmək əsassız olardı, çünki tərif verildiyi üçün artıq onların məzmunu vardır. Kateqoriyaların məzmunu, doğrudur, hisslərlə qavranılan, məkan-zaman məzmunu deyildir, lakin bu, kateqoriyaların qüsurlarından çox onların ləyaqətidir. Bu hal artıq adi şüurda etiraf edilmiş olur: məsələn, biz kitabda, nitqdə fikir, ümumi nəticələr tapdıqda deyirik ki, onlar məzmunludur. Və əksinə, biz demirik ki, kitab, roman ona görə məzmunludur ki, o bir-birindən ayrı olaylar, hallarla və i. a. zəngindir. Bununla adi şüur da qəbul etmiş olur ki, məzmun olmaq üçün tək cəhəti material olmaqdan daha artıq bir şey tələb olunur bu isə fikirdən başqa, bu halda hər şeydən öncə kateqoriyadan başqa bir şey deyil. Burada o da qeyd olunmalıdır ki, özlüyündə kateqoriyaların boş olmasını təsdiq etmək, şübhəsiz, o anlamda doğrudur ki, biz onların üzərində, onların totallığı (məntiqi ideya) üzərində dayanmamalı, irəli, təbiətin və ruhun reallığı sahəsinə hərəkət etməliyik. Lakin irəliyə doğru bu hərəkəti biz belə başa düşməməliyik ki, guya bu hərəkət sayəsində məntiqi ideyaya kənardan ona yad olan məzmun əlavə olunur, irəliyə bu hərəkəti belə başa düşməliyik ki, məntiqi ideyanın özünün fəaliyyəti özünü sonrakı hərəkət üçün müəyyənləşdirir və təbiətə və ruha inkişaf edir.

§ 44

Kateqoriyalar mütləqin tərifləri ola bilməzlər, belə ki, mütləq qavrayışda verilməmişdir, odur ki, düşüncə və ya kateqoriyalar vasitəsilə idrak özündə şeyi dərk edə bilməz.

Qeyd. Özündə şey (şey dedikdə isə Kant həm də ruh, allah başa düşür) onun şüur üçün təşkil etdiyi hər şeydən, hissini bütün təriflərindən, eləcə də onun haqqında bütün bəlli fikirlərdən abstraksiyalaşdırılmış predmeti göstərir. Aydın ki, bütün bu təriflərdən, fikirlərdən sonra qalan şey boş abstraksiyadır, tamamilə boş bir şeydir (o dünyaya məxsus bir şeydir) – təsəvvürün, hissini, müəyyən təfəkkürün və i. a. inkarlıdır. Həmçinin onu da görmək asandır ki, bu *caput mortuum*³⁹ yalnız təfəkkürün, yəni xalis abstraksiyaya doğru hərəkət edən təfəkkürün məhsuludur, özünün özü ilə bu boş eyniyyətini özünün predmeti edən boş "mən"nin məhsuludur. Bu abstrakt eyniyyətin predmet kimi aldığı mənfəi tərif də Kantın kateqoriyaları arasındadır və o da bizə qeyd edilən boş eyniyyət kimi yaxşı məlumdur. Bütün bunlardan sonra biz özündə şeyin nə olduğunu dərk edə bilmərik sözlərini oxuyarkən yalnız təəccüblənmək qalır, əslində onu bilmək çox asandır.

§ 45

Ağıl, şərtsiz qabiliyyət bu təcrübə idrakının şərtləndiyini görür. Burada ağılın predmeti adlandırılan, şərtsiz və ya sonsuz özü-özünə bərabər olan yaxud, başqa sözlə, yuxarıda (

§ 42) qeyd edildiyi kimi təfəkkürdə "mən" in əzəli eyniyyətindən başqa bir şey deyil. Abstrakt "mən" və ya bu xalis eyniyyəti özünün predmeti və ya məqsədi edən təfəkkür ağıl adlanır. Öncəki paraqrafın qeydi ilə müqayisə edin. Müəyyənlikdən bütünlüklə məhrum olmuş bu eyniyyətə təcrübi idrak uyğun gəlmir,  unki təcrübi idrak, ümumiyyətlə, müəyyən məzmundan ibarətdir. Belə  rtsiz mütləq və həqiqi ağıl (ideya) kimi qəbul olunduğundan bu təcrübi idrak qeyri-həqiqi, hadisələr elan edilir.

 lav . Yalnız Kant aşkar  kild  abstrakt-əqli (təcrübi) idrakla zəka arasındakı fərqi irəli sürmüş və bu fərqi aşağıdakı kimi müəyyən etmişdir: təcrübi idrakın predmeti sonlu v   rti şeylər, zəkanın predmeti isə sonsuz v   rtsiz  eyl rdir. Kant fəlsəfəsinin yalnız təcrübəyə əsaslanan əqli idrakın sonluluğunu iddia etməsini və bu idrakın məzmununun hadisədən ibarət olmasını s yl m sini onun önəmli nəticəsi kimi qəbul etsək də, biz yenə də bu idraki nəticədə dayanmamalı,  rtsiz ağıl yalnız abstrakta, fərqi istisna edən özünün  z  ilə eyniyyətə müncər etməməliyik. Belə ki, ağıla Kant yanaşmasında yalnız sonlu v   rtl n n idrak hüdudundan kənara  ixma kimi baxıldığından əslində sonlu v   rtl n n səviyyəyə endirilir,  unki həqiqi sonsuzluq yalnız sonludan o yanda olandan ibarət olmayıb sonlunu özündə b rt r fl mi  halda saxlayır. Bu fikir Kantın sonradan  r fli yer ayırdığı ideyaya münasibətdə də dođrudur,  unki Kant ideyanı ağılın abstrakt təriflərindən və ya sadəcə hissi təsəvvürlərdən (gündəlik həyatda bunları da ideya adlandırırlar) fərqli olaraq zəkanın malikan si adlandırır; ancaq demək lazımdır ki, ideyaya münasibətdə də Kant onun inkarı və yalnız labüd olması üzərində dayanır. Kant fəlsəfəsinin çox önəmli nəticəsi ondan ibarətdir ki, bizim təcrübi şüurumuzun məzmununu olu duran bilavasitə şüurumuzun predmetlərinin yalnız hadisələr kimi dərk edildiyini g st rm sind dir. Adi (yəni hissi-idraki), dađınıq halda bildiyi predmetləri müstəqil sayır; bu predmetlərin bir-biri ilə bađlantılarda olduđu və bir-biri  c n ört olduđu aşkar edildikdə isə onların qarşılıqlı asılılığı predmetlərin mahiyy tl rin  məxsus olmayan dışarı bir şey adlandırılır. Bunun əksinə olaraq təsdiq edilməlidir ki, bizim bilavasitə bildiyimiz predmetlər yalnız hadisələrdir. Başqa sözlə, onların varlığının əsası onların özündə deyil, n  isə ba qasındadır. Lakin bu zaman bu başqasının necə müəyyənləşdirilməsi çox önəmlidir. Kant fəlsəfəsinə görə, haqqında bildiyimiz şeylər yalnız bizim  c n hadisələrdir, özündə isə onlar bizim  c n əlçatmaz və o dünyaya məxsus olaraq qalırlar.   urumuzun məzmununun yalnız bizim məzmundan, bizim m  yy nl  dirdiyimiz məzmundan ibarət olduğunu təsdiq edən bu subyektiv idealizm öncədən s yl nil nl r  əsaslanmayan şüuru haqlı olaraq rədd edir. Şeylərin həqiqi halı belədir ki, bizim bilavasitə bildiyimiz şeylər təkcə bizim  c n sadə hadisələrdən ibarət olmayıb, həm də özündə şeylərdir v  sonlu şeylərin həqiqi tərifi ondan ibarətdir ki, onların varlığının əsası onların  zl rind  deyil,  n ümumi ilahi ideyadadır. Şeylərin bu cür başa d  l m si də idealizm adlandırılmalıdır, ancaq tənqidi fəlsəfənin subyektiv idealizmind n fərqli olaraq biz onu mütləq idealizm adlandırırıq. Bu mütləq idealizm bəsit realist şüur  r v sind n kənara  ixsa da, yalnız fəlsəfənin mülkiyyəti kimi baxıla bilməz, əksinə, o hər bir dini şüurun özülüdür,  unki dini şüur bütün varlığın toplamına, ümumiyyətlə, bütün dünyaya allah tərəfindən yaradılan v  idarə olunan kimi baxır.

§ 46

Lakin bu eyniyyəti, bu boş özündə şeyi dərk etmək tələbatı yaranır. Dərk etmək isə predmeti onun müəyyən məzmununa uyğun anlamaqdan başqa bir şey deyildir. Amma müəyyən məzmuna müxtəlif bađlantılar daxildir və bir çox başqa predmetlərlə ili gil rin  z l  rolunu oynayır. Yuxarıda göstərilmiş sonsuzu və ya özündə şeyi

müəyyənləşdirmək üçün ağıl kateqoriyalardan başqa heç nəyi yoxdur; ağıl (zəka) onları bu məqsədlə tətbiq etmək istədikdə öz hüdudundan kənara çıxır (transendent olur).

Qeyd. Burada ağıl, zəkanın tənqidinin ikinci üzü aşkar olur və tənqidin bu ikinci üzü onun birinci üzündən daha önəmlidir. Tənqidin birinci tərəfi kateqoriyaların mənlik şüurunun vəhdətindən qaynaqlanması barədə yuxarıda göstərilən baxışla bağlıdır; bu baxışa görə, kateqoriyaların vasitəsilə gerçəkləşən idrakda obyektiv heç nə yoxdur və onda obyektiv sayılan (

§ 40,41) cəhət yalnız bir subyektivdir. Əgər bu cəhətə diqqət yetirsək, onda Kantın tənqidinin yalnız subyektiv (dayaz) idealizm olduğunu görürük və bəllidir ki, bu idealizm məzmunu gözdən keçirməyə girişməyib yalnız subyektivliyin abstrakt formaları ilə məşğul olur və birtərəfli olaraq yalnız subyektivlikdən tamamilə təsdiqi müəyyənlik kimi söz açır. Lakin ağıl kateqoriyalardan istifadə etməsini gözdən keçirərkən ağıl öz predmetlərini dərk etmək üçün kateqoriyaların məzmunu müzakirə edilir və bu müzakirə məzmununa aid müəyyən təriflərə istinadən aparılır, yaxud hər halda bu məzmunu müzakirə etməyə tələbat yaranır. Burası daha maraqlıdır ki, Kant kateqoriyaların şərtsizə tətbiqi barədə, yəni metafizika barədə necə mühakimə yürüdür. Onun metafizikaya münasibətinin biz burada qısaca şərhini və tənqidini verirək.

§ 47

1) Kantın gözdən keçirdiyi birinci şərtsizlik təbii-fərدي ruhdur (bax §34). Mənim şüurumda mən hər zaman: a) müəyyənəddici subyekt qismində, b) təkə və ya abstrakt-sadə kimi, c) mənim dərk etdiyim bütün müxtəliflikdə olan eyni bir şey – eyniyyət kimi, ç) düşünən və məndən kənarında olan bütün şeylərdən özünü fərqləndirən mən kimi özümdə oluram.

Əvvəlki metafizikanın mühakimə metodunu Kant düzgün göstərmişdir. Bu metod ondan ibarət idi ki, əvvəlki metafizika bu empirik təriflərin yerinə təfəkkürün təriflərini, müvafiq kateqoriyaları qoymuşdu. Buradan dörd müddəə irəli gəlir: a) ruh (təbii təkə) substansiyadır, b) o, sadə substansiyadır, c) o, öz mövcudluğunun dəyişik dövrlərində sayca eynidir, ç) o, məkani predmetlərlə münasibətdədir.

Kant burada iki cür təriflərin (paraloqizm), yəni empirik təriflərlə kateqoriyaların qarışdırılmasından ibarət olan keçidin yetərsizliyini göstərmişdir, o sonra göstərmişdir ki, empirik təriflərdən kateqoriyaları əqli nəticə olaraq çıxarmağa və ümumiyyətlə empirik təriflərin yerinə qoymağa haqqımız yoxdur.

Gördüyümüz kimi, bu tərif Yumun §39-da qeyd etdiyimiz iradından başqa heç bir şey demir və ümumiyyətlə təfəkkürün tərifləri – ümumilik və zərurilik – qavrayışda yoxdur və empirik olan həm məzmunca, həm də formaca fikrin təriflərindən fərqlidir.

Qeyd. Əgər empirik bilik fikrin əsaslandırılmasına xidmət etsəydi, onda, şübhəsiz, tələb olunardı ki, biz fikrin qavrayışda olduğunu dəqiq sübut edək. Ruha (təbii və ya təkə ruha – A.T.) aid olmayan bir özəlliyin, onun substansiallığının, sadə, özünə bərabər olmasının və maddi dünya ilə ünsiyyətdə öz müstəqilliyini saxlamasının təsdiq edilməsinin mümkün olmaması metafizik psixologiyanın Kant tərəfindən tənqidində yalnız onunla əsaslandırılır ki, ruhun (təbii, təkə – A.T.) şüurumuzun təcrübə yolu ilə bizə verdiyi tərifləri bu zaman təfəkkürün hasil etdiyi təriflərilə heç də tam üst-üstə düşmür. Amma yuxarıdakı şərhə görə, ümumiyyətlə, idrak (və hətta təcrübə) Kanta görə, qavrayışı düşünməyimizdən, yəni öncə qavrayışa məxsus olan tərifləri təfəkkür təriflərinə çevirməyimizdən ibarətdir. Hər halda Kant tənqidinin uğuru budur ki, ruh haqqında

fəlsəfəçilik ruhun (təbii, təkcə – A.T.) ruh-şeydən (Seelendinge), kateqoriyalardan, və deməli, sadə və ya qəliz, maddi və i. a. ibarət olması barəsindəki suallardan azad oldu. Ancaq bu formaların yolverilməzliyi barədə həqiqi baxış adi insan düşüncəsi üçün onların hətta fikir olmadığı deyil, budur ki, o formalarda həqiqət yoxdur. Əgər fikir və hadisə bir-birinə tam uyğun gəlmirsə, onda bizə seçim imkanı verilir ki, onlardan birini yetərsiz sayaq. Kantın idealizmində ağıllığın gözdən keçirilməsi səviyyəsində fikirlər yetərsiz sayılır, bu onunla əsaslandırılır ki, fikirlər qavranılana və qavrayışla məhdudlaşan şüura adekvat deyil, çünki bu şüurda qarşıya çıxmırlar. Göründüyü kimi fikrin məzmunu burada müzakirə edilmir.

Əlavə. Paralogizmlər, ümumiyyətlə, yalnız əqli nəticələrdir: onların yanlışlığı ondadır ki, eyni bir söz hər iki müqəddimədə ayrı-ayrı anlamlarda işlədilir. Kanta görə, keçmiş metafizikanın rəasional psixologiyadakı metodu belə paralogizmlərə əsaslanır, çünki burada ruhun (təbii, təkcə ruhun – A.T.) xalis empirik tərifləri ona uyğun təriflər kimi gözdən keçirilir. Lakin tamamilə doğrudur ki, sadəlik, dəyişməzlik və i. a. kimi predikatları Kantın göstərdiyi əsasa görə deyil, düşüncənin bu predikatlarını ruha aid etməklə onun hədudlarını aşmasına görə deyil, ona görə aid etmək olmaz ki, düşüncənin, abstrakt ağılın bu cür abstrakt tərifləri ruh üçün olduqca pis təriflərdir və ruh sadə, dəyişməz və i. a. həm də onlardan tamamilə fərqli bir şeydir. Belə ki, məsələn, ruh (təbii, təkcə – A.T.), şübhəsiz, özü ilə sadə eyniyyətdir, ancaq o, eyni zamanda fəaldır və özünü özündə fərqləndirir; yalnız sadə, yəni abstrakt sadə isə əksinə, həm də ölüdür. Kantın keçmiş metafizika ilə polemikasında ruh (təbii, təkcə – A. T.) və ruh ideyası haqqında anlayışdan bu predikatları kənarlaşdırması böyük uğur sayılmalıdır, ancaq bunun üçün onun gətirdiyi əsas tamamilə yanlışdır.

§ 48

2) Ağıl şərtsiz ikinci predmeti (

§ 35), dünyanı dərk etməyə can atdıqda antinomiya yuvarlanır, başqa sözlə, eyni bir predmet haqqında hər birinin eyni dərəcədə zəruri olduğunu təsdiq etməli olduğu iki bir-birinə əks olan müddəni təsdiq etməli olur. Buradan o çıxır ki, tərifləri bu cür antinomik, ziddiyyətli olan dünyanın məzmunu özündə ola bilməz, yalnız hadisədən ibarətdir. Ziddiyyətin həlli ondan ibarətdir ki, bu ziddiyyət özünə və özü üçün predmetin özündə deyil, yalnız dərk edən düşüncədədir.

Qeyd. Bununla burada deyilir ki, məzmunun özü, yəni özlüyündə götürülən kateqoriyalar ziddiyyətə aparır. Düşüncənin təriflərinin idrakdakı ziddiyyəti fikri önəmli və zəruridir və yeni dövr fəlsəfəsinin ən önəmli uğuru kimi baxılmalıdır. Bu baxış nə qədər dərindirsə, ziddiyyətin həlli də bir o qədər köhnəlmişdir; bu ziddiyyət yalnız dünya şeyləri ilə incə rəftar edilməsindən ibarətdir. Dünyanın mahiyyətində ziddiyyət yarası yoxdur, bu yalnız düşünən ağılda, ruhun mahiyyətindədir. Bu fikirlə razılaşmaq çətin deyil ki, hadisələr dünyası düşünən ruh qarşısında ziddiyyətli görünür; hadisələr dünyası subyektiv ruh üçün, hissilik və idrak üçün dünyadır. Ancaq dünyanın mahiyyətini ruhun mahiyyəti ilə müqayisə etsək, təəccüblənməmək olmaz ki, filosoflar çox baş sındırmaqla belə bir sadə mühakimə irəli sürmüş və başqaları da təkrar etmişlər ki, ziddiyyətli olan dünyanın mahiyyəti deyil, təfəkkürün, mahiyyəti-ağıl, dərrakə özlüyündə ziddiyyətlidir. Nəticə bu ifadəsi də yardım etmir ki, ağıl kateqoriyalardan istifadə etdiyi üçün ziddiyyətə düşür, çünki bu zaman təsdiq edirlər ki, kateqoriyalardan istifadə etmək zəruridir və idrakın istifadə etməsi üçün kateqoriyalardan başqa heç bir tərifləri yoxdur. İdrak əslində müəyyən edən və müəyyən edilən təfəkkürdür; əgər düşüncə, ağıl yalnız boş, qeyri-

müəyyən təfəkkürdən ibarətdirsə, onda o heç bir şey düşünmür. Nəhayət, ağıl boş eyniyyətə (sonrakı paraqrafa bax) müncər edilirsə, onda o, özünün bütün məzmunu və məzmunluğunu ağılsızcasına qurban verməklə ziddiyyətdən azad olmuş olur.

Sonra, qeyd etmək olar ki, antinomiyaaların daha dərinəndən araşdırılması Knta antinomiyaalardan yalnız dördünü göstərməyə imkan vermişdi. O, bu antinomiyaalarda ona görə ilişib qalmışdı ki, paralogizmdə olduğu kimi, burada da kateqoriyaalar çərçivəsindən çıxış etmişdi və həm də çox sevdiyi üsulu – predmetin təriflərini onun anlayışından hasil etmək yerinə predmeti sadəcə hazır sxemə yerləşdirmək üsulundan istifadə etmişdir. Antinomiyaaların Kant tərəfindən araşdırılmasındakı digər qüsurları mən özümün "Məntiq elmi" əsərimdə göstərmişəm. Burada biz başlıca olaraq göstərməliyik ki, antinomiyaalar kosmologiyadan götürülmüş təkə bu dörd predmetdə deyil, bütün digər predmetlərdə, bütün təsəvvürlərdə, anlayışlarda və ideyalarda vardır. Bunu bilmək və predmetləri onların bu xassələrində dərk etmək fəlsəfi araşdırmanın önəmli tərəfidir; bu xassə isə aşağıda məntiqinin dialektik momenti kimi tərifləndirilir.

Əlavə. Əski metafizikanın nəzərində hesab edilirdi ki, əgər idrak ziddiyyətə baxırsa, bu yalnız əqli nəticədə və mühakimədə subyektiv yanılmadan yaranan təsadüfi dolaşılıqdır. Kanta görə isə, əksinə, təfəkkürün ziddiyyətə (antinomiyaaya) uğraması onun öz təbiətindən irəli gəlir və bu hal sonsuz dərk etmək istədikdə yaranır. Antinomiyanın aşkar edilməsinə biz əvvəlki paraqrafın qeydində fəlsəfi idrakın çox böyük uğuru kimi baxılmasını qeyd etsək də (çünki bununla quru mühakiməli metafizikanın donuq ehkamı aradan qaldırılmış və təfəkkürün dialekt hərəkətinə diqqət yönəldilmişdir), hər halda biz qeyd etməliyik ki, Kant burada da yalnız mənfi nəticə özündə şeyin dərk olunmaz olduğu nəticəsi üzərində dayanmış və antinomiyaaların həqiqi və müsbət anlamının dərkinə girişməmişdir. Antinomiyaaların həqiqi və müsbət anlamı, ümumiyyətlə, ondan ibarətdir ki, gerçək olan hər şeyin özündə əks təriflər vardır, deməli, idrak, daha dəqiq, predmetin anlayışda dərkə də onun əks təriflərin konkret vəhdətində dərkə deməkdir. Əski metafizika öncə göstərdiyimiz kimi, metafizikəsinə dərk etmək istədiyi predmetləri gözdən keçirərkən idrakın abstrakt təriflərindən istifadə etdiyi və onlara əks olan tərifləri atdığı halda, Kant əksinə, sübut etməyə çalışırdı ki, bu üsulla alınan müddəaları hər zaman eyni halda və eyni dərəcədə onlara əks olan məzmunun zəruri müddəalarına qarşı qoymaq olar. Antinomiyaaları aşkar edərkən Kant əski metafizikanın kosmologiyası ilə məhdudlaşmış onunla polemikada sxemin özülündə kateqoriyaaları yerləşdirməklə dörd antinomiya hasil etmişdir. Birinci antinomiya bu suala aiddir ki, biz dünyanı məhdud yaxud qeyri-məhdud məkan və zamanda düşünməliyik. İkinci antinomiyaada dilemma haqqında söz gedir: biz materiyanı sonsuz bölünən kimi, yoxsa atomlardan ibarət olan predmet kimi gözdən keçirməliyik? Üçüncü antinomiya azadlıq və zərurət arasındakı əksliyə aiddir, yəni: dünyada baş verənlərə səbəbiyyət bağlantısı ilə şərtlənən olaylar kimi baxmalıyıq, yoxsa dünyadakı mövcudluğu həm də azad varlıqlar, başqa sözlə, fəaliyyətin əzəli qaynaqları kimi qəbul etməliyik. Buna, nəhayət, dördüncü antinomiya kimi, ümumiyyətlə, dünyanın səbəbi var, yoxsa yoxdur dilemması da qoşulur. Bu antinomiyaaların müzakirəsində Kantın işlətdiyi üsul başlıca olaraq ondan ibarətdir ki, onlarda olan əks tərifləri tezis və antitezis kimi bir-birinə qarşı qoyur və onların hər ikisini sübut etməyə, yəni onların hər ikisinin bu məsələ barəsində düşüncənin zəruri nəticəsi olduğunu göstərməyə çalışır; bu zaman o, qəti olaraq bu fikrə qarşı çıxır ki, guya o yalnız fəlsəfə göstərmək, vəkil kimi çıxış etmək istəyir. Ancaq öz tezislərinin və antitezislərinin xeyrinə gətirdiyi dəlillər əslində öləri dəlillər sayılmalıdır, belə ki, sübutu tələb olunan şey hər zaman artıq onun çıxış etdiyi müqəddimədə olur və yalnız geniş, apoqoqik⁴⁰ sübut üsulu ilə vasitələndirmə görüntüsü əldə edilir. Lakin yenə də bu

antinomiyaların müəyyən edilməsi olduqca önəmlidir və tənqidi fəlsəfənin nəticələri minnətdarlığa layiqdir, çünki antinomiyalar sayəsində (ilk vaxtlar yalnız subyektiv və bilavasitə) düşüncə ilə bir-birindən ayrı halda tutulan təriflərin faktiki vəhdəti ifadə olunur. Belə ki, məsələn, yuxarıda göstərilən kosmoloji antinomiyaların birincisində o fikir var ki, məkan və zamana tək-cə fasiləsizlik kimi deyil, həmçinin fasiləlilik kimi baxılmalıdır, bununla belə əski metafizikada olduğu kimi yalnız bir kontinuitet üzərində dayanılmışdır, yəni dünya məkan və zamanca qeyri-məhdud varlıq kimi gözdən keçirilmişdir. Tamamilə doğrudur ki, hər bir müəyyən məkanın və hər bir müəyyən zamanın hüdudundan kənara çıxmaq olar, ancaq bu da doğrudur ki, məkan və zaman yalnız öz müəyyənlikləri (yəni burada və indi) sayəsində gerçəkdirlər və bu müəyyənlik onların anlayışındadır. Bunu digər antinomiyalara da aid etmək olar. Belə ki, məsələn, bu deyilən fikir azadlıq və zərurət arasındakı antinomiyaya münasibətdə də doğrudur və bu antinomiya, əsasən, belədir ki, düşüncənin azadlıq və zərurət altında anladığı əslində həqiqi azadlığın və həqiqi zərurətin yalnız ideal momentləridir və onların bir-birindən ayrılıqda həqiqəti yuxdur.

§ 49

3) Aqlın üçüncü predmeti dərk edilməli, başqa sözlə, təfəkkürün müəyyən etməli olduğu allahdır (

§ 36). İdrak üçün sadə eyniyyətə əks olan hər bir tərif yalnız məhdudluqdur, inkardır. Beləliklə, bütün reallığı biz, yalnız hüdudsuzluq kimi, yəni qeyri-müəyyənlik kimi götürməliyik və bu halda allah bütün reallığın məcmusu kimi və ya ən real varlıq kimi sadə abstraksiyaya çevrilir; bu varlığı müəyyənləşdirmək üçün bir də onun tamamilə abstrakt müəyyənliyi, varlığı qalır. Burada həmçinin, anlayış adlandırılan abstrakt eyniyyət və varlıq aqlın axtardığı birliyin iki momentidir; bu birləşmə aqlın idealıdır.

§ 50

Bu birlik iki yolu və ya iki formanı mümkün edir: varlıqdan başlayıb təfəkkürün abstraksiyalarına keçmək və əksinə, abstraksiyadan başlayıb varlığa keçmək olar.

Əgər varlıqdan başlansa, onda o, bilavasitəlik kimi öz təriflərinə görə son dərəcə müxtəlifliyə malik varlığı, dolu bir dünyanı xatırladacaq. Bu sonuncunu daha dəqiq olaraq, ümumiyyətlə, təsadüflərin sonsuz çoxluğu kimi (kosmoloji sübutda) və ya məqsədləri və məqsədəuyğun münasibətlərin sonsuz çoxluğunun birliyi kimi (fiziki-teoloji sübutda) müəyyən etmək olar. Bu dolmuş varlığı düşünmək onu tək-cəlik və təsadüflük formasından azad etmək və onu ən ümumi kimi, özündə-və-özü-üçün-zərurət kimi, özünü müəyyən edən və ən ümumi məqsəd üzrə hərəkət edən varlıq kimi, birinci varlıqdan fərqlənən varlıq kimi dərk etmək, başqa sözlə, bu varlığı allah kimi dərk etmək deməkdir. Fikrin bu gedişinin Kant tərəfindən tərifinin əsas anlamı budur ki, fikrin bu gedişi əqli nəticədən, keçiddən ibarətdir. Belə ki, buradan o çıxır ki, qavrayışlar və onların aqreqatı – dünya – bu qavrayışların sonradan bu məzmunun yalnız təfəkkür tərəfindən arınması sayəsində aldığı heç bir ümumiliyi yoxdur, deməli, onda bu ümumilik dünya haqqında empirik təsəvvürlə təsdiq olunmur. Beləliklə, fikrin dünya haqqında empirik təfəkkürdən allaha yüksəlməsinə qarşı Yumun baxışı (məələn, paralogizmdə olduğu kimi; bax

§ 47) – qavrayışları düşünməyin yolverilməz olduğunu, yəni qavrayışlardan ən ümumini və zərurini ayırmağın mümkünsüzlüyü baxışı qoyulur.

Qeyd. İnsan düşünən varlıq olduğundan sağlam düşüncə və fəlsəfə heç vaxt razı olmaz ki, onu dünyanın empirik seyrindən çıxış edərək allaha yüksəlmək hüququndan məhrum etsinlər. Bu yüksəlmənin dünyaya hissələrlə, heyvani gözlə deyil, düşüncənin gözü ilə baxılmasından başqa heç bir əsası yoxdur. Təfəkkür üçün və yalnız təfəkkür üçün mahiyyət substansiya, ən ümumi güc və dünyanın məqsədyönlülüyü mövcuddur. Allahın varlığının sübutu adlanan baxışa yalnız ruhun, düşünən və hissi olan barədə fikirləşən ruhun özündə hərəkətinin təsviri və təhlili kimi baxılmalıdır. Təfəkkürün hissilik üzərindən yüksəlməsi, onun sonlunun hüdudundan sonsuzluğa çıxması, təfəkkürün hissiliyin sıralarını yararaq fəvqəlhissi olana sıçrayışı – bütün bunların hamısı təfəkkürün özüdür, bu keçid təfəkkürün özüdür. Əgər deyirlər ki, biz, bu keçidi etməməliyik, bu o deməkdir ki, biz düşünməməliyik, bu, düşünməyin yasaq edilməsidir. Heyvanlar gerçəkdən bu keçidləri etmirlər, onlar hissi duyğuda və seyrdə dayanırlar, odur ki, onların dini yoxdur. Burada biz təfəkkürün bu yüksəlişinin tənqidi haqqında iki qeydi etməliyik. Birincisi, əgər bu yüksəliş əqli nəticələr formasına (allahın varlığının sübutu adlanan formaya) bürünürsə, onda hər halda çıxış nöqtəsi ya təsadüflərin aqreqatı, qarışığı kimi, ya da məqsədlərlə və məqsədyönlü münasibətlərlə müəyyən olunan dünyaya baxışdan ibarət olmalıdır. Belə görünə bilər ki, təfəkkürdə əqlinəcələr çıxarıldığından bu çıxış nöqtəsi bu material başlanğıcdakı kimi empirik olaraq qalır və biz onu möhkəm özlü kimi saxlayırıq. Çıxış nöqtəsinin təfəkkürün keçdiyi belə son materiala münasibəti, beləliklə, yalnız təsdiq münasibəti, mövcud olan bir əqlinəcədən digər mövcud əqlinəcəyə keçid kimi təsəvvür olunur. Lakin bu, böyük yanlışlıqdır – təfəkkürün təbiətini yalnız mühakimə formasında dərk etmək cəhdidir. Empirik aləmi düşünmək isə əksinə, onun empirik formasını önəmli dərəcədə dəyişdirmək və onu nə isə bir ümumiyyə çevirmək deməkdir. Bununla təfəkkür empirik özlü münasibətdə inkar fəaliyyəti etmiş olur: qavranılan, ümumi vasitəsilə müəyyən olunan material özünün ilkin empirik formasında qalmır. Bu zaman qavranılanın üz qabığının kənar edilməsi və inkarı ilə bərabər, onun iç məzmunu da aşkar edilmiş olur (

§ 13 və 23). Odur ki, allahın varlığının metafizik sübutu ruhun dünyadan allaha yüksəlməsinin yetərsiz şərh və təsviridir, belə ki, sübut o yüksəlişdə olan inkar momentini ifadə etmir, daha doğrusu aşkarlamır, çünki dünyanın təsadüf olmasından artıq bir başa çıxır ki, o dünya – yalnız nə isə bir keçiddir, özündə və özü üçün cüzi bir şeydir. Ruhun yüksəlişinin anlamı ondadır ki, dünya, doğrudan da, varlığa malikdir, ancaq bu varlıq qeyri-həqiqi varlıq olub mütləq həqiqi deyildir və mütləq həqiqilik yalnız hadisədən o tərəfdədir, yalnız allahdadır, yalnız allah həqiqi varlıqdır. Belə ki, bu yüksəliş keçiddən və vasitələnmədən ibarət olduğundan həm də eyni zamanda keçidin və vasitələnmənin bərtərəfləşməsidir, çünki allahın vasitələndiyi şey (dünya) isə tərsinə, cüzi əhəmiyyətsiz elan olunur. Yalnız dünyanın varlığının cüziliyi yüksəlişin başlantısıdır, belə ki, vasitələndirici kimi çıxış edən yox olur və deməli, bu vasitələnmədə vasitələnmənin özü aradan qalxır.

Əqli sübut üsuluna etiraz edərək Yakobi, başlıca olaraq yalnız təsdiq kimi, iki varlıq arasında olan münasibət kimi başa düşülən münasibəti nəzərdə tutur. Sübutun bu üsuluna o, haqlı irad tutur ki, bu üsulda şərtsiz üsul şərt (dünya) axtarılır və beləliklə, sonsuz (allah) əsaslandırılmış və asılı varlıq kimi təsəvvür olunur. Ancaq yuxarıda göstərilən yüksəliş ruhda baş verdiyi kimi, bu görüntüyə düzəliş edir; bundan başqa, yüksəlişin bütün məzmunu bu görüntüyə düzəliş verməkdən ibarətdir. Ancaq Yakobi mahiyyətli təfəkkürün vasitələndirmənin özündə vasitələnmənin aradan qaldırılmasından ibarət olan həqiqi təbiətini dərk etməmişdir, odur ki, yanlış olaraq hesab etmişdir ki, onun reflektiv

düşüncəyə tutbuğu haqlı irad ümumiyyətlə təfəkkürə, deməli, düşünən təfəkkürə də aiddir.

İnkarlıq momentinin başa düşülməməsinin nə demək olduğunu aydınlaşdırmaq üçün biz, məsələn, spinozizmə onun panteist və ateist olduğunu təsdiq etməklə edilən iradı göstərə bilərik. Spinozanın mütləq substansiyası sözsüz ki, hələ müğtləq ruh deyildir və allahın mütləq ruh kimi müəyyənləşdirilməsi tələbi ədalətlidir. Ancaq əgər Spinozanın tərifini allahın təbiətlə, sonlu dünya ilə qarışdırılması və dünyanı allah elan etməsi kimi izah edilsə, bu zaman belə bir mülahizədən çıxış edilir ki, sonlu dünya həqiqi gerçəkliyə, təsdiqi reallığa malikdir. Bu yanaşmada allahın və dünyanın vəhdətinin təsdiq edilməsi, şübhəsiz, allahı sonlu edir və onu sonlu, mövcudluğun dıxarı müxtəlifliyi səviyyəsinə endirir. Spinozanın allahı allah və təbiətin vəhdəti kimi deyil, təfəkkürlə məkanın (maddi dünyanın) vəhdəti kimi tərifləndirdiyini nəzərə almasaq belə, bu vəhdət, hətta biz onu birinci, qətiyyənlə düzgün olmayan anlamda başa düşsək, bizi inandırmalıdır ki, Spinozanın sistemində dünya yalnız həqiqi reallığa malik olmayan bir fenomendir. Odur ki, biz onun sisteminə bir akosmizm kimi baxmalıyıq. Allahın və yalnız allahın varlığını təsdiq edən fəlsəfəni heç olmazsa, ateizm kimi qələmə vermək gərək deyildi. Axı dini hətta meymuna, inəyə, daş və dəmir heykəllərə allah kimi sitayiş edən xalqlara da aid edirlər. Lakin sonlu şeylərin dünya adlanan aqreqatının həqiqi reallığa malik olması barədə hissi təsəvvürə dayanan fikirdən insanın imtina etməsi asan deyil; dünyanın mövcud olmaması – bu fikir allahın yoxluğu fikrindən daha qeyri-münasib sayılır. Hesab edirlər – və bu onları heç də şərəfləndirmir – ki, dünyanı deyil, allahı inkar edən bir fəlsəfi sistemin olması mümkündür; təbiətin inkarından çox allahın inkarını başa düşülən hesab edirlər.

İkinci qeyd təfəkkürün təbiətdən, maddilikdən, dünyadan allaha yüksəlişi ilə əldə olunan məzmunun tənqidinə aiddir. Bu məzmun əgər yalnız dünyanın substansiyasının, onun zəruri mahiyyətinin, məqsədə yönələn və idarə edən səbəbin və i. a. təriflərindən ibarətdirsə, əlbəttə, allahın başa düşülən və ya başa düşülməli olan anlamına adekvat deyil. Ancaq əgər başlanğıcda allah haqqında bir sıra təsəvvürlərdən çıxış edilməsini, sonra isə bu ilkin şərtənlə, təsəvvürdən çıxış edilərək alınan nəticələri nəzərə almasaq, onda hətta bu təriflər özlüyündə allah ideyasında böyük önəm daşıyan zəruri momentlərdir. Lakin bu yolda təfəkkürün özünün həqiqi təriflərində həqiqi allah ideyası məzmunu əldə etməsi üçün, əlbəttə, ikinci məzmun ilkin şərt, müqəddimə kimi götürülməməlidir. Dünyanın xalis təsadüfi şeyləri, sözsüz ki, çox abstrakt təriflərdir. Üzvi törəmələr və onların məqsədyönlü tərifləri ali çevrəyə, həyata məxsusdur. Amma canlı təbiətin və mövcud şeylərin başqa münasibətlərinin məqsəd baxımından gözdən keçirilməsi əhəmiyyətsiz və hətta bu məqsədlərin uşaqcasına tətbiqi sayılsa da hətta canlı təbiətin özü də hələ bizə alah ideyasının həqiqi tərifləri barədə anlayış verməyə gerçəkdən qabil deyil: allah canlıdan artıq bir şeydir, o, ruhdur, Yalnız ruhi həyat mütləqi düşünmək üçün layiqli və həqiqi çıxış nöqtəsidir, çünki təfəkkürün çıxış nöqtəsi vardır və bundan sonra da onun olmasını istəyir.

§ 51

Ağlın idealını gerçəkləşdirən ikinci bilik yolu təfəkkürün abstraksiyasından onun tərifinə doğru yoldan keçir, həm də bu tərif üçün yalnız varlıq qalır; bu, allahın varlığının ontoloji sübutudur.⁴¹ Buradakı əkslik təfəkkürlə varlıq arasındakı əkslikdən ibarət olsa da, birinci yolda bu əkslik onların ikisi (təfəkkür və varlıq – A. T.) üçün də ümumidir və əkslik yalnız təkə ilə ümumi arasındadır. Düşüncənin bu ikinci yola qarşı irəli sürdüyü etiraz da birinci yola qarşı yuxarıda göstərilən etiraz xarakteri daşıyır. Bu etiraz da belə

səslənir ki, empirik olanda hələ ümumi olmadığı kimi, ümumidə də müəyyənlik yoxdur; müəyyənlik isə burada varlıqdan ibarət sayılır. Başqa sözlə, varlıq anlayışdan hasil edilə, ondan analiz vasitəsilə alına bilməz.

Qeyd. Kant tərəfindən ontoloji sübutun tənqidi, şübhəsiz, həm də ona görə əlverişli qarşılandı ki, təfəkkürlə varlıq arasındakı fərq aydınlaşdırmaq üçün Kant yüz taler⁴² misalından istifadə etmişdi; Bu misalda göstərilir ki, yüz taler anlayışa görə həm imkan halında olduğu zaman, həm də gerçək olduğu zaman eyni yüz taler olaraq qalır; ancaq mənim maddi durumum üçün bu fərq mühümdür. Mənim hər hansı bir şeyi yalnız düşünməyimdən və ya təsəvvür etməyimdən bu şeyin hələ gerçəkləşmədiyi qədər inandırıcı başqa bir fikir ola bilməz: təsəvvürün və hətta anlayışın onların məzmununa varlıq verməsi üçün yetərsiz olduğu qədər uyğun fikir yoxdur. Ancaq yüz talerin anlayış adlandırılmasının barbarlıq sayılmasının haqlı olduğuna biz onu da əlavə etməliyik ki, fəlsəfi ideyaya qarşı təfəkkürün və varlığın bir-birindən fərqləndiyi barədə etirazını dönə-dönə bildirənlər, nəhayət bilməlidirlər ki, bu mülahizə də filosoflar üçün bəllidir. Doğrudan da, bu mülahizədən bayağı nə ola bilər? Sonra, onlar düşünməlidirlər ki, burada yüz taldərdən və hər hansı xüsusi anlayışdan, təsəvvürdən və ya necə adlandırılacağından asılı olmayan predmetdən fərqli bir predmet olan allah barəsində söz gedir. Axı əslində hər bir sonlu şey ondan və yalnız ondan ibarətdir ki, onun mövcud varlığı onun anlayışından fərqlidir. Ancaq allah, şübhəsiz, "yalnız mövcudluq kimi düşünülə"⁴³ bilən olduğundan onun varlığı onun anlayışındadır. Allah anlayışı da anlayışın və varlığın bu vəhdətindən ibarətdir. Əlbəttə, bu, allahın hələ yalnız anlayışın özünün tərifini özündə saxlayan formal tərifidir. Ancaq asanlıqla görmək olar ki, bu anlayış artıq özünün tamamilə abstrakt olmasında varlığı özünə alır, çünki sonradan necə tərifləndirəcəyimizdən asılı olmayaraq anlayış ən azı onun vasitələnmənin aradan qaldırılması sayəsində alınan özünün özü ilə bilvasitə münasibətidir; varlıq isə yalnız bu münasibətin özündən başqa bir şey deyildir. Gerçəkdən ruhun bu iç təbiətinin, anlayışın, əgər "mən" in, xüsusən də konkret totallıq – allahın özündə gerçəkdən ən yoxsul, ən abstrakt bir tərif olan varlıq kimi yoxsul bir tərifə malik olmaması qəribəlik olardı. Fikir üçün öz məzmununa görə varlıq qədər özəl əhəmiyyətli başqa bir şey ola bilməz. Bundan daha əhəmiyyətli yalnız o ola bilər ki, varlıq deyəndə hər şeydən öncə, adətən dışarı, hissi varlıq, məsələn, mənim qarşımda olan kağızların varlığı nəzərdə tutulsun; məhdud, keçici şeyin hissi varlığı barədə kimsə danışmaq istəməz. Lakin fikrin və varlığın fərqli olması ilə ilgili bayağı tənqidi qeyd insan ruhunun allah haqqında fikirdən onun varlığına əminliyə hərəkətini daha çox əyləyə bilər, ancaq bu hərəkəti məhv edə bilməz. Bu keçid, allah haqqında fikrin onun varlığından ayrılmazlığı da o deməkdir ki, bilavasitə bilik və ya inanc nöqtəyi-nəzərinin hüququ bərpa olunur. Bunun barəsində sonra.

§ 52

Beləliklə, təfəkkürün yüksək zirvəsində müəyyənlik onun üçün nə isə dışarı bir şey olur; təfəkkür bütövlükdə burada yenə də ağıl, zəka adlandırılan abstrakt təfəkkür olaraq qalır. Beləliklə, son nəticə göstərir ki, ağıl bizə təcrübəni sadələşdirmək və sistemləşdirmək üçün yalnız formal vəhdət verir, o, həqiqətin orqanonu deyil, kanonudur, o bizə sonsuzun doktrinini deyil, yalnız idrakın tənqidini verə bilər. Bu tənqid özünün analizinin sonunda ona inandırmaqdan ibarətdir ki, təfəkkür özündə yalnız qeyri-müəyyən vəhdətdən və bu qeyri-müəyyən vəhdətin fəaliyyətindən ibarətdir.

Əlavə. Doğrudur, Kant ağıl, zəkani şərtsizin qabiliyyəti kimi anlamışdır, ancaq əgər ağıl yalnız abstrakt eyniyyətə müncər edilirsə, onda bu ağılın, zəkanın şərtsizliyindən imtina edildiyini göstərir və onda ağıl işdə boş düşüncədən başqa bir şey olmur. Ağıl yalnız ona

görə şərtsizdir ki, özünə yad olan kənar məzmunla müəyyənləşməyib, özü özünü müəyyənləşdirir və deməli, öz məzmununda özü özündə olur. Ancaq Kanta görə, ağılın fəaliyyəti istisnasız olaraq qavrayışın verdiyi materialı kateqoriyalar vasitəsilə sistemləşdirməkdən, yəni bu materialı dışarı olaraq nizamlamaqdan ibarətdir və ağılın prinsipi – bu fəaliyyətdə – yalnız onun ziddiyyətsizliyidir.

§ 53

b) Kant praktiki zəkani özü-özünü və həm də ümumi halda, yəni düşünən iradə kimi müəyyən edən ağılı kimi anlayır. Praktiki zəka azadlığın imperativ, obyektiv qanunlarını, yəni nə edilməli olduğunu göstərən qanunlar verir. O, təfəkkürün, burada obyektiv müəyyənədicili fəaliyyət (yəni əslində zəka) kimi qəbul edildiyinin bəraət qazandığını onda görür ki, praktiki azadlıq təcrübə ilə sübut oluna bilər, yəni mənlilik şüuru olaylarında aşkar edilə bilər. Bu təcrübəyə qarşı şüurda habelə təcrübədən hasil edilən determinizm etirazları irəli sürülür; bu etirazlardan ən başlıcası insanların hüquq və borc kimi qəbul etdiyini, yəni azadlığın obyektiv qanunları olmalı olan sonsuz müxtəliflikdən hasil edən (habelə Yuma məxsus olan) skeptik induksiyadır.

§ 54

Praktik təfəkkürün qanunları, bu təfəkkürün özündə müəyyənləşməsinin kriterisi, Kanta görə, yenə də düşüncənin abstrakt eyniyyətindən, bu müəyyənlikdə ziddiyyətə yer olmaması tələbindən başqa bir şey deyil. Deməli, praktik zəka formalizm çərçivəsindən kənara çıxmır və bu formalizm isə nəzəri zəkani son nəticəsi olmalıdır. Ancan praktik zəka nəinki yalnız özündə ən ümumi tərif (xeyri) nəzərdə tutur: o yalnız o zaman praktik zəka olur ki, xeyrin dünyada gerçəkləşməsi tələbini irəli sürsün, dışarı obyektivlik əldə etsin, yəni fikir təkə subyektiv olmasın, həm də obyektiv olsun. Praktiki zəkani, ağılın bu postulatı barədə mən sonra danışacağam.

Əlavə. Kant nəzəri zəkaya aid etdiyini (sərbəst özünü-təyin etməni) qəti olaraq praktiki zəkaya aid edir. Bu, Kant fəlsəfəsinin özünə çoxlu tərəfdarlar tapan tərəfidir və buna layiqdir. Bu münasibətlə Kanta məxsus olan xidməti qiymətləndirmək üçün biz, öncə Kantın hökmran tutduğu praktiki formanı, özəlliklə əxlaq fəlsəfəsinə xatırlamalırıq. Əxlaq fəlsəfəsi, ümumiyyətlə, insanın təyinatı haqqında suala cavab verən evdomonizm sistemidir ki, bu sistemə görə insan xoşbəxtliyə nail olmağı özünün məqsədi etməlidir. Xoşbəxtlik adı altında bu sistem insanın özəl yönəlişlərinə, istəklərinə, tələbatlarına və s. münasibətdə təmin olunmasını başa düşdüyündən təsadüfi və partikulyar⁴⁴ olan iradənin və onun fəaliyyətinin prinsipi etmişdi. Özündə hər cür möhkəm əsasdan məhrum olan və hər cür özbaşnalığa və kaprizə geniş qapı açan bu evdomonizmə qarşı Kant praktiki zəkani qoymuş və beləliklə də iradənin ümumi və hamıya eyni dərəcədə aid olan tərifinin verilməsi tələbini irəli sürmüşdür. Əvvəlki paraqrafda söylədiyimiz kimi, Kant nəzəri zəkaya yalnız sonsuz mənfi məzmunun məhrum mənfə qabiliyyəti kimi baxdığı, yalnız sonlu təcrübə idrakı gözdən keçirməklə yetindiyi halda, iradəyə özü-özünü ümumi qaydada, yəni fikirlə müəyyən etmək qabiliyyəti aid etmək anlamında praktiki zəkani mənfi məzmunun sonsuzluğunu qəbul etdi. İradədə, şübhəsiz, bu qabiliyyət var və bilmək olduqca önəmlidir ki, insan yalnız bu qabiliyyətə malik olduğu və öz hərəkətlərində ondan istifadə etdiyi üçün azaddır. Lakin bunu etiraf etməklə biz hələ iradənin və ya praktiki zəkani məzmunu haqqında suala cavab vermirik. Əgər söyləsək ki, insan xeyri öz iradəsinin məzmunu etməlidir, onda bu məzmunun məzmunu barədə, yəni onun müəyyənliyi barədə yenidən sual yaranır; yalnız təkə iradənin özünün özü ilə razılışması prinsipi ilə, eləcə

də təkcə borcun borc naminə yerinə yetirilməsi tələbilə biz durduğumuz yerdən hərəkət edə bilmərik.

§ 55

c) Mühakimənin refleksiyaedici gücünə Kant seyrçi idrak, yəni ümumi (abstrakt eyniyyət) üçün təsadüfi olan və ümumidən irəli gəlməyən xüsusiyyətin bu ümumi ilə müəyyənləşdirildiyi abstrakt idrak (rassudok) prinsipini aid edir. Təcrübə bizə onu incəsənət əsərində və üzvi təbiətdə verir.

Qeyd. Mühakimənin gücünün tənqidi o yəndən çox yaxşıdır ki, bu tənqiddə Kant ideya haqqında təsəvvür və hətta fikir söyləmişdir. İntuitiv əqli düşüncə, iç məqsədəuyğunluq və s. haqqında təsəvvür ümumidir, həm də özündə konkret kimi düşünülməlidir. Yalnız bu təsəvvürlərdə Kant fəlsəfi özünü spekulyativ fəlsəfə kimi aşkar edir. İncəsənətdə gözəllik – fikir və hissi təsəvvürün konkret vəhdəti – ideyasında çoxları, özəlliklə Şiller, fərqləndirici düşüncənin abstraksiyalarından çıxış yolu tapdılar; başqaları bu çıxış yolunu seyrdə və təbii və ya intellektual olmasından asılı olmayaraq, ümumiyyətlə, zərurilik, aktualıq şüurunda tapdılar. Doğrudur, incəsənət əsəri canlı fərdilik kimi məzmununa görə məhduddur. Lakin Kant dünyanın son məqsədi kimi düşündüyü azadlıq məqsədilə təbiətin (və ya zərurətin) harmoniyasını əsas götürməklə, həmçinin məzmunca önəmli olan ideya irəli sürmüşdür. Ancaq fikir bu yüksək ideyaya çatdıqda, necə deyərlər, tənbelliyi üzündən zərurətdə əl yeri tapır və son məqsədin gerçəkləşməsi yerinə anlayışın və reallığın bir-birindən ayrılığından möhkəm yapışır. Əksinə, canlı təbiətdə orqanizmlərin varlığı və incəsənətdəki gözəllik artıq idealın gerçəkliyini hətta hissə və seyrə də göstərir. Bu predmetlər haqqında Kant düşüncələri şüura konkret ideyanı düşünməyi və dərk etməyi öyrədən gözəl bir giriş ola bilərdi.

§ 56

Burada Kant düşüncənin ümumiliyi ilə seyrin xüsusiyyəti arasında nəzəri və praktiki zəka haqqında təlimin özülündə duran münasibətdən fərqlənən başqa bir münasibət barəsində fikir irəli sürür. Ancaq yenə də bu fikirlə bu münasibətin həqiqiliyyətinin və hətta həqiqət olduğunun başa düşülməsi birləşmir. Burada vəhdət, əksinə, elə götürülür ki, o, sonlu hadisələrdə gerçəkləşir və təcrübədə aşkar olunur. Bu təcrübə hər şeydən öncə subyektə: birincisi, dühada, estetik ideyalar, yəni təxəyyülün azad gücünün ideyaya xidmət edən və təfəkkürə qida verən təsəvvürlər (onların məzmunu anlayışda ifadə olunmasa və ya oluna bilməsə də) yaratmaq qabiliyyətində; ikincisi, zövqün mühakiməsində, azad şeylərin və ya təsəvvürlərin düşüncənin qanunauyğunluqları ilə harmoniyası hissində aşkar edilir.

§ 57

Mühakimənin refleksiyaedici gücü, prinsipi təbiətin canlı varlıqlarına münasibətdə məqsəd, fəal anlayış kimi, özündə müəyyənləşən və müəyyənədicisi ümumi kimi müəyyənləşdirilir. Bununla birlikdə dıışı və ya sonlu, məqsədin reallaşması vasitəsinə və onun reallaşdığı materiala münasibətdə yalnız dıış forma olduğu məqsədyönlülük haqqında təsəvvür aradan qaldırılır. Əksinə, canlı varlıqlarda məqsəd materiyanın immanent tərifi və fəaliyyətidir və bütün üzvlər bir-biri üçün eyni zamanda vasitə və məqsəddir.

§ 58

Belə bir ideyada məqsəd və vasitə, subyektivlik və obyektivlik arasında abstrakt münasibət aradan qaldırılsa da, Kant buna zidd olaraq yenə də yalnız təsəvvür kimi, yəni

subyektivlik kimi mövcud və fəal olan məqsədin səbəb olduğunu söyləyir; beləliklə, Kant məqsədin tərifini yalnız bizim düşüncəmizə məxsus olan qiymətləndirmə prinsipi kimi açıqlayır.

Qeyd. Tənqidi fəlsəfə zəkanın, ağılın yalnız hadisələri dərk etməyə qabil olduğu sonuca gəldikdən sonra biz gözləyə bilərdik ki, heç olmasa, canlı təbiətə münasibətdə iki eyni dərəcədə subyektiv olan təfəkkür üsulu arasında seçim imkanı veriləcək və Kantın özü hətta təbiətin törəmələrinin, habelə keyfiyyət, səbəb və fəaliyyət, mürəkkəb, tərkib hissələri və s. kateqoriyalar üzrə dərkə öhdəliyini irəli sürəcək. Əgər elmi araşdırmada iç (daxili) məqsədyönlülük prinsipi saxlansaydı və inkişaf etdirilsəydi, onda bu, tamamilə başqa, mükəmməl yanaşma üsulunun yaranmasına səbəb olardı.

§ 59

İç məqsədyönlülük prinsipi üzrə inkişaf edən ideya özünün bütün qeyri-məhdud təməlinə zəkanın, ağılın müəyyən etdiyi ümumiliyin – mütləq son məqsədin – xeyrin dünyada gerçəkləşməsindən, nə isə bir üçüncü, bu son məqsədi müəyyən edən və reallaşdıran güclə, ümumilik və təkçəlik arasında, subyektivlik və obyektivlik arasında əksliyin öz həllini tapdığı və qeyri-müstəqil və qeyri-həqiqiliyinin bildirildiyi mütləq həqiqət kimi allahda gerçəkləşməsindən ibarət olardı.

§ 60

Ancaq dünyanın son məqsədi kimi qəbul edilən xeyir Kant təlimində ilk başlanğıcdan bizim xeyir kimi, bizim praktiki zəkamızın əxlaq qanunu kimi müəyyənləşdirilir, belə ki, vəhdət dünyanın durumu, dünyada baş verən olaylar və bizim əxlaqiliyimiz arasında bir uyğunluqdan o tərəfə getmir.*

* Kantın "Mühakimə qabiliyyətinin tənqidi" əsərindəki (§ 88) öz sözlərini gətiririk: "Son məqsəd yalnız bizim praktiki zəkamızın anlayışıdır və təbiət haqqında nəzəri mühakimə üçün hər hansı təcrübi məlumatlardan irəli gələ və təbiətin dərkinə bağlılığı ola bilməz. Son məqsəd anlayışının praktiki zəka üçün əxlaq qanunu üzrə işlədilməsindən başqa heç bir tətbiqi ola bilməz və xilqətin son məqsədi dünyanın yalnız qanunla göstərə biləcəyimiz, yəni bizim praktiki zəkamızın son məqsədinə uyğun gələn və yalnız praktik olan durumuna uyğun halıdır".

Ondan başqa, hətta özünün bu məhdudluğu ilə son məqsəd (xeyir) qeyri-müəyyən abstraksiyadır və bərc da buna uyğun olaraq qeyri-müəyyən abstraksiya kimi qalmalıdır. Sonra, Kant yenidən bu harmoniyaya qarşı subyektivlik və obyektivlik arasında bu harmoniyanın məzmununda artıq qeyri-həqiqi elan edilmiş ziddiyyət olduğunu irəli sürür, belə ki, zərurət və gerçəklik arasındakı harmoniyanı Kant yalnız olmalı olan, yəni reallığı olmayan subyektiv harmoniya kimi, varlığına inanılan, yalnız subyektiv həqiqiliyə malik harmoniya kimi, başqa sözlə, ideyaya uyğun gəlməyən obyektivliyə məxsus harmoniya kimi müəyyən edir.

Əgər bu ziddiyyətin ideyanın gerçəkləşməsinin zamana, gələcəyə, (ideyanın yenə də mövcud olacağı gələcəyə) ötürülməsiylə gözə çarpmadığı, önəmini itirdiyi görünürsə, biz buna qarşı deməliyik ki, zaman kimi bir hissi şərt ziddiyyətin həll olunmasına əksdir və düşüncənin uyğun təsəvvürü (sonsuz proqres) bilavasitə bu ziddiyyətin özünün əbədi təkrarından başqa bir şey deyil.

Qeyd. Tənqidi fəlsəfədən alınan və bir mövhumata, yəni bizim zamanın təfəkkürünün ümumi şərhinə, müqəddiməsinə çevrilən idrakın təbiətinə dair nəticə haqqında bir ümumi qeydi də etmək olar.

Hər bir dualist sistem üçün, özəlliklə də Kantın sistemi üçün əsas qüsurlar onun ardıcıl olmamasıdır: o, bir həqiqət bundan öncə müstəqil elan etdiyi, deməli, idrakda birləşməyən şeyi idrakda birləşdirir. İdrakda birləşməni indicə həqiqət elan edir və sonra bir anda bunun əksini, müstəqil mövcudluğunu sistemin qəbul etmədiyi o iki momenti təsdiq edir, belə ki, onun sistemi yalnız ayrı-ayrılıqda həqiqi və gerçək olan momentlərin birliyini onların həqiqəti kimi qəbul edir. Belə fəlsəfəçilik belə bir sadə həqiqəti anlamır ki, iki əks təriflər arasında daim tərəddüd etməklə onların hər ikisini yetərsiz elan etmiş olur və yetərsizlik sadəcə iki fikri (yalnız formaca iki olan fikri) bir araya gətirməyi bacarmamaqdan ibarətdir. Ona görə də Kant bir tərəfdən empirik-əqli düşüncənin yalnız olayları dərk etdiyini qəbul etməklə, o biri tərəfdən bu idrakın mütləq (idrakın olaydan, hadisədən o tərəfə gedə bilmədiyi, bunun insan biliyinin təbii, mütləq) hədd olması anlamında mütləq olduğunu təsdiq etməkdə son dərəcə qeyri-ardıcıl olmuşdur. Təbii predmetlər məhduddur və onlar özlərinin ümumi həddü haqqında heç nə bilmədikləri üçün, onların müəyyənliyinin onlar üçün deyil, yalnız bizim üçün müəyyənlik olduğunu düşünə bilmədikləri üçün təbii predmetlərdir. Həddü bilmək və hətta hiss etmək, eyni zamanda ondan kənara çıxmaq yetərsizlik imiş. Ağrı hissində malik olmaq canlı varlıqların cansızlardan üstünlüyüdür, onlar üçün tək-cə müəyyənlik inkar kimi duyulur, çünki canlı kimi onlar tək-cəlik həddündən kənara çıxan həyat ümumiliyinə malikdirlər, çünki onlar özlərini inkarda saxlayırlar və özlərində bu ziddiyyətin (tək-cəliyin sonluluğu ilə ümuminin sonsuzluğu arasında olan ziddiyyətin – A.T.) varlığını hiss edirlər. Onlarda bu ziddiyyət, bu iki moment (onların həyat hissini ümumiliyi və bu hissini tək-cəliyinin inkarı) eyni bir subyektdə olur. İdrakın həddü, yetərsizliyi yalnız ümumi ideyasının varlığı ilə bütöv və tamamlanma ideyasının müqayisəsi sayəsində yetərsizlik kimi müəyyənləşdirilir. Ona görə də düşüncəsizlik bir şeyin sonlu və ya məhdud olduğunun göstərilməsinin yalnız sonsuzun gerçək varlığının sübutu olduğunu anlamamaqdan, hədd haqqında biliyin qeyri-məhdudun şüurda yalnız bu dünya üzrə mövcud olması sayəsində mümkün olmasını başa düşməməkdən ibarətdir.

İdrakın bu sonucu barəsində bir qeydi də etmək olar ki, Kant fəlsəfəsi elmin metoduna heç bir təsir göstərə bilməmişdir. O, kateqoriyalara və adi idrak metoduna qətiyyətlə toxunmamışdır. Əgər o zamanın elmi əsərləri bəzən Kant fəlsəfəsinin müddəaları ilə başlayırdısa, bu əsərlərin fikri inkişafında aşkar edilirdi ki, Kant fəlsəfəsinin müddəaları artıqdır və ilk bir neçə səhifə buraxılısaydı belə, yenə də həmin empirik məzmun şərh olunardı.*

* Hətta Hermannın "Handbuch der Metrik" əsəri Kant fəlsəfəsinin paraqrafları ilə başlanır. 8-ci paraqrafda hətta nəticə çıxarılır ki, ritm qanunu: 1) obyektiv, 2) formal, 3) apriori müəyyənləşən qanun olmalıdır. Bu tələblər və sonra gələn səbəbiyyət və qarşılıqlı təsir prinsipləri ilə şərin ölçülərinin şərhini müqayisə etmək maraqlıdır. Bu şərhə formal prinsiplərin heç bir təsiri olmamışdır.

Əgər Kantın fəlsəfəsini metafizikləşdirməyə meyilli empirizm ilə yaxından müqayisə etsək, görərik ki, sadələvh empirizm, doğrudan da, hissi qavrayışdan möhkəm yapışır, ancaq bununla yanaşı, ruhi gerçəkliyə, fəvqəlhissi dünyaya məzmunundan, qaynağından,

fikir, fantaziya və s. asılı olmayaraq yol verir. Forma baxımından fəvqəlhissi dünyanın məzmunu da empirik biliyin hər bir məzmunu kimi öz təsdiqini dış (xarici) qavrayışın avtoritetində, ruhi avtoritetdə tapır. Ancaq reflektiv və ardıcılığı özünün prinsipi etmiş empirizm son, ali məzmunun dualizmilə mücadilə edir və düşünən başlanğıcın və onda inkişaf edən ruhi dünyanın müstəqilliyini inkar edir. Materializm, naturalizm, ardıcıl empirizm sistemindən⁴⁵ ibarətdir. Kant fəlsəfəsi bu empirizmə qarşı təfəkkür prinsipini və azadlığı qoyur və birinci qəbildən olan empirizmin ümumi prinsipindən kənara çıxmayaq ona yaxınlaşır. Kantın dualizminin bir tərəfi qavrayışlar dünyası və bu dünyada refleksiya edən sonlu təfəkkürdən ibarətdir. Bu dünya doğrudan olaylar dünyası kimi təqdim edilir. Lakin bu yalnız addır, formal tərifdir, çünki qaynaq, məzmun və baxış üsulu tamamilə empirizmdəki kimidir. Kantın dualizminin o biri tərəfi özünü dərk edən təfəkkürün müstəqilliyindən, Kant fəlsəfəsinin keçmiş, adi metafizika ilə paylaşıdığı və hər cür məzmunadan məhrum etdiyi və bir daha vermədiyi azadlıq prinsipindən ibarətdir. Burada zəka adlanan bu təfəkkür hər cür tərifdən məhrum edilir, hər hansı avtoritetdən azad olunur. Kant fəlsəfəsinin göstərdiyi başlıca təsir o olmuşdur ki, o, zəkanın öz abstraktlığı üzündən özü-özündə inkişaf edə, heç bir tərif irəli sürə bilməyən, ancaq yenə də özündə dış xarakteri daşıyan bir şeyə yol verilməsindən və qəbul olunmasından imtina edən mütləq iç (daxili) xarakteri barədə şüuru oyatdı. Zəkanın asılı olmaması, onun özündə mütləq müstəqil olması, bundan belə fəlsəfənin ümumi prinsipi kimi və zamanımızın başlıca inanclarından biri kimi gözdən keçirilməlidir.

1-ci əlavə. Tənqidi fəlsəfənin böyük mənfi xidməti odur ki, o, düşüncənin təriflərinin sonluluğa məxsus olduğunu və bu təriflər çərçivəsində hərəkət edən idrakın həqiqətə nail olmadığını qəbul etmişdir. Ancaq bu fəlsəfənin birtərəfliliyi ondan ibarətdir ki, o, düşüncənin bu təriflərinin sonluluğunu onların yalnız bizim subyektiv təfəkkürümüzə, həm də özündə şeyin nə isə bir mütləq o dünyada qalmalı olduğunu qəbul edən təfəkkürümüzə məxsus olduğunda görür. Əslində isə düşüncənin təriflərinin sonluluğu onların subyektivliyində deyil, özündə sonlu olmasındadır. Kanta görə isə, əksinə, bizim düşündüyümüzün yalanlığı onu bizim düşünməyimizdədir. Kant fəlsəfəsinin başqa bir yetərsizliyi təfəkkürü yalnız tarixi təsvir etməsindən və şüurun momentlərini abstrakt sadalamasından ibarətdir. Bu sadalama, əsasən, düzgün olsa da, orada empirik tapılmış momentlərin zəruriliyindən söz belə açılmaz. Kant fəlsəfəsi şüurun müxtəlif səviyyələri üzərində refleksiya ilə müəyyənləşdirilmiş nəticə olaraq belə bir müddəa irəli sürür ki, bizə bəlli olan şeyin məzmunu yalnız hadisədir. Bu nəticə ilə ona görə razılaşmaq olar ki, sonlu təfəkkürün işi, şübhəsiz, olaylardır. Ancaq idrak bu pillə ilə qurtarmır və daha yüksək pillə vardır ki, o pillə Kant fəlsəfəsi üçün əlçatmazdır, o dünyalıqdır.

2-ci əlavə. Kant fəlsəfəsində təfəkkürün özünü özündən müəyyənləşdirməsi prinsipi yalnız formal olaraq irəli sürülür. Ancaq bu təfəkkürün özünü təyin etməsinin necə baş verdiyini, nə qədər uzağa getdiyini Kant göstərməmişdir. Fixte isə, əksinə, Kant fəlsəfəsinin bu yetərsizliyini anlayaraq kateqoriyaların deduksiyası tələbini irəli sürmüş, gerçəkdən buna can atmışdır. Fixte fəlsəfəsi "mən"i fəlsəfi inkişafın çıxış nöqtəsi etmiş və kateqoriyaların "mən" in fəaliyyəti nəticəsində alınmalı olduğunu təsdiq etmişdir. Ancaq "mən" burada həqiqi azad deyil, spontan fəaliyyət kimi çıxış etmir, belə ki, onun fəaliyyətinin səbəbi kimi yalnız dış (xarici) təkan götürülür. "Mən" Fixteyə görə dış təkanə təpki verir və yalnız bu təpki sayəsində o özünü dərkə nail olur. Bu zaman təkanın təbiəti dərk olunmamış dış bir şey olaraq qalır və "mən" hər zaman bir başqasının qarşı durduğu şərtlənmədən ibarət olur. Beləliklə, Fixte də Kant fəlsəfəsinin yalnız sonlunun dərk olunduğu, sonsuza isə təfəkkürün gücü çatmadığı barədə gəldiyi nəticədən uzağa getmir. Kantda özündə şey adlanan Fixtedə dış təkan adlanır; nə isə bir başqası "mən"dən

çox onun inkarı kimi və ümumiyyətlə "qeyri-mən" kimi müəyyənləşdirilir. "Mən" bu zaman "qeyri-mənə" münasibətdə olan kimi gözdən keçirilir və yalnız bu "qeyri-mənin" təkanı sayəsində "mən" özünü təyin etmə fəaliyyətinə təhrik edilir və beləliklə də "mən" bu təkandan azad olmaq üçün aramsız fəaliyyətdən ibarətdir. Bu zaman yenə də "mən" həqiqi azadlıq əldə edə bilmir, belə ki, təkanın bitməsilə "mən" in də varlığı bitmiş olur, çünki "mən" in varlığı onun fəaliyyətindən ibarətdir. Sonra "mən" in fəaliyyətilə yaranan məzmun təcrübənin adi məzmunundan başqa bir şey deyil və yalnız əlavə edək ki, bu məzmun yalnız olaydan (hadisədən) ibarətdir.

C

Fikrin obyektivliyə üçüncü münasibəti

Bilavasitə bilik

§61

Tənqidi fəlsəfədə təfəkkür yalnız subyektiv kimi, onun son, yüksək tərifi isə abstrakt ümumilik, formal eyniyyət kimi başa düşülür; beləliklə, təfəkkür konkret özündə – ümumilik kimi həqiqətə qarşı qoyulur. Bu fəlsəfəyə görə təfəkkürün zəkadan, ağıldan ibarət olan yüksək tərifi kateqoriyalara diqqət yetirilmir. Buna əks olan baxış təfəkkürü yalnız xüsusi dərək edən fəaliyyət kimi anlayır və bu əsasla onun həqiqəti dərək etməyə qabil olmadığını bildirir.⁴⁶

§62

Xüsusi dərək kimi təfəkkürün məhsulu və məzmunu kateqoriyalardır; kateqoriyalar düşüncəni qeydə aldığından, məhdud təriflərdir, şərtlənənin, asılı olanın, vasitələnin formalarıdır. Kateqoriyalarla məhdudlaşan təfəkkür üçün sonsuz, həqiqət əlçatmazdır, sonsuza (allahın varlığının sübutuna can atmasına baxmayaraq) keçid edə bilməz. Təfəkkürün bu təriflərini həmçinin anlayışlar adlandırırlar, odur ki, predmeti anlamaq onun şərti və vasitələnmiş formasını əhatə etmək deməkdir. Əgər təfəkkürün predmeti həqiqətdən, sonsuzdan, şərtsizdən ibarətdirsə, onda təfəkkür onu şərtlənənə, vasitələnənə çevirir və beləliklə, biz, düşünərək həqiqəti dərək etmək yerinə, onu yalana çevirmiş oluruq.

Qeyd. Allah, həqiqət haqqında yalnız bilavasitə biliyin mövcudluğunu təsdiq edən baxışla irəli sürülən bəzi sadə etirazlar bax budur. Keçmiş vaxtlarda allah anlayışından antropatik adlanan sonlu və ona görə də sonsuza layiq olmayan hər cür təsəvvürləri kənarlaşdırdılar və sonucda allah çox məzmunlu bir varlıq oldu. Ancaq təfəkkürün tərifləri sadəcə hələ antropatizm sayılmırdı; təfəkkür daha çox ona görə qəbul edilirdi ki, mütləq haqqında təsəvvürləri sonluluq xassələrindən təmizləyirdi. Bu, bütün zamanların yuxarıda göstərilən belə bir əsas inamına (

§ 5) uyğun idi ki, həqiqət yalnız düşünmək yolu ilə əldə edilə bilər. İndi, nəhayət, habelə, ümumiyyətlə, təfəkkürün tərifləri antropatizmlər, təfəkkür isə yalnız sonsuz sonlu edən fəaliyyət elan edilmişdir. "Spinoza haqqında məktub" a yeddinci əlavədə Yakobi Spinozanın öz fəlsəfəsindən götürdüyü və sonra onları, ümumiyyətlə, idrakla mübarizə üçün işlətdiyi etirazlarını daha aydın şərh etmişdir. Öz etirazlarında Yakobi idrakı yalnız sonlunun dərək kimi, şərtlənənlər sırasından şərtlənənə fikri keçid kimi anlayır, həm də bu sırada şərt olan hər bir üzvün özü də öz sırasında ancaq nəisə bir şərtlənmədir, belə ki, idrak fikrin bir şərtlənmədən digərinə doğru hərəkətidir. Aydınlaşdırmaq və anlamaq bu yanaşmaya görə, bir şeyin başqa bir şeyə vasitələndiyini göstərməkdən ibarətdir. Beləliklə hər bir məzmun yalnız xüsusi, asılı və sonlu məzundur; sonsuz, həqiqi, allah

idraki məhdudlaşdıran belə bağlantılar mexanizmdən kənardadır. Önəmli olan odur ki, Kantın fəlsəfəsi kateqoriyaların sonluluğunu, əsasən, yalnız onların subyektivliyinin formal təriflərində gördüyü halda, Yakobinin etirazlarında kateqoriyaların müəyyənliyi müzakirə olunur və onlar sonlu kimi qəbul olunur. Yakobi elmlərin özəlliklə təbiət haqqında parlaq uğurlarını nəzərdə tuturdu. Bu sonlu zəminində qalmaqla, əlbəttə, sonsuzu tapmaq mümkün deyil. Laland⁴⁷ düzgün qeyd etmişdir ki, o bütün göyü araşdırmış, ancaq orada allahı tapmamışdır (§ 60, qeyd). Bu zəmində son nəticə dış və sonlunun qeyri-müəyyən qarışığı kimi ümumi, materiya alınmış və Yakobi haqlı olaraq vasitələnmədə və vasitəli idarəetmədə irəli hərəkətdən başqa çıxış yolu görməmişdir.

§ 63

Bu təlimdə təsdiq edilir ki, ruh həqiqəti dərk edir, ağıl, zəka insanın həqiqi tərfi və allah haqqında bilikdir. Ancaq ağıl vasitələnməmiş bilik kimi yalnız sonlu məzmunla məhdudlaşdığından bilavasitə bilikdir, inancedir.

Qeyd. Bilik, inanc, təfəkkür, seyr – şərh edilən baxışın tərəfdarlarında qarşıya çıxan kateqoriyalardır. Bu kateqoriyalar hamıya bəlli kateqoriyalar sayıldığından çox zaman yalnız psixoloji təsəvvürlərə və fərqlərə görə ixtiyari olaraq işlədilir; lakin onların təbiəti və anlayışı – önəmli olan araşdırılmır. Belə ki, məsələn, biz tez-tez görürük ki, bilik inanca qarşı qoyulur, həm də bununla yanaşı, inanc bilavasitə bilik kimi tərifləndirilir və deməli, dərhal bir bilik kimi qəbul edilir. Bununla yanaşı, biz empirik fakt kimi tapırıq ki, biz nəyə inanırıqsa, o bizim şüurumuzdadır, deməli, ən azı biz bunu bilirik; biz, həmçinin empirik fakt kimi tapırıq ki, o şeyə ki, biz inanırıq o, şüurumuzda nə isə bir həqiqət kimi olur ki, beləliklə də, biz onu bilirik. Bilavasitə biliyə və inanca, özəlliklə də seyrə qarşı, Yakobi, sonra başlıca olaraq təfəkkürü qoyur. Seyrin intellektual kimi müəyyənləşdirilməsi onun yalnız düşünən seyr olduğunu göstərir; ancaq əgər seyrin predmeti allahdırsa, bu halda biz "intellektual" dedikdə buna təsəvvürləri və fantaziyanın obrazlarını da qatmamalıyıq. Biz bu fəlsəfi təlimin dilində "inanc" sözünü, həmçinin hissi varlığın gündəlik predmetlərinə münasibətdə işlədilməsilə də qarşılaşırıq. Yakobi deyir ki, biz bədənimizin, hissi şeylərin varlığına inanırıq. Ancaq əgər həqiqi və əbədi olana inancedan, allahın bilavasitə bilikdə, seyrdə bizə açılmasından söz gedirsə, onda axı bu heç də hissi şey olmayıb, ən ümumi özündə məzmun, yalnız düşünən ruh üçün predmetlərdir. Və eynilə bunun kimi, əgər şüur qarşısında "mən", şəxsiyyət kimi təkçilik durursa, onda biz, bununla hansısa empirik "mən"i, ayrıca şəxsiyyəti (özəlliklə də əgər allahın şəxsiyyəti nəzərdə tutulursa) düşünmədiyimiz üçün, söz yalnız xalis, yəni özündə ümumi şəxsiyyətdən gedə bilər ki, bu fikirdir və yalnız təfəkkürə məxsusdur. Sonra xalis seyr də bütünlüklə xalis təfəkkürdən ibarətdir. Seyr, inanc ilk öncə bizim adi şüurumuzda bu sözlərlə bağladığımız müəyyən təsəvvürləri bildirir. Bu halda, seyr, inanc, əlbəttə təfəkkürdən fərqlidir və bu fərqi ümumi cəhətləri bəllidir. Ancaq axı biz burada inancı və seyri uca anlamda, allaha inanc kimi, allahın intellektual seyri kimi götürməliyik, seyri və inancı təfəkkürdən ayırmamalıyıq. Bu uca sahəyə yerləşən inancın və seyrin təfəkkürdən nə ilə fərqləndiyini aydınlatmaq mümkünsüzdür. Kimsə belə (məzmunuzlaşmış) fərqlərin yardımçılığı ilə çox önəmli bir şey söyləyib təsdiq etmək istəyirsə, əslində müdafiə etdiyi təriflərin eyni olan tərifləri inkar etmiş olur. "İnanc" deyimi, özəlliklə, ancaq ona görə əlverişlidir ki, o xristian-dini inancı xatırladır və belə xülya yaradır ki, "inanc" deyimi xristian-dini inancı özünə alır və ya onun eynidir, belə ki, bu inanc fəlsəfəçiliyi dindarlıq kimi görünür və bu dindarlığı, mömünlüyü sayəsində özünün ixtiyari inandıqlarını iddialı və təkəbbürlə söyləməyi özünə rəva bilir. Lakin

özünü bu görüntü ilə aldatmaq lazım deyil, burada ancaq sözlər eynidir, əslində isə fərqlər çox böyükdür. Xristian inancı kilsə inancını özünə alır (daxil edir), bu fəlsəfi baxış inancı isə, əksinə, yalnız subyektiv açmanın avtoritetidir. Xristian inancı, sonra, obyektiv, özündə zəngin məzmun, ehkamlar və idrak sistemidir; subyektiv açmaya söykənən inancın məzmununu isə özündə elə qeyri-müəyyəndir ki, dalay-lamanın,⁴⁸ öküzlü, meymunun və s. allah olması inancına yol verdiyi qədər də xristian inanc məzmununa yol verir; bu inanc ancaq ümumiyyətlə allah, uca varlıqla kifayətlənir. İnanc guya bu fəlsəfi anlamda tamamilə formal olan tərifi nə könül inancı və könüldə məskunlaşan müqəddəs ruh, nə də təlimin məzmunluluğu baxımından xristian inancının ənənəvi zənginliliyi ilə qarışdırılmamalı olan bilavasitə biliyin quru abstraksiyasıdır.

Lakin burada inanc və bilavasitə bilik adlandırılan şey başqalarında ilham, könül vəhy, kəşf, insanda təbiətdən verilən məzmun və özəlliklə də sağlam düşüncədə common sense⁴⁹ adlandırılanın tam eynidir. Bütün bu formalar eyni dərəcədə bilavasitəliliyi, məzmunu şüurda olanı, şüur faktını özünün prinsipi edir.

§ 64

Bu bilavasitə bilik bilir ki, sonsuz, əbədi olan, allah bizim təsəvvürümüzdədir və mövcuddur və şüurda bilavasitə və qırılmaz halda sonsuzun varlığının həqiqiliyi bu təsəvvürlə bağlıdır.

Qeyd. Bilavasitə biliyin bu müddəalarını təkzib etmək fəlsəfənin ağına çox az gələ bilər; o bunları təkzib yerinə daha çox özünü təbrik edərdi ki, onun özünün demək olar ki, bütün ümumi məzmununu ifadə edən bu əski müddəaları burada müəyyən dərəcədə zamanımızın ümumi inancına çevrilmişdir və əlbəttə, qeyri-fəlsəfi dildə. Həqiqət kimi qəbul edilənin ruha immanent olması (

§ 63) və həqiqətin ruh üçün mövcud olması (yenə orada) müddəasının fəlsəfəyə əks olmasının düşünülməsinə yalnız təəccüb etmək olar. Formal baxımdan daha maraqlı olan odur ki, allahın varlığı bilavasitə və qırılmaz halda onun haqqındakı fikirlə, allahın düşünən, fikrin məxsus olduğu subyektivliyi isə onun obyektivliyi ilə bağlıdır. Bilavasitə bilik fəlsəfəsi öz abstraksiyasında elə uzağa gedir ki, nəinki allah haqqında fikirlə, həmçinin seyrdə mənim bədənəm və dışarı şeylər haqqında təsəvvürlə onların varlığının tərifi qırılmaz halda bağlanmış olur. Əgər fəlsəfi təlim belə bir vəhdəti sübut etməyə can atırsa, yəni fikir və ya subyektivliyin öz təbiətinə görə varlıq və ya obyektivliklə qırılmaz bağlılığını göstərmək istəyirsə, onda fəlsəfə bu sübuta necə yanaşılmasından asılı olmayaraq, hər halda, çox razı qalmalıdır ki, onun müddəalarının həm də şüur faktı olduğunu, deməli, təcrübə ilə uzlaşdığını təsdiq edir və göstərir. Bilavasitə biliyin təsdiq etdikləri ilə fəlsəfə arasındakı fərq yalnız ondan ibarətdir ki, bilavasitə bilik özünə müstəsna müddəə aid edir, özünü fəlsəfəçiliyə qarşı qoyur. Yeni fəlsəfənin özülçüsünün söylədiyi və çevrəsində yeni fəlsəfənin bütün marağının fırlandığı müddəə: Coqito, erqo sum⁵⁰ bilavasitəlik formasında irəli sürülmüşdür. Lakin əqlinəticənin təbiəti haqqında hər bir əqlinəticədə erqo olduğundan başqa heç nə bilmədən Dekartın göstərilən müddəasını əqlinəticə saymaq olar. Orada medius terminus⁵¹ hanı? Amma axı o, əqlinəticənin erqo sözcüyündən daha çox önəm daşıyan kəsimidir. Yox, əgər ada haqq qazandırmaq üçün Dekartda anlayışların bu birləşməsi bilavasitə əqlinəticə adlandırılırsa, onda bu artıq forma heç nə ilə vasitələnməyən dəyişik təriflərin birləşməsindən başqa heç nəyi göstərə bilməz. Ancaq bu halda varlığın bilavasitə biliklə ifadə olunan təsəvvürlərimizlə bağlantısı nə az, nə çox o cür əqlinəticədir. Cənab Qotonun karteziyan fəlsəfəsi haqqında 1826-cı ildə çıxmış dissertasiyasından coqito erqo sumun əqlinəticə olmadığı barədə Dekartın aşağıdakı fikrini tapa bilərik: Reçpons. ad seç. object.

(Meditationes); De methodo IV; Epistulae I, 118. Birinci qaynaqdan mən aşağıdakı sözləri gətirirəm. Dekart deyir ki, biz düşünən varlıqlarıq, "prima duaedam notio quae ex nullo syllo gizmo concluditur" ("hər hansı silloqizm yolu ilə alınmayan ilkin anlayış"), sonra davam edir: "neque cum quis dicit: erqo coqito, erqo sum sive existo, existentiam ex coqitatione per sulloqiznum deducit" ("eynilə bunun kimi: düşünürəm, deməli, mən varam və ya mövcudam deyərkən mövcudluq təfəkkürdən silloqizm yolu ilə hasil edilmir"). Dekart əqlinətəcə üçün nəyin tələb olunduğunu bildiyindən əlavə edir ki, əgər o bu müddədə silloqizm yolu ilə deduksiya almaq istəsəydi, onda böyük müqəddimə verməli idi: "düşünən hər şey vardır və ya mövcuddur"). Ancaq bu sonuncu müddəə yuxarıda göstərilən birinci müddəadan çıxan nəticədir.

Düşünən "mən" in varlıqdan ayrılmazlığı və bu bağlılığın şüurun sadə seyrində olduğu və aşkar edildiyi barədə, bu bağlılığın şərtsiz, birinci, prinsip, ən düzgün və aydın olduğu və heç bir skeptisizmin inkar edə bilməyəcəyi bütün bu dekart müddəaları o qədər aydın və bəllidir ki, Yakobinin və başqalarının bu bilavasitə bağlılıq haqqında söylədikləri yalnız artıq təkrarlanma kimi qəbul edilə bilər.

§ 65

Bilavasitə bilik baxışı təcrid olunmuş halda götürülən vasitəliliyi biliyin həqiqət verə bilmədiyini göstərməklə kifayətlənir. Bu baxışın özünəməxsusluğu budur ki, yalnız təcrid olunmuş halda, vasitələnməni kənrlaşdırmaqla götürülən bilavasitə biliyin məzmunu həqiqətdir. Vasitələnməni istisna edərək, bu baxış dərhal özünün yenə də metafizik düşüncə anlayışına, əqli və ya, və ya yuvarlandığını, deməli, əslində sonludan, yəni bu baxışın səhvən özünü uca tutduğu həmin o ən birtərəfli təriflərdən yapıldığını aşkar edir. Ancaq bu məqamı biz inkişaf etdirməyəcəyik. Bilavasitə biliyin müstəsna olduğunu bu baxış bir fakt kimi təsdiq edir və burada, girişdə biz onu yalnız bu dış (xarici) refleksiya yönündən gözdən keçirməliyik. Mahiyyətə, bu bilavasitəliklə vasitəlilik arasında əksiliyin məntiqi yöndən gözdən keçirilməsinə aparıb çıxarır. Ancaq bilavasitə bilik baxışı predmetin, yəni anlayışın təbiətini gözdən keçirməkdən boyun qaçırır, çünki bu iş vasitələnməyə və hətta idraka aparıb çıxarır. Həqiqi araşdırma, məntiqi araşdırma elmin öz çərçivəsində özünə yer tapmalıdır.

Qeyd. Məntiqin bütün ikinci hissəsi, mahiyyət haqqında təlim mühüm olanın, özündə bilavasitəliliyin və vasitələnmənin vəhdətini ehtiva edən araşdırılmasından ibarətdir.

§ 66

Biz beləliklə, onun üzərində dayanırıq ki, bilavasitə bilik fakt kimi götürülməlidir. Bununla da baxış təcrübə sahəsinə, psixoloji fenomen üzərinə yönəldilmiş olur. Bununla bağlı olaraq biz göstərməliyik ki, hamıya bəlli olan təcrübə, həqiqət olduqca qəliz, yüksək dərəcədə vasitələnməmiş düşüncələrin sonucudur və onlara vərdiş etmiş şüur üçün bilavasitədirlər. Riyaziyyatçının və eləcə də hər bir təcrübəli alimin aqlında olduqca qəliz analizin sonucu olan qərarlar bilavasitə vardır; hər bir savadlı insanın aqlında bir çox ümumi baxışlar və uzun sürən fikirlərlə və həyat təcrübəsi ilə yaradılan prinsiplər bilavasitə olur. Biliyin müəyyən bir sahəsində, incəsənətdə, texnikada əldə etdiyimiz səriştə ondan ibarətdir ki, bu cür biliklər və fəaliyyət növləri bizim şüurumuzda, eləcə də dış fəaliyyətimizdə və hətta öz əzalarımızda bilavasitə vardır. Bütün bu hallarda biliyin bilavasitəliliyi onun vasitəliliyini nəinki rədd etmir, hətta əksinə, onlar bir-birinə elə bağlıdır ki, bilavasitə bilik vasitəli biliyin məhsulu və sonucu olur.

Qeyd. Bilavasitəliliyin varlığının onun vasitələnməsilə bağlı olması da yetərincə hamıya bəllidir: rüseymlər, valideynlər onların törətdiyi uşaqlara münasibətdə bilavasitə, ilkin

varlıqlardır. Ancaq ümumiyyətlə ailə, valideynlər bilavasitə mövcud olmaqla yanaşı, həm də doğulmuşlar (vasitələnmişlər), uşaqların varlıqları isə vasitələnmələrinə baxmayaraq, həm də bilavasitədirlər, çünki onlar vardırlar. Mənim Berlində olmağım, mənim burada bilavasitə olmağım mənim bura gəlişimlə vasitələnmişdir və s.

§ 67

Allah, hüquq, mənəviyyat haqqında bilavasitə biliyə (burada əlbəttə, həmçinin instinktlər, anadangəlmə ideyalar, sağlam düşüncə, təbii ağıl və i. a. da bilavasitə bilik adlandırılır) gəlincə, biliyin bu başlanğıcını şüur səviyyəsinə çatdırmaq üçün ona hər hansı forma verilməsindən asılı olmayaraq ümumi təcrübə göstərir ki, hökmən tərbiyə, inkişaf tələb olunur (Platonun fəlsəfəsində xatirə anlayışı); xristianlığa qəbuletmə mərasimi sirrdir, orda xristianlıq tərbiyəsinin tələbi də vardır. Deməli, din, mənəviyyat, inanc, bilavasitə bilik olsalar da, yenə də bütövlükdə inkişaf, tərbiyə, təhsil adlanan vasitələnmə ilə şərtlənir.

Qeyd. Həm anadangəlmə ideyaların tərəfdarları, həm də onların əleyhdarları bilavasitə biliyin müdafiəçiləri kimi eyni bir əksliyin, yəni təbii ruhla bilavasitə və önəmli surətdə bağlı olan ümumi təriflər və bu təriflərlə dışarı və predmetlərin və təsəvvürlərin verdiyi vasitələnmiş bağlantıda olan təriflər arasında əksliyin olduğunu müdafiə edirlər. Anadangəlmə ideyalar təliminə qarşı empirik etiraz irəli sürülürdü ki, əgər bu ideyalar mövcud olsaydı, onda bütün insanlar onları anadangəlmə əldə etmiş olardılar, məsələn: şüurlarında ziddiyyət qanunu olardı, digər buna oxşar qanunlarla birlikdə anadangəlmə ideyalara aid edilən bu qanunu bilərdilər. Bu etirazı anlaşılmazlığın bəhrəsi saymaq olar, çünki anadangəlmə sayılan təriflər eyni zamanda artıq dərk edilmiş ideyalar və təsəvvürlər formasında olmaya da bilər. Ancaq bilavasitə bilik baxışına qarşı irəli sürülən bu etiraz tamamilə haqlıdır, çünki bilavasitə bilik haqqında təlim öz tərifləri barədə qətiyyətlə bildirir ki, onlar şüurda olur. Əgər, məsələn, bilavasitə bilik təlimi dini inanc üçün xristian və ya dini tərbiyənin də inkişafının zəruri olduğu ilə razılaşırsa, onda bu onun tərəfindən ya zorakılıqdır (özünün inanc haqqında çıxışlarında bu durumu rədd etməkdir), ya da anlamazlıqdır (tərbiyənin zəruri olduğunun qəbul edilməsinin vasitələnmənin önəmliyinin təsdiq edilməsi demək olduğunu anlamamaqdır).

Əlavə. Platon fəlsəfəsində biz ideyaları xatırlayırıq deyilməsi, ideyaların öz-özünə insanlarda olması, onlara yad bir şey kimi kənardan gəlmədiyi deməkdir (Sofistlər isə tamam bunun əksini iddia edirdilər). Ancaq idrakın bu cür xatırlama kimi qavranılması insanda özündə olan bir şeyin inkişafını istisna etmir və bu inkişaf vasitələnmədən başqa bir şey deyil. Dekartın və şotland filosoflarının irəli sürdükleri anadangəlmə ideyalarla da iş bu cürdür. Anadangəlmə ideyalar da insanda yalnız özündə qabiliyyət kimi mövcuddur.

§ 68

Təcrübəyə aid olan məsələdə ona söykənirlər ki, təcrübə bilik bilavasitə biliklə bağlı olur. Bu bağlılıq öncə yalnız dışarı, empirik bağlılıq kimi götürülsə də yenə empirik araşdırma üçün önəmli və ondan ayrılmaz olaraq qalır, belə ki, bu bağlılıq daimidir. Amma əgər biz bu bilavasitə biliyi özlüyündə allah və ilahilik haqqında bilik kimi gözdən keçirsək, onda belə bilik, ümumiyyətlə, hissi, sonlu olan üzərində, habelə insan könlünün bilavasitə istəkləri, təbii meyilləri üzərində ucalan bir şey kimi, allaha və ilahiyə inanca yüksəlmə, çevrilmə və bu inancla bitən bir proses kimi xarakterizə olunacaq, belə ki, bu sonuncu bilavasitə bilik və əqidədir, ancaq bu bilik və əqidə, müqəddiməsiz, ilkin şərti olmayan bu proses vasitələnmədən ibarətdir.

Qeyd. Artıq qeyd edildiyi kimi, allahın varlığının sonlu varlıqdan çıxış edilərək guya sübutu bu inanca yüksəlməni ifadə edir və süni refleksiyanın quraması olmayıb ruhun zəruri vasitələnməsidir. Bununla belə, inanca yüksəlmədə ruhun bu vasitəliliyi bu adi sübut formasında özünün tam və düzgün ifadəsini tapmır.

§ 69

Subyektiv ideyadan varlığa göstərdiyimiz (§ 64) keçid bilavasitə bilik təlimi üçün başlıca maraq daşıyır və önəmli dərəcədə əzəli və bilavasitə bağlılıq kimi subyektiv ideya ilə təsdiq olunur. Amma özlüyündə götürülən bu mərkəz nöqtə zahiri, empirik bağlantılara baxmayaraq, özü-özündə vasitələnməmişdir, həm də bu vasitələnmə hansısa bir dışarı ilə olan vastələnmə olmayıb özü-özündə qapalı bir vasitələnmədir.

§ 70

Bilavasitə bilik baxışı təsdiq edir ki, nə yalnız subyektiv fikir kimi ideya, nə varlıq özündə həqiqət deyil: ideyanın varlığı kimi deyil, yalnız özü üçün götürülən varlıq dünyanın hissi, sonlu varlığıdır. Deməli, burada birbaşa təsdiq edilir ki, yalnız varlıqla vasitələnmə ideya həqiqidir və əksinə, varlıq ancaq ideyanın vasitəsilə həqiqidir. Bilavasitə bilik baxışı haqlı olaraq nə müəyyənləşməmiş, boş bilavasitəliyi, nə də abstrakt varlığı və ya özlüyündə xalis vəhdəti istəməyib, ideyanın varlıqla vəhdətini istəyir; lakin bu, düşüncəsizlikdir – görə bilməməkdir ki, dəyişik (müxtəlif) təriflərin vəhdəti yalnız xalis bilavasitəlik deyil, yəni tamamilə qeyri-müəyyən, boş vəhdətdir, bu təriflərdən hər biri yalnız başqa təriflə vasitələndikdə həqiqi olur, yaxıd əgər lazımdırsa, belə deyək: bu təriflərdən hər biri yalnız digər tərif sayəsində həqiqətlə vasitələnməmiş olur. Beləliklə, fakt budur ki, vasitələnmənin tərfi bu bilavasitəliyin özündədir və buna qarşı düşüncə bilavasitə bilik müddəalarına uyğun olaraq heç bir etiraz edə bilməz. Yalnız bəsit, abstrakt empirik-əqli düşüncə bilavasitə və vasitəli tərifləri müstəqil, mütləq təriflər kimi götürür və ona elə gəlir ki, o bu təriflərdə davamlı fərqlərə malik olur; beləliklə, abstrakt düşüncə bu tərifləri yenidən birləşdirmək istədikdə özünə dəfəndilməz çətinliklər, artıq göstərdiyimiz kimi, faktın özündə olmayan və spekulativ anlayışlar yaradan çətinliklər yaradır.

§ 71

Biz bu baxışın birtərəfliliyindən irəli gələn tərifləri və sonucları əsas prinsipi aydınlaşdırdıqdan sonra qeyd etməliyik. Birincisi, məzmunun təbiəti deyil, şüur faktı həqiqətin kriterisi kimi irəli sürüldüyündən həqiqət kimi irəli sürülən bilik subfektiv bilikdən və mənim öz şüurumda öncədən tapdığım məzmunə əminliyimdən ibarət olur. Mənim öz şüurumda öncədən tapmağım hər şeyin şüurda öncədən olması kimi qəbul edilir və şüurun təbiəti kimi qələmə verirlər.

Qeyd. Allahın varlığının sübutları deyilən fikirlər arasında artıq Siseronun istinad etdiyi consensus gentium⁵² da var idi. Consensus gentium önəmli avtoritetə malik idi və nə isə bir məzmunun hamının şüurunda olması təsəvvüründən bu məzmunun şüurun öz təbiəti ilə bağlılığı və labüdən ona məxsus olması təsəvvürünə keçmək asandır. Bu ümumi razılaşma kateqoriyasında ən savadsız insanın belə sağlam düşüncəsindən yayınmayan bir baxış vardır ki, təkə insanın şüuru eyni zamanda bir xüsusiyyətdir, təsadüfdür. Əgər bu şüurun təbiəti araşdırılmazsa, əgər bu şüurun xüsusiyyəti, təsadüfiliyi ayrılmasa, əgər-özündə-və-özü-üçün-ümuminin axtarışına və ayrılmasına yönələn çətin əməliyyat aparılmazsa, onda hansısa bir məzmunə münasibətdə yalnız hamının razılığı bu

məzmunun şüurun öz təbiətinə məxsus olması barədə layiqli inam üçün əsas ola bilər. təfəkkürün tələbatını ödəmək üçün consensus gentium faktının hamılıqla qəbul olunması, habelə zəruriliyi, əlbəttə, yetərli deyil. Hətta faktın bu ümumiliyini yetərli sübut sayanlar da ondan allahın varlığının sübutu kimi imtina etdilər, bu onunla bağlıdır ki, təcrübənin göstərdiyi kimi, ayrı-ayrı şəxslər və xalqlar vardır ki, onlarda biz allaha inam görmürük.* Amma mənim öz şüurumda həqiqiliyinə əmin olduğum hansısa bir məzmun tapdığıma və bu əminliyin tək-cə xüsusi subyekt kimi mənə məxsus deyil, həm də ruhun öz təbiətinə məxsus olduğuna əmin etməkdən qısa və əlverişli nə ola bilər.

* Ateizmin və allaha inamın yayılma dərəcəsinin təcrübə yolu ilə müəyyənləşdirilməsi üçün bilmək mühümdür ki, allahın ümumiyyətlə müəyyənləşdirilməsi bizi qane edir, yoxsa onun daha aydın dərki tələb olunur. Xristian aləmi çin, hind bütələrinin, yaxud Afrika fetişlərinin, hətta yunan allahlarının allah kimi qəbul edilməsilə razılaşmaz; xristian aləminə görə bütələrə və allahlara inananlar allaha inanmır. Əksinə, əgər biz düşünsək ki, bütələrə inamda ümumiyyətlə allaha özündə inam vardır, məsələn, ayrıca fərddə növ olduğu kimi bütəpərəstliyi də bütə inam deyil, allaha inam kimi qəbul etməliyik. Afinalılar isə əksinə etmişlər, yəni Zefsi və i. a. yalnız buludlar sayıb ümumiyyətlə allahın varlığını təsdiq edən şair və filosofları ateist adlandırmışlar. Burada predmetin özündə nə olduğu önəmli deyil, önəmli odur ki, o, şüur üçün vardır. Əgər biz bu tərifləri qarışdırsaq, onda insanın hər bir ən adi hissi seyri din olardı, çünki özündə hər belə seyrdə, ruhi təzahürdə inkişaf etmiş və saflaşmış halında din səviyyəsinə qaldırılan prinsip vardır. Amma dinə malik olmaq qabiliyyəti (hər bir özündə isə qabiliyyəti və imkanı ifadə edir) bir şeydir, dinə malik olmaq isə başqa şeydir. Belə ki, məsələn, ən yeni dövrdə səyahətçilər (məsələn kapitanlar Ross və Parri) özlərinin təsdiq etdikləri kimi, hətta afrika cadugərlərində (Herodotun piqmeylərində) bizim müşahidə etdiyimizə oxşar heç bir dini olmayan qəbilə (eskimoslar) tapmışlar. Digər tərəfdən isə cari yubiley ilinin ilk aylarını Romada keçirən ingilis öz səyahətləri ilə bağlı təsvirlərində müasir romalılar haqqında yazır ki, sadə xalq ikiüzlülük edir, bütün savadlılar isə ateistdirlər. Yeni dövrdə ateizm irad getdikcə seyrəkləşməkdədir – çünki dinin məzmunu və tələbləri minimuma endirilmişdir (bax. § 73).

§ 72

Bilavasitə bilik həqiqətin meyarı olmalıdır fikrindən ikincisi, bu çıxır ki, hər cür xurafat və bütəpərəstlik həqiqətin meyarıdır və deməli, bununla iradənin ən haqsız və mənəviyyatsız məzmununa bəraət verilmiş olur. Hindunun inəyi, meymunu, brahmani⁵³ və ya dalay-lamanı allah sayması vasitəli adlanan bilik, mühakimə və əqlinətəcəyə söykənmir, o sadəcə buna inanır. Təbii istəklər və yönəlişlər özlüyündə öz maraqlarını şüura daxil edirlər, mənəviyyatsız məqsədlər şüurda bilavasitə olur. Şüuru bilavasitə halında bilmək üçün də bu maraqları və məqsədləri bilmək yetərli olardı və yaxşı və ya pis xarakter iradənin müəyyən varlığını ifadə etmiş olardı.

§ 73

Nəhayət, allahı bilavasitə bilmək bizə yalnız onu deyir ki, allah vardır, lakin onun nə olduğunu demir, belə ki, onun nə olduğu barəsindəki bilik idrakdan ibarət olardı və bu idrak vasitəli biliyə gətirib çıxarardı. Beləliklə, dinin predmeti kimi allah, ümumiyyətlə,

allaha, qeyri-müəyyən fəvqəlhissiliyə müncər edilərək daraldılır və dinin məzmunu minimuma endirilir.

Qeyd. Əgər allahın varlığına inamın saxlanması və hətta oyadılması gerçəkdən lazımdırsa, onda ən yoxsul dini biliyi böyük tapıntı sayan və özünün müəmmalı, Afinada artıq çoxdan yüksəldilmiş məbədgahına, anlaşılmaz allahına həsr edilmiş məbədgahına qayıtmaq səviyyəsinə enən bizim epoxanın yoxsulluğuna yalnız təəccüblənmək qalır.

§ 74

Bilavasitəlik formasının ümumi təbiətini də yığcam şəkildə göstərməliyik. Bu forma özünün birtərəfliliyi üzündən öz məzmununu da birtərəfli və deməli, sonlu edir. Bu forma abstraksiyanın birtərəfliliyini ümumiyyə keçirir, beləliklə, allah qeyri-müəyyən varlığa çevrilmiş olur; ancaq allahı ruh adlandırma bilərik, yalnız ona görə ki, biz ruhun özündə özünü özü ilə vasitələndirdiyini bilirik. Yalnız bu halda o, konkret, canlıdır və ruhdur; elə buna görə də ruh haqqında bilik kimi allah haqqında bilik özündə vasitələnmiş olur. Bilavasitəlik forması varlığın özünün özü ilə münasibətinin tərifini xüsusiyyə keçirir. Ancaq xüsusi özünü ona dışarı olan başqası ilə bağlamaqdır. Beləliklə, bu formanın vasitəsilə sonlu mütləq kimi nəzərdə tutulur. Belə ki, bütövlükdə abstrakt olan bu forma hər cür məzmunla etinasız və buna görə də hər cür məzmunla həssas olduğundan bütpərəstliyi və qeyri-əxlaqi məzmunu və buna əks olan məzmunu eyni dərəcədə sanksiyalaşdırma bilər. Yalnız bu cür məzmunun müstəqil olmadığını, bir başqa məzmunla vasitələndiyini anlamaq onu özünün sonluluğuna və qeyri-həqiqiliyinə qaytarır. Məzmun isə yalnız o zaman həqiqi məzmun kimi qəbul edilə bilər ki, bir başqa məzmunla vasitələnmiş olsun, sonlu olmasın, özünü özü ilə vasitələndirsin və beləliklə, eyni zamanda vasitələnmiş və özü özü ilə bilavasitə münasibətdə olsun. Sonlu bilikdən, metafizikanın və maarifin mücərrəd eyniliyindən azad olduğunu zənn edən empirik-əqli düşüncə yenidən həmin bilavasitəliliyi, yəni özü ilə abstrakt münasibəti, abstrakt eyniyyəti prinsip və həqiqətin meyarı edir. Abstrakt təfəkkür (reflektiv metafizika forması) və abstrakt seyr (bilavasitə bilik forması) eynidir.

Əlavə. Belə ki, bilavasitəlik forması vasitəlilik formasına əks olan bir şey kimi qeyd olunduğundan birtərəfli şəkil alır və bu birtərəflilik yalnız bu forma ilə eyniləşdirilən hər bir məzmunla aid edilir. Bilavasitəlik, ümumiyyətlə, bir şeyin özünün özü ilə münasibətidir, deməli, eyni zamanda abstrakt eyniyyət və abstrakt ümumilikdir. Sonra, əgər özündə-və-özü-üçün-ümumi yalnız bilavasitəlik formasında götürülsə, onda o yalnız abstrakt ümumidir və bu baxışa görə heç bir tərif olmayan varlıq anlamı alır. Əgər bu zaman allah haqqında ruh kimi söz açılsa, onda bu boş bir sözdür, çünki ruh şüur və mənlilik şüuru kimi hər halda özünü özündən və bir başqasından fərqləndirmədir və deməli, vasitəlidir.

§ 75

Təfəkkürün həqiqətə bu üçüncü münasibətini biz yalnız bu baxışın göstərdiyi və qəbul etdiyi bilavasitə onun özündə olan üsulla qiymətləndirə bilərik. Biz, beləliklə, göstərdik ki, bilavasitə biliyin – başqası ilə yaxud özündə özünü özü ilə vasitələndirməyən biliyin varlığının təsdiq edilməsi fakt olaraq düzgün deyil. Biz, habelə təfəkkürün ancaq təriflər, başqa təriflərlə (sonlu və şərtlənən təriflərlə) vasitələnən təriflər vasitəsilə irəlilədiyini təsdiq etməyin düzgün olmadığını göstərdik, biz bu vasitələnmədə eyni zamanda onun özünün aradan qadırılmadığı haqqında təsəvvürün yanlış olduğunu göstərdik. İrəliləmə hərəkətini, birtərəfli bilavasitəlikdən, birtərəfli vasitəlilikdən ibarət olmayan idrak faktını məntiqin özü və bütün fəlsəfə təsdiq edir.

§ 76

Əgər biz bilavasitə bilik prinsipini bu biliyin ilkin nöqtəyə, müqəddiməyə, yuxarıda göstərilən sadələvh metafizikaya münasibəti yönündən gözdən keçirsək, onların müqayisəsi göstərir ki, bu prinsip yeni dövrün karteziyan fəlsəfəsi adı ilə tanınan metafizik başlanğıcına qayıtmışdır. Hər ikisi (bilavasitə bilik prinsipi və sadələvh metafizika):

1) Təfəkkürün və təfəkkürün varlığının sadə ayrılmazlığını təsdiq edir. Coqito ergo sum onun təsdiqidir ki, varlıq, reallıq, "mən" mənim şüurumda mənə bilavasitə açılır (Karteziya bununla yanaşı "Principia philosophiae"-də açıqca bildirir ki, o, təfəkkürü, ümumiyyətlə, şüur kimi başa düşür) və bu ayrılmazlıq, şübhəsiz, birinci (bilavasitə sübutsuz) və ən düzgün idraktır; 2) Allah və onun varlığı haqqında təsəvvürlərin ayrılmazlığını təsdiq edir, belə ki, allahın varlığı allah haqqında təsəvvürün özündədir; bu təsəvvür, sadəcə allahın varlığının tərifindən olmadan mövcuddur və deməli, sonuncu allahın zəruri və əbədi tərifidir*; 3) Dışarı şeylərin varlığı ilə bağlı bilavasitə şüura gəlincə, bu, hissi şüurdan başqa bir şeyi bildirmir. Malik olduğumuz bu hissi şüur çox az önəm daşıyan bilikdir. Yalnız onu bilmək önəmlidir ki, dışarı şeylərin varlığı haqqında bilavasitə bilik illüziya və yanılmadır, bilavasitə hissədə heç bir həqiqət yoxdur, bundan başqa, bu dışarı şeylərin varlığı təsadüfi, keçicidir, görüntüdür, onların hər biri özünə görə öz anlayışı və mahiyyətindən ayrılmaz mövcudluğa malikdir.

* Burada Dekartdan gətirdiyi sitatı verir (A. T.). Vasitələnmə və sübut kimi səslənən sonrakı qeyd bu ilkin, təməl müddəyə heç bir məhdudluq qoymur.

Spinozada da biz həmin müddə ilə qarşılaşırıq, o da yazır ki, allahın mahiyyəti, yəni abstrakt təsəvvürdə mövcudluq haqqında təsəvvür vardır. Spinozanın birinci tərifini, causa sui tərifini deyir ki, özü özünün səbəbi olmaq o deməkdir ki, "hər şeyin mahiyyətində onun mövcudluğu var və ya bir şeyin təbiəti onun varlığından kənarında təsəvvür edilə bilməz" (bax. Spinoza "Etika". Seçilmiş əsərləri, I cild, 1957, s. 361 (rus dilində). Anlayışın və varlığın ayrılmazlığı burada əsas tərif və əsas müqəddimədir. Amma hansı anlayış varlıqla bu cür qırılmaz bağlılıqdadır? Əlbəttə, sonlu şeylərin anlayışından söz gedə bilməz, çünki sonlu şeylər təsadüfi və yaradılmışlardır. Spinozada allahın varlığının labüdlüyü haqqındakı on birinci teoremin sübutla müşayiət olunması, eləcə də iyirminci teoremin (allahın mahiyyəti və varlığının eyniliyi) sübutla müşayiət olunması yalnız sübutsuz heç bir faktı irəli sürməmək cəhdindən doğan artıq formalizmdir. Allah substansiyadır (hətta tək substansiyadır), substansiya isə causa sui, deməli, allah labüddən mövcuddur – bütün bu sübut onu göstərir ki, allah mövcud olduğu üçün onun anlayışı və varlığı bir-birindən ayrılmazdır.

§ 77

Bu iki baxış bir-birindən aşağıdakı yönələri ilə fərqlənir:

1) Karteziyan fəlsəfəsi bu sübut olunmamış və sübut olunmaz müqəddimə kimi qəbul edilən ilkin şərtədən sonrakı, daha inkişaf etmiş idraka keçmiş və bunun sayəsində o, yeni dövr elmlərinin qaynağı olmuşdur. Çağdaş baxış isə əksinə, özlüyündə mühüm olan belə bir sonuca (

§ 62) gəlmişdir ki, özünün irəliləmə hərəkətində sonlu vasitələrlə ifadəyə söykənən idrak prosesi yalnız sonlunu dərk edir və həqiqəti yoxdur; bu baxış bizim allah haqqındakı şüurumuzdan tələb edir ki, o, göstərilən, tamamilə abstrakt inandandan o yana getməsin*.

2) Müasir baxış bu yöndən adi elmi idrakın karteziyan metodunda heç nəyi dəyişmir, empirik və sonlu olan haqqında bu metoddan irəli gələn elmləri həmin metodun yolu ilə aparır, o biri yöndən isə həmin, müasir baxış bu metodu rədd edir və başqa bir metod bilmədiyindən öz məzmununa görə sonlu olan predmetlərin dərkinin bütün metodlarını rədd etmiş olur. Odur ki, bu baxış fantaziyanın və inandırmanın vəhşi zorakılığı, hissini təkəbbürlü öyüd-nəsihəti və iddialılığı, yaxud var gücü ilə fəlsəfəyə və filosoflara qarşı yönəlmiş hədsiz şiltaqlığı və uzunçuluğu qarşısında təslim olur; axı fəlsəfə nə boş inandırmalara və fantaziyalara, nə də fikrin zorakılığına və qətiyyətsizliyinə yol vermir.

* Anselm, əksinə, deyir ki, "İnandığımızı təsdiq edərək nəyə inandığımızı anlamağa can atmamaq mənim üçün inandığımızı laqeydlik kimi görünür" (Traktat. Cur Deus homo). Anselm xristian təlimlərinin konkret məzmununda idrak üçün yuxarıda göstərilən müasir inandandan daha mürəkkəb məsələ görür.

§ 78

Biz, hər şeydən öncə, məzmunun yaxud biliyin sərbəst bilavasitəliyi və onunla guya bir araya sığmayan və onun qədər də sərbəst vasitəliliyi arasında əksliyin olması fikrindən imtina etməliyik, çünki bu əkslik yalnız boş müqəddimədir və zorakı inandırmadır. Elmə girərkən eyni zamanda təsəvvürdən və ya təfəkkürdən götürülmüş bütün digər müqəddimə və öncədən yaranmış yanlış fikirlərdən də imtina etməliyik, çünki bütün bu təriflər yalnız elmdə araşdırılmalıdır, biz yalnız elmdə dərk edirik ki, tərif nədir, onların əksliyi nə deməkdir.

Qeyd. İdrakın bütün formalarında keçmiş mənfəi elm kimi skeptisizm belə ilkin müddəaların və müqəddimələrin əhəmiyyətsizliyinin sübut olunduğu əlverişli giriş olardı. Amma o təkcə ümitsiz, sevincsiz deyil, həm də artıq bir yol olardı, ona görə ki, dialektikanın özü, tez-tez qeyd edəcəyimiz kimi, müsbət elmin mühüm momentidir. Lakin bununla belə, skeptisizm də sonlu formaları yalnız empirikcəsinə və qeyri-elmi yolla axtarmalı və onları mövcudluq kimi götürməli olardı. Bu cür bütöv skeptisizmin tələbi, hər şeyə şübhə etmək, yəni müqəddimənin tam yoxluğu elmdən öncədir tələbi ilə üst-üstə düşür. Bu tələb yalnız xalis təfəkkürdən yapışmaq məsələsinin həllində tam gerçəkləşdirilir, hər şeydən abstraktlaşdırılan, sərfənəzər edilən azadlıq vasitəsilə həyata keçirilir və özünün xalis abstraksiyasını, təfəkkürün sadəliyini dərk edir.

Məntiqin və onun bölgüsünün müyyənləşdirilməsinin davamı

§ 79

Məntiqinin formasına görə üç tərəfi vardır: a) abstrakt və ya empirik-əqli; b) dialektik və ya əqli-inkarı; c) spekulativ və ya əqli-təsdiqi.

Bu tərəflər məntiqin bir-birindən ayrı tərkib hissələri olmayıb hər bir məntiqi reallığın, yəni hər bir anlayışın yaxud, ümumiyyətlə, bütün həqiqinin momentləridir. Onların üçünü də idraki momentə daxil etmək olar və bunun sayəsində hər birini ayrılıqda saxlamaq olar, ancaq bu halda onları həqiqi gözdən keçirmək olmaz. Məntiqinin tərifinə, eləcə də

məntiqin bölünməsinə aid burada irəli sürülən göstərişlər də yalnız öncədən sezilmə və tarixidir.

§ 80

Təfəkkür dərrakə kimi hərəkətsiz müəyyənlikdən və bunun digər müəyyənliklərdən fərqiindən irəli getmir; belə məhdud abstraksiyanı dərrakə kimi götürən təfəkkür müstəqilliyə malik təfəkkür sayılmır.

Əlavə. Söz, ümumiyyətlə, təfəkkürdən və ya daha dəqiq deyilsə, anlayışlarda dərkədən getdikdə çox vaxt yalnız idrak fəaliyyəti nəzərdə tutulur. Amma təfəkkür bilavasitə dərk edən təfəkkür olsa da, dərrakə üzərində dayanmır və artıq anlayış idrakın tərifi deyildir. İdrakın, düşüncənin fəaliyyəti, ümumiyyətlə məzmununa ümumilik forması verməkdən ibarətdir; doğrudur, düşüncənin nəzərdə tutduğu ümumi xüsusiyyə əkslik kimi qeyd olunan və bu səbəbdən özü də xüsusi olan abstrakt ümumdür. Empirik-əqli düşüncə, təfəkkür özünün predmetinə münasibətdə bölücü və abstraksiyalaşdırıcı fəaliyyət göstərdiyindən diqqəti bütünlüklə konkretə yönələn və onun üzərində dayanan bilavasitə seyrə və duyğuya əksdir.

Adətən, ümumiyyətlə, təfəkkürə qarşı irəli sürülən və tez-tez təkrar olunan iradlar düşüncə və duyğular arasında əksliyə aiddir. Bu iradlar hər dəfə ondan ibarət olur ki, təfəkkür amansız və birtərəflidir və o, özünün ardıcılığında məhvedici sonuclara aparıb çıxarır. Bu iradlar məzmun etibarı ilə haqlı olduğundan onları irəli sürənlərə hər şeydən öncə cavab verilməlidir ki, onların irəli sürdüyü iradlar, ümumiyyətlə, təfəkkürə, daha dəqiq deyilsə, düşüncəyə təfəkkürə deyil, yalnız abstrakt təfəkkürə toxunur. Bu da əlavə edilməlidir ki, biz, ilk öncə xalis abstrakt təfəkkürün hüququnu və xidmətini etiraf etməliyik; bu hüquq və xidmət ondan ibarətdir ki, həm nəzəri sahədə, həm də praktiki sahədə düşüncənin yardımını olmadan heç bir davamlılıq və müəyyənlik mümkün deyil. İdrak prosesində isə mövcud predmetlərin bir-birindən fərqləri dərk edilir; belə ki, məsələn, təbiəti öyrənərkən maddələr, güclər, növlər və i. a. fərqləndirilir və ayrı-ayrılıqda qeyd olunur. Təfəkkür bu zaman dərrakə kimi hərəkət edir və onun fəaliyyət prinsipi burada eyniyyətdən, özü də sadə münasibətdən ibarətdir. Bu eyniyyət idrak prosesində əsas etibarı ilə bir tərifiindən digərinə keçidi şərtləndirir. Belə ki, riyaziyyatda kəmiyyət fikrin sonrakı hərəkətini şərtləndirən tərifiidir. Həndəsədə bu tərifi ilə fiqurlar bir-biri ilə müqayisə edilir və onların oxşar cəhətləri ayırd edilir. Eləcə də idrakın başqa sahələrində, məsələn yurisprudensiyada fikrin hərəkəti hər şeydən öncə eyniyyətlə müəyyənləşir. Burada bir tərifiindən daşqa tərifi çıxarılır, belə ki, əqlinətəcə fikrin eyniyyət prinsipi üzrə hərəkətindən başqa bir şey deyil.

Təkcə nəzəri sahədə deyil, praktiki sahədə də idraksız keçinmək olmaz. Hərəkət etmək üçün başlıca olaraq xarakter tələb olunur, xarakterli insan isə mühakiməli, dərrakəli insandır, müəyyən məqsədi vardır və onu qətiyyətlə izləyir. Böyük şey əldə etmək istəyən şəxs Hötenin söylədiyi kimi, özünü məhdudlaşdırmağı bacarmalıdır. Əksinə, hər şey istəyən kəs əslində heç nə istəmir və heç nəyə nail ola bilməz. Dünyada maraqlı şeylər çoxdur: ispan poeziyası, kimya, politika, musiqi; bütün bunlar olduqca maraqlıdır və bunlarla maraqlanan insana qarşı heç nə demək olmaz, lakin müəyyən bir şey yaratmaq üçün bu fərd hazırkı şəraitdə bir şeydən yapışmalı və gücünü dəyişik yönlərə səpələməməlidir. Eləcə də hər bir peşə tələb edir ki, onunla ağıllı, düşüncəli məşğul olunsun; belə ki, məsələn, hakim qanuna söykənməli və qanundan çıxış edərək qərar qəbul etməlidir – qərəzsiz mühakimə yürütməlidir.

Sonra, empirik-əqli dərrakə təhsilin önəmli momentidir. Savadlı insan dumanlı, qeyri-müəyyənliklə yetinmir, predmetləri dəqiq müəyyənliklərində tutur; savadsız insan isə,

əksinə, inamsızlıqla ora-bura çabalayır və belə insanla nədən söz getdiyini aydınlaşdırmaq üçün və onu müəyyən bir məqam üstündə durmağa məcbur etmək üçün çox əmək sərf etmək lazım gəlir.

Sonra, bundan öncə aydınlaşdırdığımızı görə, ümumiyyətlə, məntiqini təkə subyektiv fəaliyyət anlamında deyil, bütövlükdə ümumi kimi, deməli, həm də obyektiv kimi başa düşmək lazımdır və bu, düşüncəyə – məntiqinin bu birinci formasına da aiddir. Odur ki, abstrakt-əqli düşüncəyə, ağıla, dərrakəyə ilahi nemət kimi baxmaq lazımdır, çünki ilahi nemət adı altında sonlu şeylərin mövcudluğu və onların davamlı varlığa malik olması başa düşülür. Belə ki, məsələn, təbiətdəki ilahi nemət, bərəkət kimi o dərk edilir ki, çoxsaylı heyvan sinifləri və növləri öz varlıqlarını saxlayıb inkişaf etmək üçün lazım olan hər şeylə təmin edilmişlər. İnsanın, fərdlərin və bütöv xalqların həyatı da bu cürdür, yəni onların varlığı və inkişafı üçün lazım olan hər şeyi qismən bilavasitə (məsələn, iqlimi, torpağın xassələri və məhsulları və s.) tapırlar, qismən də qabiliyyət, istedad və s. halında malik olurlar. Bu cür başa düşülən düşüncə, ağıl da maddi dünyanın bütün sahələrində iştirak edir və maddi predmetin mükəmməlliyi düşüncənin, ağılın prinsipinin predmetdə öz qanuni yerini tutmasını nəzərdə tutur. Məsələn, dövlət əgər zümrələrin, onların məşğuliyyətlərinin fərqi bilmirsə, əgər öz anlayışına görə bir-birindən fərqlənən politik və inzibati funksiyalar inkişaf etmiş heyvan orqanizmində müxtəlif duyğu, hərəkət, həzm və s. funksiyaların inkişafına oxşar olaraq ayrıca orqanlar kimi hələ inkişaf etməyibsə, onda o dövlət mükəmməl deyildir. Bundan öncəki anlatmamızdan sonra o çıxır ki, fəaliyyətin adı təsəvvürə görə, guya düşüncədən, idrakdan çox uzaq olan bu sahələrində və sferalarında da düşüncə iştirak etməlidir və onun iştirak etməməsi nöqsan sayılmalıdır. Bu, özəlliklə incəsənətə, dinə və fəlsəfəyə münasibətdə doğrudur. Belə ki, məsələn, incəsənətdə düşüncə özünü onda göstərir ki, gözəlliyin öz anlayışına görə dəyişik formaları bu dəyişikliyi, fərqləri ilə qeyd və təsvir olunurlar. Bu, ayrı-ayrı incəsənət əsərlərinə də aiddir. Dram əsərinin gözəl və bitmiş olması üçün zəruridir ki, ayrı-ayrı personajlar, şəxslər saflıqda və öz müəyyənliyində inkişaf etdirilsin, yəni ətrafında hərəkətlərin cərəyan etdiyi dəyişik məqsədlər və maraqlar aydın və dəqiq təsvir edilsin. Din sahəsinə gəlicə məzmununda və anlamada fərqlərin olmasından asılı olmayaraq, yunan mifologiyasının quzey (şimal) mifologiyasından üstünlüyü həm də ondadır ki, yunan mifologiyasında tanrıların ayrı-ayrı obrazları tam plastik müəyyənliyində işlənmişdir, halbuki quzey mifologiyasında bu obrazlar bulanıqdır və qeyri-müəyyənlik dumanına bürünmüşdür. Nəhayət, fəlsəfənin də düşüncəsiz, idraksız keçinə bilməməsi yuxarıda bu deyilənlərdən sonra ayrıca anlatma tələb etmir. Filosoflardan ilk öncə tələb olunur ki, hər bir fikir bütün ciddiliyi ilə düşünülsün və biz onu bulanıq və qeyri-müəyyən saxlamayaq.

Amma, adətən, belə də deyirlər ki, idrak, düşüncə çox uzağa getməməlidir və bu doğrudur, çünki fikri təriflər, əlbəttə, son nəticələr deyillər, sonludurlar, daha dəqiq deyilsə, o təriflərin xarakteri elədir ki, son həddə çatdırıldıqda öz əksliyinə çevrilirlər; gənclik abstraksiyalarda yanıla və dolaşa bilər, ancaq həyat təcrübəsilə bişmiş insan abstrakt və ya-və ya halına uyum və konkretədən yapışır.

§ 81

3) Dialektik moment belə sonlu təriflərlə bərtərəfləşmə və onların öz əksliklərinə keçməsidir.

Qeyd. 1) Özü üçün götürülən dialektika düşüncədən, dərrakədən ayrılıqda, özəlliklə elmi anlayışlarda skeptisizm kimi çıxış edir və skeptisizmdə dilektikanın nəticəsi boş inkardan ibarət olur. 2) dialektikaya adətən müəyyən anlayışlara zorakılıqla dolaşılıq

salan və onlarda yalnız ziddiyyət görüntüsü yaradan dışarı məharət kimi baxılır. Bunun sayəsində bu təriflər deyil, göstərilən görüntü önəmsiz sayılır və dərrakəli, əqli sayılan həqiqi olur. Çox vaxt dialektika da əslində iti mülahizələr arxasında gizlənən məzmunuz və boş sübutlar, təkziblər – mühakimələr irəli sürən subyektiv oyundan başqa bir şey olmur. Lakin özünün əsl müəyyənliyində isə dialektika düşüncənin, şeylərin və ümumiyyətlə sonlunun təriflərinin həqiqi təbiətidir. Refleksiya hər şeydən öncə fikrin təcrid olunmuş müəyyənlik çərçivəsindən kənara çıxan və onu başqa müəyyənliklərlə münasibətə gətirərək bir-biri ilə bağlayan hərəkətidir, həm də bu hərəkətdə müəyyənliklər arasında bağlılıq yaransa da onlar özlərinin əvvəlki anlamlarını saxlayırlar. Dialektika isə əksinə, bir tərifin başqa tərifə immanent keçididir. Bu keçiddə aydın olur ki, düşüncənin tərifləri birtərəfli və məhduddurlar, başqa sözlə, özlərində özlərinin inkarı vardır. Sonlunun bütün mahiyyəti özünün özünü aradan qaldırmasındadır. Deməli, dialektika fikrin hər cür elmi inkişafının hərəkətli, canlı ruhudur və elmin məzmununa sonlu üzərində zahiri deyil, həqiqi yüksəlişdən ibarət immanent bağlılıq və zərurət daxil edən tək prinsipdir.

1-ci əlavə. Biz özümü zə yüksək səviyyədə aydınlaşdırmalıyıq ki, dialektikanı necə dərk etmək və anlamaq lazımdır. O, ümumiyyətlə, hər bir hərəkətin, hər cür həyatın və gerçəklikdəki hər bir fəaliyyətin prinsipidir. Dialektika, habelə hər bir həqiqi elmi idrakın canıdır, ruhudur. Bizim adi şüurumuz düşüncənin, idrakın abstrakt tərifləri üzərində dayanmamalıdır deyimi (özün yaşa, başqalarına da yaşamaq imkanı ver – el misalı kimi) ədalətlidir və biz onların hər ikisini qəbul edirik. Lakin daha ciddi baxış göstərir ki, sonlu tək cə kənardan məhdudlaşdırılmayıb, həm də öz təbiəti sayəsində aradan qaldırılır və öz əksliyinə keçir. Məsələn, deyirlər: "insan öləndir" və ölümün səbəbinə dışarı şəraitdə olan bir şey kimi baxırlar; bu baxış üsuluna görə insanın bir-birindən ayrı iki özəlliyi var: canlılıq və ölümlülük. Amma həqiqət ondan ibarətdir ki, həyatın özündə ölümün rüşeymi vardır və ümumiyyətlə sonlu ziddiyyətlidir və bu səbəbdən özü özünü aradan qaldırır. Sonra, dialektikanı sofistika ilə qarışdırmaq olmaz, çünki sofistikanın mahiyyəti birtərəfli və ayrı-ayrılıqda götürdüyü abstrakt təriflərdən istifadə etməkdən ibarətdir və o, belə təriflərdən istifadə edərkən hər bir anda fərdin marağına uyğun gələnini seçir və sofizmin indi düşdüyü durum bununla izah olunur. Belə ki, məsələn, praktik yöndən mühüm olan mənim varlığım və bunun üçün vasitələrə malik olmağımıdır. Amma mən əgər işin bu tərəfini, mənim rifahımın bu prinsipini önə çəkirsə və nəticə çıxarıram ki, mənim oğurlamağa, Vətənə xəyanət etməyə, hər cür rəzilliyə haqqım vardır, onda bu, sofizmdir. Bunun kimi mənim subyektiv azadlığım o anlamda mənim hərəkətlərimin önəmli prinsipidir ki, mən öz ağıma və əminliyimə uyğun hərəkət etməliyəm. Lakin əgər mən yalnız bu prinsiplərə söykənirsə, bu da sofistikadır və bununla mən bütün mənəvi prinsipləri kənara atmış oluram. Dialektika belə fəaliyyət tərzindən önəmli dərəcədə fərqlənir, çünki dialektikanın məqsədi şeylərin özündə və özü üçün, yəni onların öz təbiətini gözdən keçirmək və bu zaman düşüncənin birtərəfli təriflərinin sonluluğunu açmaqdan ibarətdir. Ancaq dialektika fəlsəfədə yeni bir şey deyil. Keçmiş müdriklər arasında dialektikanın özülçüsü kimi Platonun adı çəkilir və bu tamamilə doğrudur, çünki Platonun fəlsəfəsində dialektika ilk dəfə sərbəst elm, deməli, obyektiv formada qarşıya çıxır. Sokratda onun fəlsəfəçiliyinin ümumi xarakterinə uyğun olaraq dialektika hələ əsasən subyektiv formada, yəni ironiya formasındadır. Sokrat öz dialektikasını, birincisi, ümumiyyətlə adi şüura qarşı, ikincisi daha çox sofistlərə qarşı yönəlmişdir. Öz söhbətlərində Sokrat görüntü yaratmaq istəyir ki, o, sözü gedən predmet barəsində dəqiq bilgilənmək istəyir; bu məqsədlə o, cürbəcür suallar qoyur və bu yolla öz müsahiblərini öncə düzgün saydıqları müddəalara əks olan müddəalara aparıb çıxarır. Məsələn, əgər

sofistlər özlərini müəllimlər adlandırıldırsa, Sokrat bir sıra sualların yardımı ilə sofist Protaqoru hər bir təlimin yalnız xatırlatma olduğunu etiraf etməyə məcbur edir. Platon sonradan özünün ciddi elmi dialoqlarında dialektik mühakimə vasitəsilə düşüncənin, idrakın bütün digər təriflərinin sonlu xarakterini göstərdi. Belə ki, məsələn, "Parmenid" adlı dialoqunda o, çoxu təkdən hasil edir və buna baxmayaraq göstərir ki, çox yalnız ona görə çoxdur ki, o özünü tək kimi müəyyənləşdirir. Platon böyük ustalılıqla dialektikadan istifadə etmişdir. Ən yeni dövrdə Kant yenidən dialektikanı yada salmış və yuxarıda xatırladığımız (

§ 48) zəkanın antinomiyasını gətirməklə dialektikaya layiq olduğu yeri ayırmışdır. Bu antinomiyalarda dəyişik əsaslar arasında tərəddüddən, mühakimənin boş subyektivliyindən söz getmir, məqsəd düşüncənin, idrakın özü özünü anladığı kimi götürülən abstrakt tərifinin öz əksliyinə bilavasitə keçməsinə göstərməkdən ibarətdir. Düşüncənin dialektikaya müqaviməti nə qədər inadlı olsa da hər halda dialektikanı yalnız fəlsəfi şüura məxsus saymaq olmaz, çünki dialektikada nədən söz gedirsə, onu biz habelə adi şüurda da və ümumi təcrübədə də tapırıq. Bizim əhatəmizə dialektikanın nümunəsi kimi baxıla bilər. Biz bilir ki, hər şey sonludur, bununla belə davamlı və qəti olmaq üçün isə əksinə, şeylər dəyişkən və keçicidir, bu isə sonlunun dialektikasından başqa bir şey deyil və bunun sayəsində sonlu özündə özünün başqası olmaqla bilavasitə olanın çərçivəsindən kənara çıxır və öz əksliyinə çevrilir. Əgər yuxarıda (

§ 80) biz söylədik ki, empirik-əqli düşüncə, idrak, ağıl allah neməti, mərhəməti haqqında təsəvvür kimi gözdən keçirilməlidir, indi bunu dialektika haqqında da söyləməliyik ki, onun prinsipi allahın böyüklüyü haqqında təsəvvürə uyğun gəlir. Biz deyirik ki, bütün şeylər (yəni bütün sonlu şeylər) onun divanı qarşısındadır və deməli, biz dialektikada aradanqaldırılmaz bir hökmranlıq görürük və onun qarşısında nə qədər davamlı və təminatlı olur olsun, heç nə dura bilməz. Böyüklük tərfi, əlbəttə, ilahi mahiyyətin, allah anlayışının dərinliyini tükətmir, ancaq böyüklük təsəvvürü hər bir dini şüurun, şübhəsiz, önəmli momentidir.

Sonra, dialektikanın gücü təbii və ruhi aləmin hər bir ayrıca sahəsində vardır. Məsələn, o, göy cisimlərinin hərəkətində özünü göstərir. Hazırda planet müəyyən bir yerdədir, ancaq onun "özündəliyi" onun həm də başqa yerdə olmasındadır və o özünün bu özgəvarlığını hərəkəti ilə gerçəkləşdirir. Təbii mühit də dialektikdir, meteoroloji proseslər də onların dialektikasının görüntüsüdür. Dialektika prinsipi bütün başqa təbii proseslərin özülündədir və o, təbiəti öz üzərində, öz təməlinə yüksəlməyə yol açır. Dialektikanın mənəvi aləmdə, özəlliklə də hüquq və mənəviyyat sahələrində dərkinə gəlməyə yalnız yada salmaq lazımdır ki, ümumi təcrübənin göstərdiyi kimi özünün yüksək nöqtəsində hər bir hal yaxud hərəkət özünün əksliyinə keçir; bu dialektika bir çox el sözlərində də etiraf olunur: *summum jus summa injuria*.⁵⁴ Bu göstərir ki, ifrat həddə çatdırılmış abstrakt hüquq ədalətsizliyə çevrilir. Eləcə də bəllidir ki, ifrat kədər və ifrat sevinc bir-birinə çevrilir; sevinclə dolmuş ürək özünü göz yaşları ilə yüngülləşdirir, dərin kədər isə bəzən təbəssümlə təzahür edir.

2-ci əlavə. Biz skeptisizmə hər şeyə şübhələnən təlim kimi baxmamalıyıq; əksinə, skeptisizm özünün bütün müddəalarına, yəni bütün sonlunun miskinliyinə, heçliyinə tam əmindir. Şübhə edən öz şübhələrinin həll olunacağına hələ ümidini itirmir və üzərində tərəddüd etdiyi təriflərdən birinin sarsılmaz həqiqət olacağına inanır. Skeptisizm isə özünün həqiqi anlamında düşüncənin sarsılmaz saydığı bütün bəlli müddələrə münasibətdə tam ümitsizlikdən və bu möhkəm əminliyin sonucu olaraq yaranan ovqat sarsılmazlıq və ruhi rahatlıq ovqatıdır. Bizim başlıca olaraq Sekst Empirikin şərhində tapdığımız və stoiklərin və epikurçuların doqmatik sistemlərinə əlavə kimi sonrakı roma

epoxasında inkişaf etdirilən yüksək antik skeptisizm bax belədir. Bu yüksək skeptisizmlə yuxarıda xatırlanan (§ 39), qismən Kant fəlsəfəsinə qədər mövcud olmuş, qismən də Kant fəlsəfəsindən irəli gəlmiş yeni skeptisizmi qarışdırmaq olmaz; yeni skeptisizm yalnız fəvqəlhissinin həqiqiliyinin və düzgünlüyünün inkarından ibarətdir; bu skeptisizm göstərir ki, biz yalnız hissi olandan və duyğuda bilavasitə olandan yapışmalıyıq.

Amma əgər indi də skeptisizmə çox vaxt ümumiyyətlə hər bir müsbət biliyin, habelə fəlsəfənin aradan qaldırılmaz düşməni kimi baxılırsa və fəlsəfə müsbət idrakla məşğul olduğundan skeptisizm haqqında demək lazımdır ki, o yalnız sonlu, abstrakt-əqli təfəkkür üçün qorxuludur və yalnız bu sonuncu skeptisizmin qarşısında dura bilməz; fəlsəfə isə əksinə, özündə skeptisizmi bir moment kimi, yəni dialektik moment kimi saxlayır. Ancaq fəlsəfə skeptisizmdə olduğu kimi dialektikanın boş inkari sonucu üzərində dayanmır. Skeptisizm inkarın sonucunu yalnız boş, yəni abstrakt inkar kimi götürməklə onu yanlış anlayır, çünki dialektikanın sonucu kimi alınan inkar ona görə sonucdur ki, o, eyni zamanda müsbətdir, belə ki, bu sonuc onu törədəni özündə bərtərəfləşdirir və onsuz mövcud olmur. Amma bu, artıq məntiqinin üçüncü, spekulyativ yaxud müsbət-əqli formasının tərifinin əsasında durur.

§ 82

4) Məntiqin spekulyativ və ya təsdiqi-əqli ağlabatan tərəfi tərifləri onların əksliklərində, bu əksliklərin həlində, bir-birinə keçidlərində və bu keçidlərdə olan təsdiq momentlərində dərk edir.

Qeyd. 1) Dialektika müəyyən məzmunu malik olduğundan müsbət sonuca gətirir, belə ki, onun sonucu gerçəkdən boş, abstrakt bir şey olmayıb sonucda olan bəlli təriflərin inkarındır, bu təriflər isə bilavasitə heçlik deyil, sonucdur. 2) bu əqlinətəcə fikri, həm də abstrakt fikri olsa da konkret, çünki o, sadə, formal vəhdətdən ibarət olmayıb dəyişik (müxtəlif) təriflərin vəhdətidir. Fəlsəfəyə ümumiyyətlə boş, məzmunuz abstraksiyalar və ya formal fikirlər gərək deyil, o, yalnız konkret fikirlərlə məşğul olur. 3) Spekulyativ məntiqdə xalis empirik-əqli, fikri məntiq vardır və birincini dərhal ikinciyə (spekulyativ məntiqi xalis əqli məntiqə – A. T.) çevirmək olar; bunun üçün spekulyativ məntiqdən dialektik momenti atmaq yetər ki, o, adi məntiqə – fikrin əslində sonlu olub sonsuz sayılan dəyişik tərifləri tarixinə çevrilsin.

Əlavə. Dialektika öz məzmununa görə fəlsəfənin mülkiyyəti olaraq daha çox təhsilinin və mənəvi inkişafının səviyyəsindən asılı olmayaraq bütün insanlar üçündür; bu anlamda qədim insanı haqlı olaraq düşüncəli varlıq (homo sapiens nəzərdə tutulur – A. T.) adlandırmışlar. Düşünən varlığın ilkin ümumi idrakı empirik idrak olmuşdur; idrakın bu empirik üsulu əvvəlcə sübutsuz inanc, qənaət və ilkin şərt yaxud müqəddimədən ibarət idi, düşüncənin fərqləndirici özəlliyi isə yuxarıda (§ 45) verdiyimiz izaha görə onun şərtsiz, müqəddiməsiz olmasından və deməli, özünün müəyyənliyinin özündə olmasından ibarətdir. Bu anlamda insan hər şeydən öncə əqli olanı bilir, allahı bilir və allahı bütünlüklə özü-özündə müəyyənləşən varlıq bilir. Eləcə də bunun kimi vətəndaşın öz Vətəni və onun qanunları haqda biliyi əqli, düşünülməz haqqında bilikdir, çünki vətəndaş bu qanunları özünün fərdi iradəsini tabe etməli olan şərtsiz və ümumi bir şey kimi bilir və bu anlamda artıq uşağın da biliyi və istəyi düşüncəlidir, çünki o, valideynlərinin iradəsini bilir və onu istəyir.

Sonra, göstərilməlidir ki, spekulyativ ümumiyyətlə ağlabatandan (yəni təsdiqi, müsbət əqləndən) başqa bir şey deyil, çünki o, düşünülməz. Gündəlik həyatda "spekulyasiya" çox dumanlı və eyni zamanda ikinci anlamında işlədilir; məsələn, ticarət və kəbin

spekulyasiyası haqqında danışılarda birtərəfdən bu müəssisələrdə bilavasitə mövcud olanın çərçivəsindən kənara çıxanı və digər tərəfdən də – hələ yalnız subyektiv olan, ancaq olduğu kimi qalmayıb reallaşdırılmalı və subyektiv sahədə yerləşdirilməli olan məzmun nəzərdə tutulur.

"İdeya" sözünün işlədilməsilə bağlı yuxarıda söylədiklərimizi "Spekulyasiya" sözünün bu adi anlamda işlədilməsi barəsində də söyləmək olar; buna onu da əlavə etməliyik ki, özünü yetərincə savadlı sayan insanlar çox vaxt spekulyasiya haqqında yalnız müəyyən anlamda – yalnız subyektiv anlamda danışirlar. Təbii və ya mənəvi durum və münasibətlərin xalis subyektiv anlayışı bu insanların fikrincə gözəl və düzgün ola bilər, amma təcrübə bu cür anlama ilə razılaşmır və onun gerçəkliyə tətbiq edilməsinə yol verilməməlidir. Bu fikrə qarşı deməliyik ki, özünün həqiqi anlamına görə spekulyativ amma nə ilkin, nə də son tərifində subyektiv bir şey olmayıb, əksinə, düşüncənin, idrakın gəlib çatdığı və bundan o yana getmədiyi əkslikləri (deməli, həm də subyektiv və obyektiv arasındakı əksliyi) bərtərəfləşmiş halda özündə saxlayır və elə bununla da özünü konkret kimi, totalıq kimi aşkar edir. Odur ki, spekulyativ məzmun həm də birtərəfli cümlədə ifadə olunma bilməz. Əgər biz, məsələn, deyirik ki, mütləq subyektivin və obyektivin vəhdətidir, bu, doğru olsa da birtərəflidir, çünki burada yalnız vəhdət ifadə olunmuşdur və vurğu bu sözün üzərinə qoyulur, halbuki əslində subyektiv və obyektiv yalnız eyni deyil, həm də fərqlidirlər.

Spekulyativ təfəkkürlə bağlı biz onu da deməliyik ki, bu söz altında əsasən dini şüurla ilgili deyilənlər bu şüurun məzmunu kimi onun da mistik məzmunlu olduğu başa düşülməlidir. Bizim zamanımızda mistikadan danışarkən, adəti üzrə bu söz sirli və qaranlıq anlam daşıyan söz kimi işlədilir və aldığı savad və düşüncə tərzindən asılı olaraq bəziləri bu sirliliyə və qaranlığa əsl və həqiqi bir şey kimi baxır, başqaları isə onda xurafat və yalan görür. Biz, hər şeydən öncə göstərməliyik ki, mistik, şübhəsiz, sirli bir şeydir, ancaq o, yalnız idrak üçün sirlidir, sadəcə ona görə ki, idrakın prinsipi abstrakt eyniyyətdir, mistik olanın (spekulyativ təfəkkürün sinonimi kimi) prinsipi isə idrakın yalnız ayrı-ayrılıqda və bir-birinə əkslikdə həqiqi kimi qəbul etdikləri təriflərin konkret vəhdətidir. Əlavə edək ki, mistik olanı həqiqi bilik sayanlar hər halda yenə də o rəyde qalırlar ki, mistik bütövlükdə sirli bir şeydir və bununla onlar özlərinin fikrincə aşkar etmiş olurlar ki, təfəkkür də yalnız eyniyyətin abstrakt ehtimalıdır, deməli, həqiqəti əldə etmək üçün təfəkkürdən imtina olunmalıdır, yaxud tez-tez deyildiyi kimi, düşüncəni məhdudlaşdırmaq lazımdır. Amma gördüyümüz kimi, abstrakt düşünən təfəkkür möhkəm və qəti bir şey olmaqdan çox özünü daim aradan qaldıran və öz əksliyinə keçən bir şey kimi aşkar edilir, düşünən təfəkkür isə ondan ibarətdir ki, əksliklər orada ideal momentlər kimi öz yerini tapır. Deməli, bütün düşünüləni, ağlabatanı biz, həm də mistik adlandırmalıyıq və bu zaman düşünməliyik ki, ağlabatan düşüncədən kənara çıxan bir şeydir, ancaq heç də ona təfəkkür üçün əlçatmaz, dərkolunmaz bir şey kimi baxmamalıyıq.

§ 83

Məntiq üç yerə bölünür:

I. Varlıq haqqında təlim.

II. Mahiyyət haqqında təlim.

III. Anlayış və ideya haqqında təlim.

Beləliklə, məntiq fikir haqqında:

I. Fikrin bilavasitəliyi – özündə anlayış haqqında təlimdir.

II. Onun refleksiya və vasitəliliyi – anlayışın özü üçün varlığı və görüntüsü haqqında təlimdir.

III. Onun özünün özünə qayıdışı və inkişaf etmiş özündə varlığı – özündə və özü üçün anlayış haqqında təlimdir.

Əlavə. Məntiqin burada göstərilən bölgüsü də təfəkkür haqqında yuxarıda aydınlaşdırılmış bütün məlumatlar kimi yalnız öncəsezmə kimi gözdən keçirilməlidir və onun bəraətləndirilməsi və ya sübutu yalnız fikrin özünün ətraflı araşdırılmasından alınır, çünki fəlsəfədə sübut predmetin özünün vasitəsilə özündən özünü necə hasil etdiyini göstərməkdir. Fikrin və ya məntiqi ideyanın burada adları çəkilən üç başlıca pillələrinin bir-birinə münasibətini, ümumiyyətlə belə başa düşmək lazımdır ki, yalnız anlayış həqiqətdir və daha dəqiq desək, yalnız anlayış varlığın və mahiyyətin həqiqiliyidir və deməli, onların ayrı-ayrılıqda götürülən müstəqilliyinə qeyri-həqiqi kimi baxılmalıdır; varlığa ona görə qeyri-həqiqi kimi baxılmalıdır ki, o bu halda hələ yalnız bilavasitədir, mahiyyətə isə ona görə qeyri-həqiqi kimi baxılmalıdır ki, o, ayrılıqda götürülmüş halında vasitəlidir. Birdən sual verilə bilər: əgər bu belədirsə, onda biz niyə qeyri-həqiqətdən başlayırıq, həqiqətdən başlamırıq? Cavab budur ki, həqiqət özünü sübut etməlidir, bu sübut isə burada, məntiq çərçivəsində ondan ibarətdir ki, anlayış özünü özündən özü ilə vasitələndirən, deməli, bilavasitə həqiqi kimi göstərir. Məntiqi ideyanın üç pilləsi arasında burada göstərilən münasibət konkret və real formada belə təzahür edir ki, həqiqət olan allahı özünün bu həqiqətində, yəni mütləq ruh kimi biz yalnız ona görə dərk edirik ki, biz eyni zamanda onun yaratdığı dünyanı qeyri-həqiqi sayırıq, təbiəti və allahdan fərqli olan sonlu ruhu qeyri-həqiqi sayırıq.

BİRİNCİ BÖLÜM VARLIQ HAQQINDA TƏLİM

§ 84

Varlıq – yalnız özündə anlayışdır; bu anlayışın tərifləri həqiqi təriflərdir; bir-birindən fərqlənən bu təriflər bir-birinə münasibətdə başqa-başqa təriflərdir və onların sonrakı tərif (dialektik forması) birinin başqasına keçidindən ibarətdir. Bu sonrakı tərif eyni zamanda kənarda aşkar edilməlidir və deməli, həqiqi anlayışın özündə inkişafı və habelə varlığın özünə yüklənməsi, onun özünə dərinləşməsidir. Anlayışın varlıq sferasında aşkar edilməsi ikili bir şeydir: anlayış varlığın totallığı olmaqla birlikdə varlığın bilavasitəliliyini yaxud onun formasını aradan qaldırır.

§ 85

Varlığın özünə, eləcə də onun sonrakı təriflərinə (təkcə varlığın təriflərinə deyil, həm də ümumiyyətlə məntiqi təriflərə) mütləqin tərifləri kimi, allahın metafizik tərifləri kimi baxmaq olar; ancaq daha ciddi anlamda bu təriflərə nə isə bir sferanın birinci, sadə tərifini sonra fərqləndirmə prosesində özü ilə sadə münasibətə qayıdırdan ibarət olan üçüncü tərif aid edilir. Çünki allaha metafizik tərif vermək – onun təbiətini fikirdə ifadə etməkdir; amma məntiq bütün fikirləri – onlar fikir formasında qaldıqca – əhatə edir. Fərqləndirilən bir sferadan ibarət olan ikinci təriflər isə, əksinə, sonlunun definisiyalarıdır. Amma əgər biz təriflərin formasından istifadə etsəydik, bu o demək olardı ki, təsəvvürə hansısa bir substrat verilir, çünki allahın ifadəsindən ibarət olan mütləq fikir anlamında və formasında öz predikatına (fikirdə müəyyən və həqiqi ifadəsinə) münasibətdə yalnız fikrin nəzərdə tutduğu nə isə bir özü üçün qeyri-müəyyən

substrat olur. Belə ki, fikir (burada tək mühüm olan elə budur) yalnız predikatda olduğundan, cümlənin forması, eləcə də adı çəkilən subyekt tamamilə artıq bir şeydir (§ 31 və aşağıda mühakimə haqqında § 166 və s.).

Əlavə. Məntiqi ideyanın hər bir sferası təriflərin totallığından və mütləqin təsvirindən ibarətdir. Varlıq da onun kimidir və üç pillədən: keyfiyyət, kəmiyyət və ölçüdən ibarətdir. Keyfiyyət ilk öncə varlıqla eyniyyətdə olan müəyyənlikdir, belə ki, bir şey öz keyfiyyətini itirdikdə o daha özü olmur. Kəmiyyət əksinə, varlığa nəzərən dışarıdır və ona aid olmayan müəyyənlikdir. Məsələn, evin böyüklüyündən yaxud kiçikliyindən asılı olmayaraq ev ev olaraq qalır, qırmızı açıqlığından yaxud tündlüyündən asılı olmayaaraq qırmızıdır. Varlığın üçüncü pilləsi – ölçü keyfiyyətlə kəmiyyətin vəhdətidir. Hər şeyin ölçüsü, yəni kəmiyyət müəyyənliyi var və onun böyüklüyünün heç bir fərqi yoxdur. Ancaq bununla yanaşı bu fərqsizliyin də bir həddi vardır və o pozulanda (sonradan böyüyəndə və ya kiçiləndə) şeylər daha özü olmur, başqalası. Ölçü ideyanının ikinci başlıca sferasına – mahiyyətə keçidin başlanğıc nöqtəsidir.

Varlığın burada adı çəkilən bu üç forması ona görə birinci formalardır ki, onlar həm də ən kasıb, yəni ən abstrakt formalardır. Bilavasitə hissi şüur da düşündüyü üçün keyfiyyət və kəmiyyətin əsasən abstrakt tərifləri ilə məhdudlanır. Hissi şüursa adətən daha konkret və deməli, eyni zamanda daha zəngin sayılır: lakin o yalnız materiala görə zəngindir; ancaq fikri məzmununa görə isə, əksinə, ən kasıb və ən abstraktdır.

A

KEYFİYYƏT

a. Varlıq

§ 86

Xalis varlıq başlanğıcdır, ona görə ki, o, eyni zamanda xalis fikirdir və qeyri-müəyyən sadə bilavasitəlikdir, ilk başlanğıc isə nə iləsə vasitələnmiş və müəyyənləşmiş ola bilməz.

Qeyd. Elmin abstrakt boş varlıqdan başlanmasına qarşı irəli sürülən bütün şübhələr və etirazlar təbiətin özünün öz başlanğıcını daşdığı barədə sadə şüurla aradan qalxır. Varlığı "mən" = "mən" kimi, mütləq indifferentlik və ya eyniyyət və s. kimi müəyyən etmək olar. Ya şübhəsiz həqiqətdən, yəni özlüyündə həqiqətdən, ya da definisiyadan (tərifdən – A. T.) və ya mütləq həqiqinin seyrindən başlamaq tələbatından çıxış edərək düşünmək olar ki, bu və ya başqa formalar hökmən birinci olmalıdırlar. Lakin bu formaların hər biri artıq vasitəli olduğundan onlar həqiqi, birinci deyillər, çünki hər cür vasitələnmə hansısa birincidən hansısa ikinciyə çıxışdır və fərqləndirilmədən irəli gəlir. Əgər "mən" = "mən"dirsə yaxud intellektual seyr də həqiqətdən istisnasız olaraq yalnız ilk təriflər kimi götürülürsə, onda bu təriflər özlərinin bu xalis bilavasitəliyində olan varlıqdan başqa bir şey deyil və əksinə, abstrakt varlıq kimi deyil, vasitələnmiş varlıq kimi götürülən xalis varlıq isə xalis təfəkkürdən və ya seyrdən başqa bir şey deyil.

Əgər biz varlığa mütləqin predikatı (xəbəri) deyiriksə, bu zaman biz mütləqin birinci definisiyasını almış oluruq: mütləq varlıqdır. Bu (fikirdə) ilk başlanğıc ən abstrakt və ən kasıb tərifdir. Bu, eyleyilərin tərifidir, bundan başqa onların başqa bir tərfi də belə səslənir: allah bütün reallıqların məcmusudur. Bu tərfi belə anlamaq lazımdır ki, allah hər bir reallıqda olan məhdudluqdan sərfnəzər edilməlidir, belə ki, allah hər bir reallıqda real olandır, hər şeyin reallığıdır. Reallıqda artıq refleksiya olduğundan Spinozanın allahı barədə Yakobi tərəfindən bilavasitə söylənmişdir ki, allah bütün mövcud varlıqların varlıq prinsipidir.

1-ci əlavə. Düşünməyə başlayarkən bizdə xalis qeyri-müəyyən fikirdən başqa heç nə olmur, çünki tərif üçün artıq bir tərif və nə isə başqa bir tərif də tələb olunur; başlanğıcda isə bizim hələ heç bir başqa tərifimiz olmur. Təriflərdən məhrum olan fikir isə burada göründüyü kimi, bilavasitə fikirdir, belə fikirdə təriflərin olmaması heç nə ilə vasitələnməmişdir, bu hər cür müəyyənliyin aradan qaldırıldığı da demək deyildir, bu təriflərin yoxluğunun bilavasitəliliyi, təriflərin hər cür müəyyənliyə qədərki yoxluğu, ən birinci qeyri-müəyyənlikdir. Amma biz bunu varlıq adlandırırıq. Onu nə duymaq, nə seyr etmək, nə də təsəvvür etmək olmaz, o, xalis fikirdir və bu halında da başlanğıcdır. Mahiyyət də bunun kimi təriflərdən məhrum bir şeydir, ancaq bu məhrumluq vasitələnmədən keçən və ona görə də özündə bərtərəfləşmiş tərifə malik məhrumluqdur.

2-ci əlavə. Fəlsəfə tarixində biz məntiqi ideyanın hər birinin özülündə mütləqin özəl tərif⁵⁶ duran və fəlsəfi sistemlər formasında çıxış edən bir-birindən fərqli pillələri ilə qarşılaşırıq. Məntiqi ideyanın abstraktdan konkretə hərəkətdən ibarət olan inkişafına uyğun olaraq fəlsəfə tarixində də ən erkən sistemlər ən abstrakt və deməli, həm də ən kasıb sistemlərdir. Daha erkən və daha sonrakı fəlsəfi sistemlər arasındakı münasibət məntiqi ideyanın öncəki və sonrakı pillələri arasındakı münasibət kimidir, yəni sonrakı pillələr öncəki pillələri bərtərəfləşdirir. Fəlsəfə tarixində özünə yer almış və çox vaxt yanlış anlaşılan bir fəlsəfi sistemin başqası ilə, ilk öncə öncəki sistemin sonrakı sistemlə təkzib olunmasının həqiqi anlamı bax bu cürdür. Fəlsəfi təlimin təkzibi haqqında danışarkən adətən yalnız abstrakt inkar, mənfi münasibəti, yəni təkzib olunmuş fəlsəfi sistemin daha heç bir önəm daşmadığı və aradan birdəfəlik və həmişəlik qaldırılması nəzərdə tutulur. Əgər gerçəkdən belə olsaydı, onda fəlsəfə tarixini öyrənmək cansıxıcı bir iş olardı. Əgər bütün fəlsəfi sistemlərin təkzibi ədalətlidirsə, onda eyni zamanda heç bir fəlsəfi təlim təkzib olunmamışdır və təkzib oluna bilməz müddəası da ədalətlidir. Sonuncu müddəa iki yöndən doğrudur: birincisi, sistem adına layiq hər bir fəlsəfi sistemin məzmunu ideyadır və ikincisi, hər bir fəlsəfi sistem ideyanın inkişafı prosesində ayrıca bir momentin və ya pillənin təsviridir. Deməli, fəlsəfi təlimin təkzibi yalnız onu göstərir ki, onun hüdudu aşılımış və onun müəyyən prinsipi ideal moment səviyyəsinə endirilmişdir. Fəlsəfə tarixi özünün mühüm məzmununa görə keçmişlə deyil, əbədi və tam hazırda mövcud olanla məşğul olur və öz nəticələrinə görə insan ruhunun yanlışlıqları qalereyası ilə deyil, ilahi obrazlar panteonu⁵⁷ ilə müqayisə edilə bilər. Ancaq bu ilahi obrazlar ideyanın dialektik inkişafında bir-birinin ardınca gələn fərqli pillələrdir. Fəlsəfə tarixinin vəzifəsi fəlsəfənin tarixində onun məzmununun inkişafının xalis məntiqi ideyanın dialektik inkişafı ilə uyğun gəlib və ya gəlmədiyini daha dəqiq aydınlaşdırmaqdan ibarətdir. Yerindəcə qeyd etməliyik ki, sözün əsl anlamında fəlsəfə tarixi nədən başlanırsa, məntiq də ondan başlanır. Biz eleatların fəlsəfəsində, başlıca olaraq mütləqi varlıq kimi anlayıb "yalnız varlıq vardır, qeyri-varlıq isə yoxdur" deyən Parmeniddə tapırıq. Parmenidin təliminə, sözün həqiqi anlamında fəlsəfənin başlanğıcı kimi baxmaq lazımdır, çünki fəlsəfə ümumiyyətlə düşünən idraktır və burada ilk olaraq xalis fikir qeydə alınmış və özü üçün predmetə çevrilmişdir.

Doğrudur, insanlar insan cinsinin varlığının lap başlanğıcından düşüncəyə malik olmuşlar, çünki onlar yalnız təfəkkürlərlə heyvanlardan fərqlənirlər, amma insanların təfəkkürə xalis və obyektiv halında nail olmaları üçün min illər lazım gəlmişdir. Eleatlar cəsur mütəfəkkirlər kimi şöhrət qazanmışlar, ancaq onların qarşısında bu abstrakt təzimə çox vaxt belə bir irad da əlavə edilir ki, bu filosoflar təkcə varlığı həqiqət sayıb varlıqla yanaşı şüurumuzun predmeti olan bütün digər şeylərin həqiqiliyindən imtina etməklə çox uzağa getmişlər. Tamamilə doğrudur, yalnız varlıq üzərində dayanmaq olmaz, amma şüurumuzun qalan məzmununa varlıqla yanaşı və ondan kənarında olan bir şey kimi və ya

yalnız həmçinin mövcud bir şey kimi baxmaq mənasız olardı. Həqiqi münasibət ondan ibarətdir ki, varlıq davamlı və qəti bir şey olmayıb dialektik xarakterli bir şey kimi öz əksliyinə çevrilir ki, bu da yenə də bilavasitə götürüldükdə bir heçlikdir. Beləliklə, bu doğrudur ki, varlıq ilk xalis fikirdir və nədən ("mən" = "mən"dən, mütləq indifferentlikdən⁵⁸ və hətta allahın özündən) başlanmasından asılı olmayaraq bu başlanğıclar fikir yox, yalnız təsəvvürdür; başlanğıc fikrin məzmunu kimi yalnız məzmundan ibarətdir.

§ 87

Xalis varlıq xalis abstraksiyadır, deməli, mütləq mənfidir ki, bilavasitə götürüldükdə heçlikdir.

Qeyd. 1) buradan mütləqin ikinci tərifi irəli gəlir, bu tərifə görə mütləq heçlikdir. Bu tərif faktiki olaraq belə bir müddədir ki, özündə şey qeyri-müəyyəndir, tamamilə formasızdır və deməli, məzmunuzdur; bu tərif həm də o fikirdən doğur ki, allah yalnız ali varlıqdır, vəssəlam, çünki burada allah mənfilik kimi götürülür; bu buddistlərin hər şeyin prinsipinə çevirdiyi, habelə hər şeyin sonuncu sonlu nəticəsi və məqsədi etdiyi abstraksiyadan, heçlikən ibarətdir. 2) Əgər bu bilavasitəlikdə əksiliklər varlıq və heçlik kimi götürülürsə, onda bu əksiliyin məhv edilməsi və buna görə də varlığın qeyd edilməsinə can atmaq və keçiddən qorumaq qəribə görünür. Düşünərək fikrə gəlirlər ki, varlıq üçün möhkəm bir tərif tapmaq lazımdır ki, onun sayəsində varlığı heçlikdən fərqləndirmək mümkün olsun. Varlığı, məsələn, bütün dəyişikliklərdə davamlı olan, materiyaya sonsuz sayda təriflərə yol açan bir şey kimi başa düşürlər, ya da onu heç düşünmədən bir təkə varlıq hesab edirlər. Ancaq bütün bu cür və daha konkret təriflər artıq varlığı başlanğıcında necə idisə, o cür, xalis varlıq olaraq qalmağa qoymur. Yalnız bu xalis qeyri-müəyyənliyində və onun sayəsində varlıq heçlikdir, ifadə olunmazdır; varlığın heçlikdən fərqi ancaq bir rəydir.

Şüurun vəzifəsi onu anlamaqdan ibarətdir ki, bu hər iki başlanğıc (varlıq və heçlik – A. T.) boş abstraksiyalardan başqa bir şey deyil və onların biri nə qədər boş, məzmunuzdursa, o biri də o qədər boş və məzmunuzdur. Varlıqda və həm də heçlikdə davamlı mənə tapmaq cəhdi varlığı və heçliyi irəli hərəkət etməyə məcbur etmək və onlara həqiqi, yəni konkret mənə vermək zərurətindən irəli gəlir. Bu hərəkət anlayışın məntiqi nəticəsi və sonrakı inkişafıdır. Varlıq və heçlik başlanğıcları üçün daha dərin təriflər tapan düşüncə o tərifləri təsadüfi deyil, zərurət olaraq yaradan məntiqi təfəkkürdür. Odur ki, bu təriflərin sonradan aldığı hər bir mənaya yalnız mütləqin daha dəqiq tərifi, definisiyası və daha həqiqi definisiyası kimi baxılmalıdır. Belə tərif artıq varlıq və heçlik kimi boş abstraksiyalar olmayıb onların hər ikisinə, varlıq və heçlik momentlərinə malik tərif olacaq. Özlüyündə götürülən heçliyin ali forması azadlıq ola bilərdi, ancaq azadlıq ən yüksək intensivliyə nail olmaq üçün özünə dərinləşən inkarlıqdır, elə buna görə də mütləqdir, təsdiqdir.

Əlavə. Varlıq və heçlik öncə fərqli olmalıdırlar, yəni onların fərqi yalnız özündə mövcuddur, ancaq hələ qarışmamışdır. Biz ümumiyyətlə hansısa bir fərqdən danışanda hər birinin yalnız özünə aid tərifi olan iki şeyi nəzərdə tuturuq. Lakin varlıq təriflərdən tamamilə məhrumdur, heçlik də onun kimi. Deməli, onların fərqi ötəri, tamamilə abstrakt fərq, yəni fərqsizlikdir. Bütün başqa fərqliliklərdə isə fərqlənən şeylərin hər ikisinin daxil olduğu ümumi vardır. Əgər biz, məsələn, iki fərqli növ haqqında danışırıqsa, cins onların hər ikisi üçün ümumidir. Biz habelə deyirik: təbii və ruhi mahiyyətlər vardır. Burada mahiyyət onların hər ikisinə (təbiiyə və ruhiyə – A. T.) aid olan ümumidir. Lakin varlıq və heçlik arasındakı fərqlin ümumi zəmini yoxdur və elə

buna görə də ona fərq demək olmaz – bu halda varlıq və heçlik, (yoxluq) təriflərinin ikisi də zəmindən məhrumdur. Əgər buna etiraz edib desələr ki, varlıq və heçlik fikirdirlər və fikir onların hər ikisi üçün ümumdür, və bu fikrə etiraz edən nəzərdən qaçırmış olar ki, varlıq ayrıca, müəyyən bir fikir olmayıb əksinə, tamamilə qeyri-müəyyən fikirdir və o səbəbdən də heçlikdən, yoxluqdan fərqlənir. Varlığı çox vaxt mütləq zənginlik, heçliyi isə mütləq yoxsulluq kimi təsəvvür edirlər. Ancaq biz bütün dünyanı gözdən keçirərək deyiriksə: hər şey vardır – və bundan başqa heç nə demiriksə, onda biz bütün müəyənlilikləri unuduruq və deməli, mütləq dolğunluq yerinə mütləq boşluğa malik oluruq. Bunu xalis varlıq kimi allahın varlığına da aid etmək olar, yəni onun haqqında yalnız "varlıq" deyərək daha heç nə deməmək bütöpərəstlərin eyni dərəcədə haqlı tərifilə (allah heçlikdir, yoxluqdur) qarşılaşmış olur və bundan da o çıxır ki, insan özünü intihar yolu ilə allah olur, yəni tərifdə deyildiyi kimi yoxluğa çevrilir.

§ 88

Bilavasitə özünə bərabər olan heçlik də varlıq kimidir. Varlığın və yoxluğun həqiqəti onların ikisinin vəhdətindədir, bu vəhdət yaranışdır (təşəkkül tapmadır).

Qeyd. 1) "Varlıq və yoxluq eyni bir şeydir" müddəası təsəvvür və ya düşüncəyə o qədər paradoksal görünür ki, onlar bunu ciddi qəbul etmirlər. Gerçəkdən bu deyimdə təfəkkür öz üzərinə ən çətin iş götürür, çünki varlıq və yoxluq bir-birinin əksidir və bu əkslik bilavasitə, xalis əkslikdir, yəni burada biz elə əksliklərlə qarşılaşırıq ki, bu əksliklərin heç birində onların münasibətini bildirən tərif hələ yoxdur. Lakin öncəki paraqrafda göstərdiyimiz kimi, onlarda bu tərif vardır və bu tərif onların hər ikisində eynidir. Varlıq və yoxluğun vəhdətinin deduksiyası analitik olduğundan həm də ümumiyyətlə fəlsəfinin bütün hərəkəti metodik, yəni zəruri hərəkət kimi artıq anlayışda olanın fərz edilməsidir. Ancaq varlıq və yoxluğun eyni olması nə qədər doğrudursa, onların fərqli olması, birinin o biri demək olmaması da bir o qədər doğrudur. Lakin buradakı fərq hələ müəyyənləşmədiyindən, varlıq və yoxluq bilavasitəliklər olduğundan onların fərqi, burada dillə ifadə edilməzdir, yalnız bir rəydir.

2) Varlığın və yoxluğun eyni olduğu fikrini gülməli etmək yaxud cürbəcür cəfəng fikirlər gətirib onları bu müddəadan irəli gələn nəticələr kimi qələmə vermək elə böyük ağıl tələb etmir. Demək olar ki, məsələn, bu müddəaya görə mənim evim, əmlakım, tənəffüs üçün hava, bu şəhər, günəş, hüquq, ruh, allah vardır və yoxdur, bunun heç bir fərqi yoxdur. Bu cür misallarda bir tərəfdən, özəl məqsədlər, şeylərin mənim üçün faydalılığı gizlədilir və sual edilir ki, bu faydalı şeyin varlığının və ya yoxluğunun mənə dəxli yoxdurmu. Doğrudan da fəlsəfə insanı sonsuz sayda sonlu məqsəd və istəklərdən qurtarıb onlara biganə edən elə bir təlim olmalıdır ki, insan o cür şeylərin varlığına və ya yoxluğuna önəm verməsin. Lakin ümumi bir məzmunundan söz getdikdə – onun anlam daşdığı və öncədən ehtimal edildiyi başqa varlıqlarla, məqsədlərlə və s. bağlantısı müəyyənləşdirilir. Müəyyən bir məzmunun varlığının yaxud yoxluğunun eyni bir şey olub olmaması məsələsi o cür ilkin şərtlərdən yaxud müqəddimələrdən asılı olaraq qoyulur. Varlıq və yoxluq arasında boş, məzmunuz fərq yerinə, beləliklə, məzmunlu bir fərq soxuşdurulur. Digər tərəfdən də özlərinə mühüm məqsədlər, mütləq varlıqlar və ideyalar götürüb onları varlığın yaxud qeyri-varlığın tərifinə daxil edirlər. Ancaq belə konkret predmetlər, həm də mühüm və qeyri-mühüm olandan tamamilə fərqli bir şeylərdir; varlıq və yoxluq kimi kasıb abstraksiyalar (onlar yalnız başlanğıcın tərifləri olduqları üçün daha yoxsul təriflərdir) o predmetlərin təbiətinə qətiyyənlə adekvat deyillər; həqiqi məzmun həm bu abstraksiyaların, həm də onların (varlığın və yoxluğun) əksliyi çərçivəsindən çoxdan çıxmışdır. Ümumiyyətlə nə vaxt ki, varlıq və yoxluq

abstraksiyaları yerinə gizlicə hansısa bir konkret qoyulur, onun üçün adi olan bir tale ilə qarşılaşır: onun aldığı təsəvvür və söylədiyi fikir sözü gedən predmetə aid olmur; burada isə yalnız abstrakt varlıqdan və abstrakt yoxluqdan söz gedir.

3) Deyə bilirlər ki, varlığın və yoxluğun vəhdətini anlayışda dərk etmək olmaz. Ancaq biz bu vəhdəti öncəki paraqrafda göstərmişik və bu vəhdət orada göstəriləndən başqa bir şey deyil; onun başa düşülməsi də orada söylənilənin mənimsənilməsindən ibarətdir. Ancaq başa düşməyi, adətən həqiqi anlayışdan artıq bir şey hesab edirlər: elə dəyişik, zəngin şüur, təsəvvür tələb edirlər ki, orada anlayış daha konkret bir halında, təfəkkürün öz adəti praktikasında daha çox tanış olduğu halında verilmiş olsun. Madam ki, başa düşməyin mümkünsüzlüyü bu halda yalnız abstrakt fikirləri heç bir hissi qatışıq olmadan cəmləmək və spekulyativ fikri tutmaq vərdişinin olmamasıdır, onda bizə fəlsəfi bilik öz xarakterinə görə adi həyatda vərdiş etdiyimiz və eləcə də başqa elmlərdə hökmran olan biliklərdən, şübhəsiz, fərqlənir deməkdən başqa bir şey qalmır. Ancaq anlamamaq varlığın və yoxluğun vəhdətini təsəvvür etməyin mümkünsüzlüyünü təsdiqdən ibarətdirsə, onda doğrudan da bu çox mənasızdır və hər bir kəsdə bu vəhdət barəsində sonsuz sayda təsəvvür vardır; belə təsəvvürlərə malik olmayan bir kimsənin olduğunu təsdiq etmək yalnız o demək olardı ki, o insan bu təsəvvürlərin hər hansı birində vəhdət anlayışını dərk edə bilmir və orada bu anlayışın nümunəsini görmür. Belə nümunəyə misal əsasən yaranış, qərarlaşmadır. Hər bir adamda yaranış haqqında təsəvvür var və bunu bir təsəvvür sayır; sonra, hər kəs qəbul edir ki, əgər bu təsəvvürü analiz etsək, əmin olarıq ki, onda varlığın tərifi, eləcə də ona tam əks olan yoxluğun tərifi vardır; sonra, bu iki tərif (varlıq və yoxluq – A. T.) eyni bir təsəvvürdə ayrılmazdır, belə ki yaranış, qərarlaşma varlığın və yoxluğun vəhdətidir. Başqa bir misal başlanğıc ola bilər. Şey başlananda yaxud başlanğıcda hələ mövcud deyil, ancaq bu başlanğıcda onun həm yoxluğu, həm də varlığı mövcuddur. Başlanğıc artıq yaranışdır. Lakin başlanğıc deyəndə biz, yaranışdan başqa sonrakı hərəkəti nəzərdə tuturuq. Əgər elmin adi gedişi ilə uyğunlaşmaq istəsək, məntiqi xalis fikri başlanğıc haqqında təsəvvürdən, deməli, başlanğıc kimi başlanğıc haqqında təsəvvürdən başlamaq və bu təsəvvürü təhlil etmək olardı; bu təhlilin nəticəsi varlıq və yoxluğu onların qırılmaz vəhdətində aşkar etməkdən ibarət olardı.

4) Ancaq hələ o da qeyd edilməlidir ki, "varlıq və yoxluq eyni bir şeydir" ifadəsi yaxud "varlıq və yoxluğun vəhdəti" də bu qəbildən olan digər vəhdətlər (subyektin və obyektin vəhdəti və i. a.) kimi haqlı etirazlar doğurur, ona görə ki, burada vəhdət düzgün olmayaraq ön plana çəkilir, fərq isə nəzərdə tutulsa da (məsələn, bu ifadədə iki fərqli şeyin – varlığın və yoxluğun vəhdəti nəzərdə tutulur) açıq-aydın deyilmir; belə görüntü yaradılır ki, bu ifadələrdə fərqdən qanunsuz sərfnəzər edilir ki, o nəzərə alınmır. Doğrudan da spekulyativ tərif bu cür fikir biçimində düzgün ifadə oluna bilməz; vəhdət mövcud və nəzərdə tutulan fərqdə eyni vaxtda dərk edilməlidir. Yaranış – varlığın və yoxluğun yaranışının həqiqi ifadəsi bax budur, belə ki, yaranış onların vəhdətidir; yaranış təkcə varlığın və yoxluğun vəhdətindən ibarət olmayıb, həm də özündə rahatsız bir vəhdətdir, özü ilə münasibət kimi yalnız hərəkətsiz olmayıb, bu vəhdətin özündəki varlığın və yoxluğun fərqliliyi sayəsində özündə özünə qarşı olan vəhdətdir. Mövcud varlıq isə əksinə, bu vəhdətdən yaxud bu vəhdət biçimində yaranışdan ibarətdir; odur ki, mövcud varlıq birtərəfli və sonludur. Əkslik burada sanki yox olmuşdur, o bu vəhdətdə yalnız özündə mövcuddur, ancaq müəyyənləşməmişdir.

5) Varlıq yoxluğa çevrilməkdən, yoxluq isə varlığa çevrilməkdən ibarətdir müddəasına, yaranış haqqındakı müddəaya qarşı "Heç nədən heç nə yaranmır" yaxud "Nə isə bir şey hansısa başqa bir şeydən yaranır" müddəası – materiyanın əbədililiyi haqqında müddəa,

panteist müddəa irəli sürülür. Antik filosoflar "Nə isə bir şey hansısa başqa bir şeydən yaranır" yaxud "Heç nədən heç nə yaranmır" müddəasının əslində yaranışı aradan qaldırdığını aydın görmüşlər, çünki yaranan və onu yaradan eynidir; burada yalnız eyniyyətin abstrakt əqli deyimi vardır. Amma "Heç nədən heç nə yaranmır" və ya "Nə isə bir şey hansısa başqa bir şeydən yaranır" müddəalarının bizim zamanımızda da heç bir şərh verilmədən işlədilməsi qərribə görünməlidir, həm də çoxları başa düşməzlər ki, həmin müddəalar panteizmin özülündə durur və bilmirlər ki, antik müdriklər o müddəalardan ətraflı nəticə çıxarmışlar.

Əlavə. Yaranış, qərarlaşma birinci konkret fikirdir və deməli, birinci anlayışdır, varlıq və yoxluq isə əksinə, boş abstraksiyalardır. Əgər biz varlıq anlayışı haqqında danışırıqsa, onda bu yalnız yaranışdan ibarət ola bilər, çünki yaranış varlıq kimi boş yoxluqdan, boş yoxluq kimi isə boş varlıqdan ibarətdir. Deməli, varlıqda biz yoxluğa, yoxluqda isə varlığa malik oluruz. Lakin yoxluqda özündə olan bu varlıq yaranışdır. Yaranışın bu vəhdətində biz fərqlilikləri gözdən qaçırmamalıyıq, çünki fərqliliklərsiz biz yenə də abstrakt varlığa qayıtmış olarıq. Yaranış yalnız varlığın öz həqiqətinə uyğunluğudur.

Təfəkkürün varlığa əks olması fikri tez-tez səsləndirilir. Lakin ilk öncə soruşulmalıdır ki, varlıq dedikdə burada nəyi nəzərdə tuturlar. Əgər biz varlığı refleksiyanın müəyyən etdiyi kimi götürürüksə, onda onun haqqında yalnız deyə bilərik ki, o, bütünlüklə özü ilə eyniyyətdən və təsdiqdən ibarətdir. Əgər sonra təfəkkürü gözdən keçirsək, onda onun bütövlükdə özü ilə eyniyyətdən ibarət olduğu gözümüzdən qaça bilməz. Eyni bir tərifi onların ikisinə də – varlığa və təfəkkürə məxsusdur. Ancaq varlığın və təfəkkürün bu eyniyyətini konkret götürə bilmərik, deməli biz deməməliyik ki, bir varlıq kimi daş düşünən insanın eynidir. Konkret şey abstrakt tərifi tamamilə başqadır. Varlıqda isə hər hansı konkretliyin olmasından söz gedə bilməz, çünki varlıq tamamilə abstraktdır. Bu baxımdan özü özündə sonsuz konkret olan allahın varlığı haqqında məsələ də maraqsızdır.

Birinci konkret tərifi kimi yaranış eyni zamanda fikrin birinci həqiqi tərifiyədir. Fəlsəfə tarixində məntiqi ideyanın bu pilləsinə Heraklit sistemi uyğun gəlir. Hər şey axır deyərək Heraklit bununla yaranışı bütün varlığın əsas tərifi elan edir, eleatlar isə əksinə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tək varlığı, hərəkətsiz, dəyişməz varlığı həqiqət kimi qəbul etmişlər. Eleatların prinsipini nəzərdə tutaraq Heraklit davam edir: "Varlıq yoxluqdan başqa bir şey deyil". Bununla da o, abstrakt varlığın mənfiliyini və onun yaranışdakı öncədən müəyyənlanmış eyniyyətinin abstrakt yoxluq qədər əsassız olduğunu söyləyir. Bununla yanaşı biz burada bir fəlsəfi sistemin başqa sistemlə təkzib olunmasının əsl nümunəsini görürük; bu təkzib təkzib olunan fəlsəfi prinsipin dialektikasının və onun ideyanın daha yüksək konkret formasının ideal momenti səviyyəsinə endirilməsini göstərir. Ancaq özündə və özü üçün götürülən yaranış da hələ yenə də son dərəcə yoxsul bir tərifiyədir və o özündə dərinləşməli və məzmunla dolmalıdır. Yaranışın özündə belə dərinləşməsi məsələnin həyatıdır. Həyat yaranış, qərarlaşmadır, ancaq onun anlayışı bununla tükənmir. Yaranış özünün daha yüksək formasında qarşımızda ruh qismində çıxış edir. Ruh da yaranışdır, ancaq boş məntiqi yaranışdan daha intensiv, daha zəngin yaranışdır. Vəhdəti, ruhu ifadə edən momentlər boş, məzmunuz abstraksiyalar, varlıq və yoxluq olmayıb məntiqi ideya və təbiət sistemidir.

b. Mövcud varlıq

Yaranışda yoxluqla eyniyyət kimi varlıq və varlıqla eyniyyət kimi yoxluq yalnız yox olan momentlərdir; özünün iç ziddiyyəti sayəsində yaranış hər iki momentin (varlığın və yoxluğun) aradan qalxdığı vəhdətə axır. Deməli, yaranışın sonucu mövcud varlıqdır.

Qeyd. Bu ilk misal üzərində dayanaraq biz

§ 82-də və ona qeyddə göstərdiyimizi həmişəlik xatırladıyıq ki, elmin hərəkətini və inkişafını təmin edəcək ancaq bir üsul var – bu, alınan sonucların həqiqətini möhkəmləndirməkdən ibarətdir. Hansısa bir predmetdə və ya anlayışda ziddiyyət tapdıqda (heç elə bir hal yoxdur ki, biz orada ziddiyyət, yəni bir-birinə əks təriflər görə bilməyək) onu aşkar etməyə məcbur oluruq. Onu dərk etdikdə adətən belə nəticə çıxarırlar: " Deməli, bu ziddiyyət heç nədir". Belə ki, məsələn, Zenon hərəkətlə bağlı öncə göstərdi ki, hərəkət özü özünə ziddir, sonra da bundan həqiqətin mövcud olmadığı nəticəsini çıxartdı. Yaxud başqa misal: əski filosoflar olumu və ölümü – yaranışın bu iki növünü – həqiqi olmayan təriflər saymışlar və öz baxışlarını belə söyləmişlər: tək, yəni mütləq nə yaranmır, nə də məhv olmur. Bu dialektika beləliklə, nəticənin yalnız mənfəi tərəfində dayanır və bununla birlikdə gerçək mövcud olandan, müəyyən nəticədən (yəni xalis yoxluqdan, amma özü-özündə varlığa malik yoxluqdan və yoxluğa malik varlıqdan) sərfinəzər edir. Beləliklə: 1) mövcud varlıq varlıq və yoxluğun vəhdətidir və bu vəhdətdə – mövcud varlıqda o təriflərin bilavasitəliliyi aradan qalxmışdır və deməli, onların (varlığın və yoxluğun – A. T.) münasibətində aralarında olan ziddiyyət yox olmuşdur – bu vəhdətdə varlıq və yoxluq hələ yalnız iki momentdir; 2) sonuc ziddiyyətin aradan qaldırılmasından ibarət olduğundan bu sonuc özü ilə sadə vəhdət forması, başqa sözlə, bir varlıqdır, ancaq inkara və ya müəyyənliyə malik bir varlıqdır; o, yaranışdır, öz momentlərinin birinin formasında, varlıq formasında müəyyənləşmiş yaranışdır.

Əlavə. Yaranış haqqında bizim həтта adi təsəvvürümüz onu nəzərdə tutur ki, yaranış olan yerdə nə isə bir şey alınır və deməli, yaranışın sonucu vardır. Amma burada sual doğur: necə olur ki, yaranış yalnız yaranış olaraq qalmır, həm də nə isə bir sonuca gətirib çıxarır? Bu sualın cavabı yaranışın yuxarıda qarşımıza çıxan təbiətindən doğur.

Yaranışda varlıq və yoxluq vardır və onlar burada biri digərinə tam keçə və bir-birini aradan qaldıra bilər. Yaranış, beləliklə, qarşısızalmaz bir hərəkətdən ibarət olur, ancaq yaranış bu abstrakt hərəkətdə ilişib qala bilməz, çünki varlıq və yoxluq yaranışda yox olduğundan və yaranış anlayışı da elə bu yox olmadan ibarət olduğundan yaranışın özü nə isə bir yox olandan, məsələn, öz materialını yeyərək özündə sönən oddan ibarətdir.

Ancaq bu prosesin sonucu boş heçlik olmayıb inkarla eyni olan varlıqdır və biz bu varlığı mövcud varlıq adlandırırıq və onun mənası əsasən müəyyənləşməsində aşkarlanır.

§ 90

a) Mövcud varlıq bilavasitə müəyyənliyi və ya həqiqi müəyyənliyi olan varlıqdır, yəni keyfiyyətdir. Özünün bu müəyyənliyində özü özünə dərinləşən mövcud varlıq mövcud həqiqi bir şeydir. Mövcud varlıqda inkişaf edən kateqoriyaları biz yalnız ümumi halda qeyd edirik.

Əlavə. Keyfiyyət ümumiyyətlə varlıqla eynidir, ondan sonra gözdən keçiriləcək və varlığın müəyyənliyi olan, ancaq onunla bilavasitə eyni olmayıb ona dışarı olan müəyyənlikdən (kəmiyyətdən) fərqli olaraq bilavasitə müəyyənlikdir. Hər bir şey öz keyfiyyəti sayəsində özü olur, onu itirdikdə daha özü olmur. Sonra, keyfiyyət əslində yalnız sonlu kateqoriyadır və ona görə də özünün əsl yerini ruh dünyasında deyil, təbiət səltənətində tapır. Məsələn, təbiətdə sadə maddələr deyilən maddələr (oksigen, karbon və s.) mövcud keyfiyyətlər kimi gözdən keçirilməlidir. Ruh səltənətində isə əksinə, keyfiyyət yalnız nəyəsə tabe halda qarşıya çıxır və ruhun müəyyən bir obrazı onunla

tükənmir. Məsələn, psixologiyanın predmeti olan subyektiv ruhu gözdən keçirərkən, doğrudur, biz deyə bilərik ki, xarakter deyilən özəllik özünün məntiqi anlamına görə keyfiyyətdir, lakin bunu belə anlamaq lazım deyil ki, xarakter ruha tam nüfuz edərək təbiətin bəsit maddələrində olduğu kimi onunla bilavasitə eyniyyətdə olan bilavasitə müəyyənlikdir, başqa sözlə, xarakter subyektiv ruhun bilavasitə müəyyənliyi deyildir. Ruh qeyri-sərbəst, xəstə durumda olduqda keyfiyyət bir qədər daha aşkar özünü göstərir. Bu, ehtiras halında, özəlliklə də bu hal dəlilik səviyyəsinə çatdıqda baş verir. Şüur qısqanclıq, qorxu və s. ilə tam dolduqda dəlilik barəsində demək olar ki, bu şüuru keyfiyyət kimi müəyyən etmək olar.

§ 91

Həqiqi müəyyənlik kimi keyfiyyət onda olan və ondan fərqlənən inkarla müqayisədə reallıqdır. İnkartıq abstrakt yoxluq, heçlik olmayıb nə isə bir mövcud varlıq olub bu varlıqda yalnız formadır, özgəvarlıqdır. Bu özgəvarlıq keyfiyyətin özəl tərifi olub ondan əsasən fərqlənsə də keyfiyyət başqası-üçün-varlıqdır; mövcud varlığın genişliyi, bir nə isədir. Keyfiyyətin varlığı başqa keyfiyyətlə bu münasibətə əks olaraq özündə-varlıqdır.

Əlavə. Hər bir müəyyənliyin özülü, Spinoza demişkən, inkardır. Fikirdən məhrum olan rəy müəyyən şeylərə yalnız müsbət şeylər kimi baxır və onları varlıq forması halında qeyd edir. Lakin boş varlıqla iş bitmir, çünki o, artıq əmin olduğumuz kimi, tamamilə boş və davamsızdır. Mövcud varlığın müəyyən varlıq kimi abstrakt varlıqla burada göstərilən qarışıqında nə isə bir həqiqət vardır, çünki mövcud varlıqda inkar momenti gerçəkdən yalnız gizlidir və bu inkar momenti yalnız özü-üçün-varlıqda sərbəst olur və öz haqqını əldə edir. Sonra, əgər biz mövcud varlığı həqiqi müəyyənlik kimi gözdən keçiririksə, onda biz bu mövcud varlıqda reallıq sözünün ifadə etdiyi şeyi tapırıq. Belə ki, məsələn, müəyyən bir planın yaxud niyyətin reallığından danışırıqlar və bu söz altında o planın və ya niyyətin artıq yalnız iç bir şey, subyektivlik olmayıb mövcud varlıq olduğu başa düşülür. Bu anlamda, həmçinin, ruhu bədənin reallığı, hüququ – azadlığın reallığı və ya ümumiyyətlə bütün Kainatı allah anlayışının reallığı adlandırmaq olar. Lakin reallıq haqqında tez-tez başqa anlamda da danışırıqlar, yəni reallıq dedikdə bir şeyin özünü özünün mühüm tərifinə yaxud öz anlayışına uyğun aparması başa düşülür. Məsələn, deyirlər: bu – real məşğulluqdur, yaxud bu –real insandır. Burada bilavasitə dıışı mövcud varlıqdan deyil, mövcud olan nə isə bir şeyin öz anlayışına uyğunluğundan söz gedir. Ancaq bu cür başa düşülən reallıq artıq əsasən özü-üçün-varlıq kimi tanış olacağımız ideallıqdan fərqlənir.

§ 92

b) Müəyyənlikdən fərqli kimi, özündə-varlıq kimi qeyd olunan varlıq yalnız boş varlıq abstraksiyası olardı. Mövcud varlıqda müəyyənlik və varlıq eynidir və bununla birlikdə inkar kimi müəyyənleşmiş müəyyənlik sərhəddir, hüduddur. Odur ki, özgəvarlıq mövcud varlıqdan kənardə əhəmiyyətsiz bir şey olmayıb onun özünün bir momentidir. Müəyyən bir şey öz keyfiyyəti sayəsində birincisi, sonludur, ikincisi, dəyişkəndir, belə ki, sonluluq və dəyişkənlik onun varlığına məxsusdur.

Əlavə. İnkartıq mövcud varlıqda onun varlığı ilə hələ bilavasitə eynidir və bu inkarı biz sərhəd adlandırırıq. Hər hansı bir şey öz sərhəddində və onun sayəsində nədirsə odur. Deməli, sərhədə, hüduda mövcud varlığa yalnız dıışı bir şey kimi baxmaq olmaz; əksinə, sərhəd mövcud varlığı bütövlüklə əhatə edir. Sərhədin mövcud varlığın yalnız bir tərifi kimi anlaşılması keyfiyyət hüdudu ilə kəmiyyət hüdudunun qarışdırılmasından irəli gəlir. Burada hələ yalnız keyfiyyət hüdudundan söz gedir. Əgər biz, məsələn, üç morgen

(9000 m²) torpaq sahəsini gözdən keçiririksə, bu onun kəmiyyət həddüdür. Ancaq bu torpaq sahəsi həm də meşə və ya göl deyil, çəmənlik ola bilər və bu torpaq sahəsinin keyfiyyət həddüdür. Əgər insan həqiqi insan kimi mövcud olmaq istəyirsə, onda o özünü məhdudlaşdırmalıdır. Sonludan həddindən artıq iyrənən kəs heç bir gerçəklik əldə edə bilməyib abstrakt aləmdə qalar və izsiz-tozsuz özünü çürüdür.

Hüdüda yaxından baxaraq biz onda ziddiyyət tapırıq, deməli, o, dialektikdir, yəni: hədd, sərhəd bir tərəfdən mövcud varlığın reallığıdır, digər tərəfdən də onun inkarıdır. Ancaq sərhəd müəyyən bir şeyin inkarı kimi ümumiyyətlə abstrakt yoxluq olmayıb həqiqi yoxluq və ya bizim "başqası" adlandırdığımız yoxluqdur. Hansısa bir şey haqqında fikir başqa bir şey haqqında fikir doğurur və biz bilirik ki, yalnız həmin şey deyil, başqası da vardır. Lakin başqası ancaq bizim tapdığımızdan ibarət deyil, belə ki, bir şeyi onun özü olmadan da düşünə bilərik, deməli, şey özündə özünün başqasıdır və onun üçün bu başqasında onun öz sərhəddi obyektivləşir. Əgər biz indi sual qoysaq ki, bir şeylə onun öz başqasının fərqi nədədir, onda onlar eyni bir şey olacaq; bu eyniyyət latın dilində aliud-aliud, yəni bir şey o birinə (bir şeyə) bərabərdir ifadəsilə göstərilir. Bir şeyə əks olan başqasının özü də nə isə bir şeydir, odur ki, biz deyirik: nə isə başqasıdır. Digər tərəfdən də yenə nə isə kimi müəyyənləşdirilmiş başqasına əks olan birinci nə isə də bir başqasıdır. Biz deyəndə ki, nə isə başqasıdır, öncə təsəvvür edirik ki, özlüyündə götürülən nə isə yalnız nə isədir və "başqası" tərfi ona yalnız xalis dışarı yəndən aid edilir. Düşünürük ki, məsələn, Günəşdən başqa bir şey olan Ay Günəş olmasaydı da ola bilərdi. Ancaq əslində Ayın (nə isə kimi) öz başqası onun özündədir və bu da onun sonlu olmasıdır. Platon deyir: "Allah birinin və başqasının təbiətindən dünya qurmuşdur; Allah onları birləşdirmiş və onların təbiətlərini özündə birləşdirən üçüncünü yaratmışdır".⁵⁹ Bu sözlərdə ümumiyyətlə sonlunun, nə isə bir şey kimi başqasına biganəliklə qarşı durmayan, özündə özünün başqası olan, deməli, dəyişkən sonlunun təbiəti ifadə olunmuşdur. Dəyişilmədə mövcud varlığın başlanğıcdan əziyyət çəkdiyi və onu öz həddündən kənara çıxmağa məcbur edən iç ziddiyyəti aşkar olur. Təsəvvür üçün mövcud varlıq öncə sadə müsbət, həm də öz sərhəddi içində sakit bir şey kimi görünür. Doğrudur, biz onu da bilirik ki, bütün sonlu şeylər (mövcud varlıqlar) dəyişilirlər. Lakin mövcud varlığın bu dəyişkənliyi təsəvvür üçün yalnız reallaşması onun özündə olmayan imkan kimi görünür. Əslində isə dəyişkənlik mövcud varlıq anlayışındadır və dəyişkənlik yalnız mövcud varlığın özündə varlığının aşkar edilməsidir. Canlı ölür və özündə bu ölümün rüşeymini daşdığı üçün ölür.

§ 93

Nə isə bir şey bir başqa şey olur, ancaq başqasının özü də bir başqası olur; deməli, o da öz sırasında bir başqası olur və bu, sonsuz davam edir.

§ 94

Bu sonsuzluq axmaq və ya mənfi sonsuzluqdur, belə ki, o sonlunun, amma yenidən yaranan, deməli, aradn qaldırılmayan sonlunun inkarıdır; yaxud başqa sözlə, bu sonsuzluq yalnız sonlunun aradan qaldırılması zərurətini ifadə edir. Sonsuza doğru proqres sonluda olan ziddiyyəti ifadə etməkdən o yana getmir, sonlu isə nə isə bir şey və həm də onun başqasıdır; bu proqres biri digəri ilə sonuclanan bu təriflərin əbədi və durmadan birinin digərini əvəzləməsidir.

Əlavə. Mövcud varlığın momentlərini – nə isəni və başqasını – ayrı-ayrılıqda gözdən keçirərək biz aşağıdakı sonucu alırıq: nə isə, bir şey başqası olur, bu başqası isə öz sırasında dəyişilən bir şeydir və bu, sonsuz davam edir. Refleksiya hesab edir ki, o burada

nə isə yüksək və hətta ən yüksək bir şeyə çatmışdır. Ancaq bu sonsuz proqres həqiqi sonsuzluq olmayıb, əksinə, özünün başqasında özündə olan sonsuzluq və ya (proses kimi) özünün başqasında özünə dönən sonsuzluqdur. Sonsuz proqresin axmaq sonsuzluğunda dayanmamaq üçün həqiqi sonsuzluq anlayışını lazım olan kimi anlamaq çox önəmlidir. Məkan və zamanın sonsuzluğundan danışanda, adətən sonsuz tərəqqini nəzərdə tuturlar. Məsələn, "bu zaman", "indi" deyirlər, sonra da tez-tez bu sərhəddən irəli və geriyə qaçırlar. Sonsuzluğu tövsiyə etməyi sevən astronomlara çoxlu boş deklamasiyalar üçün material verən məkanda da məsələ eynilə bu cürdür. Bu barədə hələ də təsdiq edirlər ki, məkanın sonsuz proqresini gözdən keçirməyə başlayan təfəkkür mütləq məğlub olmalıdır. Hər halda doğrudur ki, biz, nəhayət, təfəkkürün bu yolda daha da irəliləməsinə nöqtə qoyuruq, ancaq biz bu nəticəyə yüksək səviyyədə məşğul olduğumuz sayəsində gəlməmişik, bu məşğuliyyət darıxdırıcı olduğu üçün onu dayandırmışıq. Bu sonsuz proqreslə çox uzun məşğul olmaq ona görə darıxdırıcıdır ki, burada eyni bir şey durmadan təkrar edilir. Öncə sərhəd qoyurlar, sonra da ondan kənara çıxırlar və bu, sonsuz davam edir. Deməli, biz burada sonlu sahəsindən heç vaxt kənara çıxmayan dayaz əvəzolunmadan başqa heç nəyə nail olmuruq. Əgər düşünülür ki, biz bu sonsuza çıxış vasitəsilə sonludan azad oluruq, onda demək lazımdır ki, doğrudan da bu azadlıq məsələdən qaçmağın verdiyi azadlıqdır. Ancaq qaçan hələ azad olmur, ona görə ki, onun bu qaçışı qaçdığı amillə səsleşir. Sonra, əgər deyirlər ki, sonsuzluq əlçatmazdır, onda bu tamamilə doğrudur, amma ona görə doğrudur ki, sonsuz abstrakt mənfi kimi müəyyənləşdirilir. Fəlsəfə belə boş və yalnız o dünyalıq şeylə məşğul olmur. Fəlsəfə hər zaman konkret və bütünlüklə mövcud şeylə məşğul olur. Fəlsəfənin vəzifəsini həm də sonsuzun öz hüdudundan necə kənara çıxması sualına cavab verməkdə görüblər. Özlüyündə sonlu ilə sonsuz arasında kəskin əksliyin olduğu müddəasının durduğu bu suala yalnız belə cavab vermək olar ki, bu əksliyin özü həqiqi əkslik deyildir və sonlu əslində daim öz hüdudunda qalır və ondan çıxır. Lakin sonsuz sonlu deyil deyərkən biz, bununla artıq həqiqəti söyləmiş oluruq, çünki sonlunun özü birinci inkardır, qeyri sonlu isə inkarın inkarıdır, özü ilə eyniyyətdə olan inkardır və deməli, həm də həqiqi təsdiqdir. Burada gözdən keçirilən refleksiyanın sonsuzluğu yalnız həqiqi sonsuzluq, uğursuz məhdudluq əldə etməyə canatımdır. Bu həmin fəlsəfi baxışdır ki, ən yeni dövrdə Almaniyada irəli sürülmüşdür. Bu baxışa görə sonlu aradan qaldırılmalı, sonsuz isə tək-cə mənfi kimi deyil, həm də müsbət bir şey kimi qəbul edilməlidir. Bu labüdlükdə hər zaman bir acizlik özünü göstərir və bu acizlik ondan ibarətdir ki, bir şey qanunauyğun sayılır və yenə də bu qanunauyğun, düzgün olan şey özünə yol açə bilmir. Kantın və Fixtenin fəlsəfəsi etik təlim sahəsində bu labüdlük baxışından uzağa gedə bilməmişdir. Zəkanın qanununa aramsız yaxınlaşması bu yolda əldə olunan ən böyük uğurdur. Bundan başqa, bu postulatla ruhun ölməzliyini də əsaslandırırlar.

§ 95

) Əslində burada bir şeyin başqası olması və başqasının da öz növbəsində bir başqası olması nəzərdə tutulur. Bir şey başqası ilə münasibətdə olduqda o, münasibətdə olduğu şeyə münasibətdə artıq başqasıdır. Belə ki, bir şey nəyə keçirsə, o şeyin özü olur (məhz başqası olmaq onların hər ikisinin eyni bir tərifi-dir), başqasına özünün keçidində bir şey yalnız özü özü ilə qovuşmuş olur və şeyin başqasına keçdikdə də özünün özü ilə bu münasibəti həqiqi sonsuzluqdur. Yaxud inkarı yəndən dəyişən elə başqasıdır, o, başqasının başqası olur. Beləliklə, varlıq yenidən bərpa olundu, ancaq bu varlıq inkarın inkarı kimi özü-üçün-varlıqdır.

Qeyd. Sonlu və sonsuz arasında əksliyi aradan qaldırılmaz elan edən dualizm belə bir sadə halı diqqətindən qaçır ki, bu cür yanaşdıqda sonsuz dərhal bir-birinə əks olan bu iki tərəfdən yalnız biri olur və deməli, onu yalnız xüsusiyyə çevirmiş olurlar, həm də nəzərə almaq lazımdır ki, bu zaman xüsusunin başqası sonlu olur. Belə sonsuzun (bu yanaşmada o yalnız xüsusidir və sonlu ilə yanaşdır) hüdudu sonludur və o nə olmalıdırsa, o (yəni sonsuz) olmayıb yalnız sonludur. Sonlunun burada bu tərəfə, sonsuzluğun isə orada o tərəfə yerləşdirildiyi bu yanaşmada sonluya sonsuzla bərabər sərbəstlik məziyyəti və mövcudluğu aid edirlər; bu baxışda sonlunun varlığı mütləq varlığa çevrilmiş olur; bu dualizmdə sonlu möhkəm dayanmış olur. Əgər sonlu, necə deyirlər, bu sonsuzla təmasda olsaydı, onda o məhv olardı, ancaq sonlu bu baxışa görə sonsuz ilə üz-üzə gələ, təmasda ola bilməz, onların arasında dibi görünməyən, keçilməz dərin uçurum vardır; sonsuz bu uçurumun bir tərəfində, sonlu isə o biri tərəfindədir. Sonlunun sonsuzdan o tərəfdə, ayrıca möhkəm dayandığını təsdiq edən və özünü hər cür metafizikadan uca sayan fikir bütünlükdə mühakiməli metafizika zəminində durur. Burada da bizim sonsuz proqres məsələsinin müzakirəsində üzə çıxardığımız hal vardır: bir yandan razılaşırlar ki, sonlu özündə və özü üçün deyil, onun müstəqil gerçəkliyi, mütləq varlığı yoxdur və yalnız keçici bir şeydir; o biri tərəfdən də dərhal bunu unudaraq sonlunu yalnız sonsuza qarşı duran, bütünlüklə ondan ayrı və məhv edilməz, müstəqil və özü üçün bir varlıq kimi təsəvvür edirlər. Təfəkkür hesab edir ki, bununla sonsuza yüksəlir, əslində isə bunun əksi baş verir: təfəkkür yalnız sonludan ibarət olan sonsuza gəlib çatır və hesab edir ki, sonlunu tərk etmişdir, halbuki təfəkkür sonlunu tutub və onu mütləqə çevirmişdir.

Sonlu və sonsuz arasında əksliyin düşüncə tərəfindən bu izahının əsassız olduğunu aydınlaşdırdıqdan sonra (burada verdiyimiz anlatmanı Platonun "Fileb" dialoqu ilə müqayisə etmək faydalı olardı) asanlıqla fikrə gələ bilərik ki, sonlu və sonsuz birdirlər, həqiqət, həqiqi sonsuzluq sonlu və sonsuzun vəhdəti kimi müəyyənləşdirilməli və ifadə olunmalıdır. Bu ifadə müəyyən dərəcədə doğrudur, ancaq o bu dərəcədə də qeyri-dəqiq və yanlışdır və ona yuxarıda bizim varlıq və yoxluğun vəhdəti barədə qeyd etdiyimiz fikir tətbiq edilə bilər. Bu ifadə sonsuzu sonlulaşdırmaqda, sonlu bir şeyi sonsuz kimi irəli çəkməkdə özünə qarşı haqlı irad doğurur, çünki bu ifadə sonlunun saxlandığını düşünməyə əsas verir, sonsuzda sonlunun aradan qaldırıldığı barədə açıq bir söz deyilmir. Yaxud əgər düşüncə qəbul etsəydi ki, sonsuzla vəhdətdə müəyyənləşmiş sonlu hər halda bu vəhdətdən kənarında nə idisə o ola bilməz və onun tərfi sonsuzla vəhdətdə müəyyən qədər zərər çəkəcək (məsələn, kalium turşu ilə birləşdikdə öz xassələrini itirdiyi kimi), onda bu ifadə düşünməyə əsas vermiş olardı ki, belə bir tale sonsuza da qismət olmalıdır və o da inkar kimi öz sırasında sonlu ilə zəifləşdirilməlidir. Bu hal doğrudan da abstrakt, bir tərəfli idrakı sonsuzluğun başına gəlir. Ancaq həqiqi sonsuzluq birtərəfli turşu halında qalmayıb özünü saxlayır. İnkarnın inkarı neytrallaşdırma deyildir; sonsuz müsbətdir və yalnız sonlu aradan qaldırılındır.

Özü-üçün-varlıqda ideallığın tərfi vardır. Əsasən yalnız varlıq yönündən və ya təsdiq kimi götürülən mövcud varlıq reallığa malikdir (§ 91), deməli, sonluluq da reallığın tərfində əsasən vardır. Ancaq sonlunun həqiqəti onun ideallığındadır. Eynilə bunun kimi idrakın sonlu ilə bir sırada qoyulan sonsuzluğu da iki sonludan biridir, qeyri-həqiqi idealdır.60

Sonlunun bu ideallığı fəlsəfənin əsas müddəsidir və odur ki, hər bir həqiqi fəlsəfi təlim idealizmdir. Ancaq mühüm olan odur ki, tərfinə görə bir anda xüsusiyyə və sonluya çevrilən şey sonsuz yerinə qəbul edilməsin. Buna görə də burada biz sonsuzun sonludan fərqləndirilməsinə özəl diqqət yetirdik və ona geniş yer ayırdıq: fəlsəfənin əsas anlayışı –

həqiqi sonsuzluq elə bu fərqləndirmədən asılıdır. Sonsuzun sonludan bu cür fərqləndirilməsi çox asan başa düşülən və ona görə də bu paraqrafda olan gözə çarpmaz, ancaq təkzib olunmaz mülahizələrlə bağlıdır.

c. Özü-üçün-varlıq

§ 96

a) Özünün özü ilə münasibəti kimi özü-üçün-varlıq bilavasitəlikdir, özünün özünə inkar münasibəti kimi isə o özü-üçün-varlıqdır, təkdir, birdir, deməli, özü özündə fərqlənməyən şey, özündən başqasını rədd edir.

Əlavə. Özü-üçün varlıq tamamlanmış keyfiyyətdir və varlığı və mövcud varlığı özündə özünün ideal momentləri kimi saxlayır. Varlıq kimi özü-üçün-varlıq özü ilə sadə münasibətdir, mövcud varlıq kimi isə o, müəyyəndir, ancaq indi o müəyyənlik artıq daha başqasından fərqlənən sonlu müəyyənlik deyil, özündə fərqi bərtərəfləşmiş halda saxlayan sonsuz müəyyənlikdir.

Özü-üçün-varlığa əsas misal kimi "mən" in özü-üçün-varlığını götürmək olar. Biz özümüzü hər şeydən öncə mövcud varlıq, başqa mövcud varlıqlardan fərqli və onlarla ilişgili varlıq kimi bilirik. Amma sonra mövcud varlığı biz sadə özü-üçün-varlıq formasında görürük. Bizim söylədiyimiz "mən" sonsuzun ifadəsi, həm də özü ilə inkar münasibətidir. Demək olar ki, insan heyvandan, deməli, təbiətdən başlıca olaraq onunla fərqlənir ki, o özünü "mən" kimi bilir. Bununla biz eyni zamanda onu da demiş oluruq ki, təbiət səltənətinə məxsus olan şeylər azad özü-üçün-varlığa ucala bilmirlər, ancaq məhdud mövcud varlıqlar kimi hər zaman yalnız başqası üçün varlıq olurlar. Sonra, biz ideallıq kimi özü üçün varlığı ümumiyyətlə yuxarıda reallıq kimi göstərdiyimiz mövcud varlığa əks olan bir şey kimi anlamalıyıq. Reallığa və ideallığa adətən eyni dərəcədə müstəqil və bir-birinə qarşı olan iki tərif kimi baxır və buradan çıxış edib deyirlər ki, reallıqdan başqa ideallıq da var. Lakin ideallıq reallıqdan kənar və onunla yanaşı olan bir şey deyil, ideallıq, ideal anlayışı, şübhəsiz, reallığın həqiqətidir, yəni özündə olan bir şey kimi müəyyənləşdirilmiş reallıq elə ideallığın özüdür. Odur ki, düşünmək lazım deyil ki, hər şeyin reallıqla bitmədiyini və ondan kənar eyni zamanda ideallığın da mövcud olduğunu qəbul etməklə ona layiq şərəf veririk. Reallıqla yanaşı olan və hətta ondan ucada duran ideallıq əslində boş sözdən ibarətdir. İdeallıq yalnız nəinsə ideallığı olmaqla məzmun əldə edir; ancaq bu, nə isə qeyri-müəyyən "bu" və ya "o" olmayıb, reallıq kimi müəyyənləşmiş və "özü-üçün" halında həqiqətə malik olmayan mövcud varlıqdır. Odur ki, təbiət və ruh arasındakı fərqi ideallığın əsas tərifini reallıq, reallığın əsas tərifini isə ideallıq kimi başa düşülməsi əsassız deyil. Təbiət də heç durğun və tamamlanmış "özü-üçün" varlıq deyildir və deməli, o da ruhsuz mövcud ola bilən "özü-üçün" varlıq olmayıb yalnız ruhda öz məqsədinə və həqiqətinə qovuşur, eləcə də ruh yalnız abstrakt, təbiətdən kənar olmayıb həqiqi ruhdur və özünü ona görə ruh kimi təsdiq edir ki, təbiəti özündə bərtərəfləşdirmiş (ideal – A. T.) halda saxlayır. Burada bizim alman dilindəki aufheben (aradan qaldırmaq) ifadəsindəki iki mənalılığı xatırlatmaq lazımdır. Aufheben – birincisi, aradan qaldırmaq, inkar etmək deməkdir və bu mənada biz deyirik ki, qanun, təsisat və s. aradan qaldırıldı – sein aufgehoben. Lakin aufheben həm də saxlamağı bildirir və bu mənada biz deyirik ki, nə isə saxlandı (aufgehoben sei). İfadədəki bu ikililiyə, eyni bir sözün inkar və təsdiq, mənfi və müsbət anlamlar daşmasına təsadüf kimi baxılmamalıdır və biz dili dolaşılıqda suçlamalı deyil, alman dilinin idrakın boş "yaxud-yaxud" hüdudunu yaran spekulativ ruhunu görməliyik.

§ 97

) Özü ilə mənfi münasibət inkar münasibətidir, deməli, təkin özünü özündən fərqləndirməsidir, birinin varlığının itələnməsi yaxud çoxsaylı təklərin tələb olunmasıdır. Özü-üçün-varlığın bilavasitəliyi yönündən bu çox təkcələr varlıqlardır və birinin varlığının itələnməsi onların bir-birini itələməsindən ibarət olur, başqa sözlə, onların birinin digəri tərəfindən qarşılıqlı itələnməsi olur.

Əlavə. Tək haqqında söz getdikdə o anda çox ağıla gəlir. Burada sual doğur: çox haradan götürülür? Təsəvvürdə bu suala biz cavab tapmırıq, belə ki, təsəvvür çoxa bilavasitə var olan kimi, təkə isə çoxdan biri kimi baxır. Anlayışa görə isə tək, əksinə, çoxun ilkin şərtidir və tək haqqında fikirdə artıq tək özünü çox sayır. Özü-üçün-əsl tək varlıq kimi müstəqil olmayıb mövcud varlıq kimi münasibətdir; ancaq bir yaxud tək nə isə bir şey kimi başqası ilə münasibətdə deyil; nə isə və başqasının vəhdəti kimi tək özünün özü ilə münasibətindən ibarətdir və bu münasibət məhz inkar münasibətidir. Beləliklə, bir və ya tək özü ilə qətiyyənlə bir araya sığmır, özünü özündən itələyir və özünü nə hesab edirsə, odur, yəni çoxdur. Özü-üçün-varlıq prosesində bu tərəfi aşağıdakı obrazlı ifadə ilə göstərmək olar: itələmə (Repulsion). İtələmə barədə əsasən materiyadan söz açdıqda danışırıqlar və bu ad altında materiyanın çox kimi birlərin hər birində bütün başqa birləri istisna etməsi başa düşülür. Lakin itələmə birin itələməsindən, çoxun isə itələnməsindən ibarət proses kimi başa düşülməməlidir; bu proses yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ondan ibarətdir ki, tək özünü özündən itələyir və özünü çox kimi tələb edir, ancaq bu çoxdan hər biri də təkdir, birdir və o özünü belə apardığından bu çoxtərəfli itələmə öz əksliyinə – cazibəyə çevrilir.

§ 98

) Lakin hər bir çox başqa çoxların eyni olduğundan, hər bir çox tək yaxud da çoxda tək olduğundan onlar eynidirlər. Yaxud itələməni onun özündə gözdən keçirsək, onda itələmə bir çox təklərin bir-birinə inkar münasibəti kimi həm də önəmli dərəcədə onların bir-birinə münasibətidir; tək itələmədə təklərlə münasibətdə olduğundan onun başqa təklərə münasibəti özünün özü ilə münasibəti kimidir. Odur ki, itələmə də cazibə qədər zəruridir və itələyən tək və ya özü-üçün-varlıq özünü aradan qaldırır. Beləliklə, təkde özünün özündə və özü üçün müəyyən varlığına nail olmuş keyfiyyət müəyyənliyi aradan qaldırılmış müəyyənliyə, yəni kəmiyyət kimi varlığa keçir.

Qeyd. Atomist fəlsəfə mütləqin özünü özü-üçün-varlıq kimi, bir kimi və birlərin çoxluğu kimi müəyyən etdiyi baxış çərçivəsidir. O fəlsəfə birlərin əsas gücünü yalnız itələmə anlayışında aşkar edir; ancaq atomist fəlsəfəyə görə birləri cazibə deyil, təsadüf, yəni fikirdən məhrum olan şey birləşdirir. Belə ki, tək bir kimi qeyd olunduğundan onun başqası ilə birləşməsi, əlbəttə, tamamilə dışarı bir şey kimi görünməlidir. Atomist fəlsəfənin digər prinsipi olan boşluq atomlar arasında əsl heçlik kimi təsəvvür etdikləri itələmədir. Yeni atomistika (fizika isə yenə də həmin prinsipə söykənir) atomlardan imtina edərək kiçik zərrəciklərə, molekullara söykənir; bununla da o, fikri tərifləri qurban verərək hissi təsəvvürlərə yaxınlaşır. Sonra yeni atomistika itələmə gücünü cazibə gücü ilə yan-yan qoyaraq doğrudur, əksliyi tamamladı və təbiətin, necə deyirlər, bu gücünün kəşfi böyük qürur predmeti oldu. Lakin cazibə və itələmənin qarşılıqlı bağlantısını, konkretliyi və həqiqəti oluşturan bu reallığı Kantın da özünün "Təbiətşünaslığın metafizik başlanğıcı" əsərində saxladığı dumandan və yanlışlıqdan ayırmaq lazım idi. Atomist baxış fizikadan daha çox yeni dövrün politik təlimlərindən faydalanmışdır. Bu təlimlərə görə təkcə şəxslərin iradəsi dövlətin prinsipidir; cazibə qüvvəsi ayrı-ayrı şəxslərin özəl tələbatları, meylləridir, ümumi – dövlətin özü – isə dış müqavilə münasibətidir.

1-ci əlavə. Atomist fəlsəfə ideyanın tarixi inkişafında önəmli pillədir və bu fəlsəfinin prinsipi çox formasında olan ümumiyyətlə özü-üçün-varlıqdır. Əgər bizim zamanımızda atomistika metafizika haqqında heç nə bilmək istəməyən təbiətşünasların böyük şöhrətindən istifadə edirsə, onda xatırlatmaq lazımdır ki, atomistikanın ağışuna atılmaqla metafizikadan, yəni təbiətin fikirlərə çevrilməsindən qaçmaq olmaz, belə ki, işdə atomun özü fikirdir və deməli, materiyanın atomlardan olmuş bir şey kimi anlaşılması onun metafizik anlaşılmasıdır. Doğrudur, Nyuton fizikanı metafizikaya yuvarlanmaqdan qorunmağı tövsiyə edirdi; lakin ona ehtiramla demək lazımdır ki, onun özü bu xəbərdarlığa əməl edə bilməmişdi. Əslində yalnız heyvanlar xalis fizikdirlər, çünki onlar düşüncülər; insan isə əksinə, düşünen varlıq kimi anadangəlmə metafizikdir. Önəmlisi yalnız odur ki, indi istifadə edilən metafizika əsl metafizikadır ya yox, konkret, məntiqi ideyanın yerinə idrakın qeydə aldığı birtərəfli fəlsəfi fikri təriflərəmi söykənir, bizim nəzəri və praktiki fəaliyyətimizin özülü bu təriflərdənmi qoyulur. Atomist fəlsəfə məhz bu irada layıqdır. Əski atomistlər (bizim zamanda da tez-tez qarşıya çıxdığı kimi) hər şeyə çox kimi baxırdılar və təsadüf, onların baxışına görə boşluqda gəzişən atomları bir araya gətirir. Lakin çoxların bir-birinə münasibəti heç də təsadüfi olmayıb onların özündə əsasən malikdir (bunu yuxarıda qeyd etmişik). Materiya anlayışının tamamlanmasında Kantın xidməti budur ki, o, materiya ilə itələmə və cazibənin vəhdəti kimi baxır. Bu baxışda düzgün olan odur ki, cazibə, şübhəsiz, özü üçün varlıq anlayışında olan başqa bir moment kimi qəbul olunmalıdır və deməli, cazibə də itələmə kimi materiya ilə məxsusdur. Ancaq materiyanın dinamik konstruksiyası deyilən baxışın yetərsizliyi ondadır ki, itələmə və cazibə qeyd-şərtsiz postulat kimi götürülür, deduksiya edilmir, halbuki deduksiya itələmə və cazibənin dinamik konstruksiyada sübutsuz müddə kimi yer tutan vəhdətinin niyə və necə baş verdiyini göstərə bilirdi. Amma əgər Kant materiya ilə özü üçün mövcud olan və yalnız bundan sonra itələmə və cazibə qüvvələri ilə təchiz olduğu baxışının düz olmadığını və ona bu iki gücün vəhdətindən ibarət mövcudluq kimi yanaşmağı qəti israr edirdisə və əgər alman fizikləri bir müddət davamlı olaraq bu dinamikaya yol verirdilərsə, ən yeni dövrdə bu fikirlərin çoxu onların həmkarı, mərhum Kerstnerin materiya ilə atomlar adlanan və onlarla birləşən itələmə və cazibənin və ya hansısa başqa güclərin oyunları vasitəsilə bir-biri ilə bağlanan sonsuz kiçik zərrəciklərdən ibarət bir şey kimi baxmaqdan çəkilməsinə baxmayaraq əvvəlki atomist baxışa qayıtmağı daha münasib saydılar. Bu da metafizikadır və ondan çəkinmək üçün yetərincə əsasımız vardır, çünki o, cəfəngiyyətdir.

2-ci əlavə. Keyfiyyətin kəmiyyətə öncəki paraqrafda göstərdiyimiz keçidi ilə biz adi şüurumuzda qarşılaşırıq. Adi şüur keyfiyyətə və kəmiyyətə iki müstəqil, bir-birilə yanaşı təriflər kimi baxır və deyir: şeylər təkcə keyfiyyətə deyil, həm də kəmiyyətə müəyyən olmuşdur. Bu təriflərin haradan götürüldüyü və bir-birilə necə bağlandığı sualı adi şüurda yoxdur. Ancaq kəmiyyət aradan qaldırılmış keyfiyyətdən başqa bir şey deyil və bu aradan qalxma burada gözdən keçirilən keyfiyyətin dialektikası vasitəsilə baş verir. Öncə bizim varlığımız var idi və onun həqiqəti yaranış və ya qərarlaşma oldu; yaranış mövcud varlığa, həqiqiliyi dəyişiklikdən ibarət varlığa keçid yaratdı. Ancaq dəyişiklik özünü başqası ilə ilişkidən və başqa özü-üçün-varlığa keçiddən azad olmayan öz nəticəsində aşkar etdi və nəhayət, bu özü-üçün-varlıq öz prosesinin hər iki tərəfində – itələmədə və cazibədə – özü-özünü aradan qaldırmaqdan, deməli, bütün momentlərinin totallığında keyfiyyətin aradan qalxmasından ibarət oldu. Amma keyfiyyətin aradan qalxması abstrakt heçlik, abstrakt və təriflərdən məhrum varlıq olmayıb yalnız təriflərə biganə varlıqdır və varlığın elə bu forması bizim adi şüurumuzda kəmiyyət kimi çıxış edir. Buna uyğun olaraq biz öncə şeyləri keyfiyyətləri baxımından gözdən keçiririk və

keyfiyyəti şeyin varlığı ilə eyni olan müəyyənlik sayırıq. Bundan sonra kəmiyyəti gözdən keçirməyə keçəndə o bir anda bizdə özü barəsində dış əhəmiyyətsiz müəyyənlik təsəvvürü yaradır, belə ki, şey kəmiyyəti dəyişsə də, böyüyüb kiçilsə də özü olaraq qalır.

B

KƏMIYYƏT

a. Xalis kəmiyyət

§ 99

Kəmiyyət (Quantitat) xalis varlıqdır, ancaq bu varlığın müəyyənliyi onun özü ilə eyni olmayıb aradan qaldırılmış və ya əhəmiyyətsiz müəyyənlikdir.

Qeyd. 1) "Ədəd" sözü kəmiyyəti göstərmək üçün uyğun deyil, çünki o əsasən müəyyən kəmiyyəti bildirir. 2) Riyaziyyat adətən artan və ya azalan kəmiyyətləri müəyyənləşdirir; bu tərif yenidən tərif verilməli olanı özündə saxladığı üçün yetərli olmasa da, hər halda göstərir ki, kəmiyyətin müəyyən edilməsi dəyişkən və əhəmiyyətsiz kəmiyyətin müəyyən edilməsidir, belə ki, onun dəyişilməsinə, məsafənin yaxud gərginliyin böyüməsinə baxmayaraq şey (məsələn, ev, qırmızı boya) ev olmaqdan, qırmızı boya olmaqdan çıxmır. 3) mütləq xalis kəmiyyətdir – mütləqin bu anlayışı ona materiya tərfi verilməsilə üst-üstə düşür, ancaq materiyanın forması olsa da onun tərfi əhəmiyyətsiz tərifdir. Kəmiyyət həmçinin mütləqin əsas tərifidir, lakin bu tərif o zaman mütləqə aid olur ki, indifferent kimi mütləqdə hər cür fərq yalnız kəmiyyətcə fərq kimi başa düşülsün. Kəmiyyətə misal olaraq xalis məkan, zamanı və i. a. da götürmək olar, çünki real olan əhəmiyyətsiz məkan-zamanla dolma kimi başa düşülür.

Əlavə. Riyaziyyatda kəmiyyətin artan və ya azalan olması anlamındakı adi tərfi ilk baxışda öncəki paraqrafda kəmiyyət anlayışına verilən tərifdən daha aydın və əlverişli görünür. Lakin daha diqqətlə baxdıqda əminlik yaranır ki, riyazi tərif və kəmiyyət anlayışı eyni bir şeyi ifadə edir, lakin fərq təkcə ondadır ki, riyazi tərif bizdə məntiqi inkişaf yolu ilə alınana və alınmalı olana ilkin şərt və təsəvvür formasında malik olur. Əgər kəmiyyət haqqında deyirlər ki, onun anlayışı artan və ya azalan ola bilməsindədir, bununla o da deyilmiş olur ki, kəmiyyət keyfiyyətdən fərqli olaraq elə tərifdir ki, onun dəyişilməsi müəyyən bir şey üçün heç fərq etməz. Kəmiyyətin adi tərfinin yetərsizliyi barədə yuxarıdakı qeydimizə gəlincə, bu yetərsizlik ondan ibarətdir ki, artma və ya azalma, yaxud böyümə və ya kiçilmə kəmiyyətin yalnız başqa tərfini göstərir. Ancaq bu halda kəmiyyət ilk öncə yalnız ümumiyyətlə dəyişkən bir şey olardı. Lakin, axı keyfiyyət də dəyişkəndir və kəmiyyət və keyfiyyət arasında bizim öncə göstərdiyimiz fərq yalnız onunla izah olunur ki, kəmiyyət böyümə və ya kiçilmə ilə müəyyən olunur və bu da göstərir ki, kəmiyyətin tərfi hansı tərəfə dəyişilir dəyişilsin, şey özü olaraq qalır. Biz onu da qeyd etməliyik ki, fəlsəfə ümumiyyətlə heç də yalnız düzgün, həqiqətəbənzər təriflərlə, yəni düzgünlüyü təsəvvürlərlə əməliyyat apararıq şüur üçün bilavasitə aydın olan təriflərlə məhdudlaşmır; fəlsəfə sübut olunmuş təriflər, yəni məzmunu kənardan qəbul edilməyib, azad təfəkkürdə, deməli özü özündə özlə malik olan təriflər kimi dərk edilən təriflər axtarır. Bu müddəə burada öz yerini onda tapır ki, adətən riyaziyyatda kəmiyyətə verilən tərif nə qədər düzgün və bilavasitə aydın olsa da, yenə də o, bu xüsusi fikrin ən ümumi təfəkkürdə nə dərəcədə əsaslandırıldığı və deməli, zəruri olduğunu bilmək tələbini ödəmir, buna o da əlavə olunmalıdır ki, əgər kəmiyyət bilavasitə təsəvvürdə götürülürsə, təfəkkürlə vasitələnmirsə, onda onun tətbiq hüddununun qiymətləndirilməsi şişirdilmiş olacaq, hətta mütləq kateqoriya səviyyəsinə qaldırılacaq. Bu hal yalnız predmeti üzərində riyazi hesablama aparılan elmlər dəqiq elm sayıldıqda gerçəkdən baş

verir. Burada yenidən konkret ideyanı idrakın birtərəfli və abstrakt tərifləriylə əvəz edən artıq gözdən keçirdiyimiz (§ 98) axmaq metafizika özünü göstərir. Azadlıq, hüquq, əxlaq və hətta allah kimi predmetlər riyazi formada ölçülə və hesablana, hətta ifadə oluna bilmədiyi üçün bu predmetlərin dəqiq dərkindən imtina edərək ümumiyyətlə qeyri-müəyyən təsəvvürlərlə kifayətlənsəydik və o predmetlərin xüsusi təriflərinə aid olan hər şeyi hər bir insanın ixtiyarına versəydik və onlar da ağılına gələni yaratsaydı, gerçəkdən bizim idrakımız üçün pis olardı. Belə anlamadan hansı ziyanlı nəticələrn alınacağı heç bir izahsız da aydındır. Lakin daha diqqətlə baxdıqda aydın olur ki, burada sözü gedən və cəmiyyəti, məntiqi ideyanın bu müəyyən pilləsini ideyanın özü ilə eyniləşdirən riyazi yanaşma materializmdən başqa bir şey deyil və bu elm elmi şüurun tarixində və özəlliklə də ötən əsrin (XVIII əsrin – A. T.) ortalarından başlayaraq Fransada özünün tam təsdiqini tapmışdır. Abstrakt götürülən materiya məhz əhəmiyyətsiz və dıxarı tərif kimi formaya malik bir şeydir.

Lakin əgər irəli sürdüyümüz mühakimə burada riyaziyyatın ləyaqətinin bizim tərəfdən alçaldılması anlamında şərh olunarsa, yaxud təbiət tərifini xalis dıx və əhəmiyyətsiz tərif kimi qəbul etməklə ağıln tənbelliyinə və dayazlığına haqq qazandırdığımız və kəmiyyət müəyyənliyinə toxunmamağı yaxud heç olmasa, onu həddən çox araşdırmamağı təklif etməyimiz kimi qəbul edilsə, onda bizim mühakiməmiz yanlış anlaşılmış olar. Kəmiyyət hər halda ideyanın bir pilləsidir və hər şeydən öncə bir məntiqi kateqoriya kimi, sonra isə habelə predmet dünyasında – təbiət aləmində, həm də ruh aləmində lazımı haqq verilməlidir. Ancaq burada bu iki aləm arasındakı fərq tez gözə çarpır: kəmiyyətin təriflərinin təbiət aləminin predmetləri üçün və ruhi aləmin predmetləri üçün önəmi fərqlidir. İdeya kimi kəmiyyətin özgəvarlıq və habelə özündən-kənar-varlıq biçimində ruh dünyasında – azad iç həyat dünyasında oynadığı rol təbiətdə oynadığı roldan kiçikdir. Doğrudur, biz, ruhi məzmunu da kəmiyyət baxımından gözdən keçiririk, ancaq birdən aydın olur ki, biz, allahı üçyönlü varlıq kimi gözdən keçirdikdə, üç rəqəmi burada, məsələn, biz məkanın ölçülərini yaxud əsas tərifini üçxətlə məhdudlaşan müstəvidən ibarət üçbucağın üç tərəfini gözdən keçirərkən daşdığı anlamdan daha tabeli anlam daşıyır. Təbiətin özündə də biz, göstərilən fərqi, kəmiyyətin tərifinin önəminin çoxluğunu və azlığını tapırıq (qeyri-üzvi təbiətdə kəmiyyət üzvi təbiətdə olduğundan daha mühüm rol oynayır). Əgər biz qeyri-üzvi təbiətdə mexaniki sahə ilə fiziki və kimyəvi sahə arasındakı fərqi daha dar anlamda aydınlaşdırsaq, burada həmin fərqi yenidən üzə çıxara bilərik və mexanika elə bir fəndir ki, orada hər hansı başqa bir fəndə olduğundan riyaziyyata daha çox ehtiyac var, daha doğrusu mexanika elə bir fəndir ki, orada riyaziyyatsız bir addım da atmaq olmaz. Odur ki, mexanika adətən dəqiq elm kimi riyaziyyatdan sonra gözdən keçirilir, bununla belə, biz materialsit baxışla xüsusi riyazi baxışın üst-üstə düşdüyünü yenidən yada salmalıyıq. Burada bütün deyilənlərə söykənərək, məsələn, ruh, şübhəsiz, təbiətdən artıq, heyvan – bitkidən artıq bir şeydir, ancaq biz yalnız "çox" və ya "az" üzərində dursaq, bu predmetlər və onların fərqləri barəsində az bir şey bilmiş olarıq; irəli gedib onların özünəməxsusluğunu, yəni hər şeydən öncə onların keyfiyyət müəyyənliklərini başa düşmərik.

§ 100

Özü ilə bilavasitə nisbətdə götürülən kəmiyyət yaxud başqa sözlə, cazibə ilə müəyyən olunan özü ilə brabərlik aramsız (fasiləsiz) kəmiyyətdir, təkin tərifində olan başqasında götürülən kəmiyyət isə diskret kəmiyyətdir. Ancaq birinci kəmiyyət də diskretdir və onun aramsızlığı çoxlu birlərin eyni kimi, tək kimi birdir.

Qeyd. 1) Odur ki, aramsız və diskret kəmiyyətlərə birində o birinin tərfi olmayan kəmiyyətlər kimi baxılmamalıdır; əslində onlar bir-birindən yalnız onunla fərqlənir ki, eyni bir bütöv bir dəfə öz təriflərindən biri altında, o biri dəfə – başqa tərfi altında olur. 2) Məkanın, zamanın və ya materiyanın sonsuz bölünüb bölünməməsi yaxud onların bölünməz zərrəciklərdən ibarət olması məsələsinin araşdırıldığı antinomiya kəmiyyətin gah aramsız kimi, gah da aramlı (diskret) kimi gözdən keçirilməsindən özgə bir şey deyil. Əgər məkanı, zamanı və i. a. yalnız kəmiyyətin aramsızlığı tərfi ilə müəyyən etsək, onda onlar sonsuz bölünən olacaqlar, ancaq onlar diskret kəmiyyət tərifləri ilə müəyyən edilərsə, özündə bölünmüş bölünməz birlərdən ibarət olacaqlar; bu yanaşmaların hər ikisi birtərəflidir.

Əlavə. Özü-üçün-vrılığın əsas sonucu kimi kəmiyyətdə özündə öz prosesinin hər iki tərəfi – itələmə və cazibə – ideal momentlər kimi vardır; ona görə də kəmiyyət aramsız olduğu qədər də diskretdir. Bu momentlərin hər birində də həmçinin o biri moment var və ya yoxdur, deməli, yalnız aramsız, yalnız diskret deyillər. Əgər buna diqqət yetirmədən aramsız və diskret kəmiyyətlərdən danışılarsa və onları biri o birinə qarşı olan kəmiyyət növləri sayılarsa, onda bu yanaşma müəyyən kəmiyyətləri gözdən keçirərkən kəmiyyət anlayışında ayrılmaz vəhdətdə olan bu momentlərdən birini bir halda, o birini başqa halda diqqətsiz buraxan abstraktlaşdırıcı refleksiyanın yalnız sonucudur, məsələn, deyirlər ki, bu otağın tutduğu məkan aramsız kəmiyyətdir, ancaq orada olan yüz nəfər insan diskret kəmiyyətdir. Ancaq məkan eyni bir zamanda həm aramsız, həm də diskretdir və buna əsasən bir məkan nöqtələri haqqında deyirik ki, məkan (məsələn, müəyyən məsafə, uzunluq) bu qədər, o qədər (santimetr, metr və s.) bölünür; bunu biz, yalnız məkanın diskretliyi müqəddiməsindən çıxış etməklə əldə edirik.

Ancaq digər tərəfdən yüz nəfərlik diskret kəmiyyət həm də aramsız kəmiyyətdir və onun aramsız olmasının əsası o yüz nəfərin hamısı üçün ümumi olan və hər birini ayrılıqda əhatə edərək bir-birilə bağlayan "insan" cinsidir.

b. Müəyyən kəmiyyət

§ 101

Kəmiyyət öncədən müəyyənləşmiş mühüm, başqa müəyənlikləri istisna edən müəyənliklə müəyyən olunan kəmiyyətdir, məhdud kəmiyyətdir.

Əlavə. Müəyyən kəmiyyət kəmiyyətin mövcud varlığıdır, xalis kəmiyyət isə əksinə, varlığa, dərəcəsi isə (sonra gözdən keçiriləcək) – özü-üçün-varlığa uyğun gəlir. Xalis kəmiyyətdən müəyyən kəmiyyətə keçidə gəlincə, onun əsası budur ki, xalis kəmiyyətdə fərq aramsızlıq və diskretlik arasında olan fərq kimi yalnız özündədir, müəyyən kəmiyyətdə isə bu fərq, əksinə, öncədən müəyyənləşmişdir və elə müəyyənləşmişdir ki, artıq bundan sonra kəmiyyət ümumiyyətlə fərqləndirilmiş yaxud məhdud kəmiyyət kimi çıxış edir. Ancaq elə bununla da kəmiyyət həm də müəyyən kəmiyyətlərin qeyri-müəyyən çoxluğuna bölünür. Bu müəyyən kəmiyyətlərin hər biri başqalarından fərqli kəmiyyət kimi vəhdət oluşturmur.

Ancaq beləliklə, müəyyən kəmiyyət ədəd kimi müəyyənləşdirilir.

§ 102

Müəyyən kəmiyyət öz elementinə – bir (Eins) oxşar olaraq diskretlik yönündən özündə özünün keyfiyyət momentləri kimi çoxluğu, aramsızlıq yönündən isə vəhdəti saxlayan ədəddə tam müəyənliyə inkişaf edir.

Qeyd. Hesabda hesablama formaları adətən ədədlər üzərində təsadüfi əməliyyat üsulları kimi verilir. Əgər bu əməliyyatlarda zərurət və məna varsa, onda bu məna nə isə bir

prinsip olur, bu isə yalnız ədəd anlayışında olan təriflərdə ola bilər; bu prinsipi yığcam halda burada göstəririk. Ədəd anlayışının tərifləri müəyyən çoxluq və vəhdət (Einheit) təriflərindən ibarətdir, ədədin özü isə onların ikisinin vəhdətidir. Ancaq empirik ədədlərin işlədilməsində vəhdət yalnız onların bərabərliyidir. Beləliklə, hesab əməliyyatlarının prinsipi ədədin vəhdətə və müəyyən çoxluğa münasibətdə qoyulmasından və bu təriflərin bərabərliyinin müəyyənləşdirilməsindən ibarətdir.

Beləliklə birlər (vahidlər) (die Eins) və ya ədədlər bir-birinə neytral olduqlarından onların vəhdətə (die Einheit) gətirilməsi ümumiyyətlə dışarı birlik görüntüsü olur. Odur ki, hesablamaq, ümumiyyətlə, saymaq deməkdir və hesablama üsullarının fərqi yalnız ədədlərin kəmiyyət xarakterindən asılıdır, bu sonuncunun prinsipi isə vəhdət və çoxluq tərifləridir.

Nömrələmə ilk əməliyyatdır, bu, ümumiyyətlə, ədədlərin tərtib edilməsi, istənilən sayda birlərin birləşdirilməsidir. Ancaq hesab əməliyyatı sadəcə birlərin hesablanması və birləşdirilməsi demək olmayıb artıq, ədədin hesablanması və birləşdirilməsidir.

Ədədlər öncə bilavasitə və ümumiyyətlə qeyri-müəyyən ədədləridir, odur ki, onlar qeyri-bərabərdirlər; belə ədədlərin birləşdirilməsi yaxud hesablanması toplamadır.

Bundan sonrakı tərif ədədlərin ümumiyyətlə bərabər olmasından ibarətdir, deməli, onlar bir vəhdət oluşturlar və belə ədədlərin müəyyən çoxluğu vardır; belə ədədlərin hesablanması vurmadır, həm də nəzərə alınmalıdır ki, hər iki ədəd, vuruqlar arasında müəyyən çoxluğun və vəhdətin necə bölünməsinin, onlardan hansının çoxluq, hansının vəhdət kimi qəbul edilməsinin fərqi yoxdur.

Nəhayət üçüncü müəyyənlik müəyyən çoxluğun və vəhdətin bərabərliyindən ibarətdir. Belə müəyyənləşdirilmiş ədədlərin birləşdirilməsi dərəcəyə yüksəltmə və əsasən – kvadrata yüksəltmədir. Dərəcəyə sonrakı yüksəltmə ədədlərin qeyri-müəyyən dəfə özü özünə vurulmasının formal davamıdır. Belə ki, bu üçüncü tərifdə fərqlilikləri (çoxluğu və vəhdəti) olan təkin tam bərabərliyi əldə olunduğu üçün üç dəfədən artıq hesab əməliyyatı ola bilməz. Həmin müəyyənliklərə əsasən ədədlərin birləşməsinə onların ayrılması uyğun gəlir. Odur ki, göstərilən üç əməliyyatla (toplama, vurma, kvadrata yüksəltmə – A.T.) – bunları müsbət əməliyyatlar adlandırmaq olar – buna yanaşı üç mənfi əməliyyat da vardır.

Əlavə. Ədəd özünün tam tərifində müəyyən kəmiyyət olduğundan biz ədədləri təkcə diskret adlanan kəmiyyətlərin müəyyən edilməsində deyil, həm də aramsız (fasiləsiz) kəmiyyətlərin müəyyən edilməsində işlədirik.

Odur ki, həndəsədə də müəyyən məkan konfigurasiyalarını və onların nisbətini göstərmək lazım gələn hallarda ədədlərin yardımından istifadə edilir.

c. Dərəcə

§ 103

Müəyyən kəmiyyət özünün bütövlə eyniyyətinin sərhəddidir; o özündə müxtəliflik kimi ekstensiv kəmiyyətdir, ancaq özündə sadə müəyyənlik kimi intensiv kəmiyyət və ya dərəcədir.

Qeyd. Aramsız və diskret kəmiyyətlərin ekstensiv və intensiv kəmiyyətlərdən fərqi ondadır ki, birincilər ümumiyyətlə kəmiyyətə, ikincilər isə sərhəddə və ya kəmiyyətin müəyyənliyinə aiddir. Ekstensiv və intensiv kəmiyyətlər hər biri başqasında olmayan müəyyənliyə malik iki ayrıca kəmiyyət növləri deyillər. Ekstensiv olan kəmiyyət intensiv kəmiyyət, intensiv olan kəmiyyət isə ekstensiv kəmiyyətdir.

Əlavə. İntensiv kəmiyyət yaxud dərəcə öz anlayışına görə ekstensiv kəmiyyətdən və ya müəyyən kəmiyyətdən fərqlidir, odur ki, tez-tez yol verildiyi kimi bu fərqi qəbul

etməmək və kəmiyyətin bu iki formasını bir-birindən fərqləndirmədən onları eyniləşdirmək olmaz. Buna fizikada yol verilir, məsələn, deyirlər ki, xüsusi çəkisi başqa cismin xüsusi çəkisindən iki dəfə böyük olan cismin maddi zərrəcikləri (atomları) o biri cismin atomlarının sayından iki dəfə çoxdur. Bu dolaşılıq habelə istilik və ya işıq haqqında təlimdə də baş verir; dolaşılıq istiliyin yaxud parlaqlığın fərqli dərəcələrini istilik və ya işıq zərrəciklərinin (molekullarının) kəmiyyətlərinin böyüklüyü yaxud kiçikliyi ilə izah edildikdə baş verir. Bu anlatma üsulundan istifadə edən fiziklərə bunun əsassız olduğunu göstərəndə, doğrudur, onlar bəhanə edirlər ki, bu üsulla onlar heç də (bəlli olduğu kimi dərkolunmaz) bu cür olayların özündə – varlığı haqqında məsələni həll etməyi düşünmüşlər və onlar bu ifadələri münasib olduqları üçün işlədirlər. Münasibliyə gəlinə o, daha asan hesablamadan ibarət olmalıdır. Ancaq aydın deyil, nə üçün özünün müəyyən ifadəsini ədəddə tapan intensiv kəmiyyətlər də ekstensiv kəmiyyətlər kimi asan üsulla hesablanmasın. Axı hesablamadan, eləcə də təfəkkürün özündən tam azad olmaq daha asan olardı. Gətirilən bəhanəyə qarşı o da qeyd edilməlidir ki, bu cür anlama üsulu ilə fiziklər hər halda qavrayış və təcrübə sahəsindən kənara çıxırlar və metafizikaya və (başqa hallarda faydasız və hətta ziyanlı saydıqları) spekulyasiya sahəsinə girmiş olurlar. Təcrübədə, əlbəttə, biz tapırıq ki, əgər içində tələr61 olan iki pul kisəsindən biri o birindən iki dəfə ağırdırsa, bu ondan irəli gəlir ki, bu kisələrin birində iki yüz teler, o birində isə ancaq yüz teler var. Bu pulları hiss üzvləri ilə görmək, qavramaq olar; atomlar, molekullar və i. a. hissi qavrayış sahəsindən kənardadır və onların münasibliyini və əhəmiyyətliliyini həll etmək təfəkkürün işidir. Ancaq (yuxarıda § 98-ə əlavədə göstərdiyimiz kimi) abstrakt, empirik-əqli idrak özü-üçün-varlıq anlayışında olan çox momentini atomlar formasında qeyd edir və onları sonuncu bir şey kimi qəbul edir və həmin o abstrakt idrak həm sadələvh seyrə, həm də əsl konkret təfəkkürlə ziddiyyətə girərək ekstensiv kəmiyyətləri kəmiyyətin yeganə forması kimi gözdən keçirir və intensiv kəmiyyətləri onların göz qabağında olduqları yerdə özlərinə məxsus bütün müəyyənlikləri ilə qəbul etməyərək özlüyündə əsassız olan hipotezə söykənərək onları zorla ekstensiv kəmiyyətlərə bərabər tutur. Əgər ən yeni fəlsəfəyə edilən iradlar arasında hər şeyi eyniyyətə gətirdiyi ilə bağlı irad daha tez-tez eşidilsə və onu ələ salaraq eyniyyət fəlsəfəsi adlandırılırsa, onda burada verdiyimiz izah göstərir ki, məhz fəlsəfə həm anlayışına görə, həm də təcrübəyə görə bir-birindən fərqlənən şeylərin fərqləndirilməsində israrlı olduğu halda, professional empiriklər əksinə, abstrakt eyniyyəti idrakın ali prinsipinə səviyyəsinə ucaldırlar; onların fəlsəfəsini haqlı olaraq eyniyyət fəlsəfəsi adlandırmaq olar. Lakin tamamilə doğrudur ki, yalnız aramsız yaxud kəsilməz, eləcə də yalnız diskret, yaxud kəsilməz kəmiyyətlər olmadığı kimi yalnız intensiv kəmiyyətlər və yalnız ekstensiv olan kəmiyyətlər yoxdur və deməli, kəmiyyətin bu iki tərifli kəmiyyətin müstəqil növləri kimi bir-birinə qarşı deyil. Hər bir intensiv kəmiyyət həm də ekstensivdir və əksinə, hər bir ekstensiv kəmiyyət həm də intensivdir. Belə ki, məsələn, məlum istilik dərəcəsi həm də tamamilə sadə duyğuya uyğundur; əgər termometrə müraciət etsək, onda tapırıq ki, bu istilik dərəcəsi cəvə sütununun müəyyən genişlənməsinə uyğun gəlir və bu ekstensiv kəmiyyət istiliklə birlikdə intensiv kəmiyyət kimi dəyişilir; ruh sahəsində də eynilə bu cürdür – daha intensiv xarakter az intensiv xarakterə nisbətən öz hərəkətini uzadır.

§ 104

Dərəcədə müəyyən ədəd anlayışı öncədən müəyyənləşmişdir. Dərəcə özü üçün fərqsiz və sadə kəmiyyətdir, belə ki, onu müəyyən kəmiyyət edən müəyyənliyi bütünlüklə özündən kənarda, başqa kəmiyyətlərdə tapır. Bu kəmiyyətdə, özü-üçün-mövcud

sərhəddin mütləq dı­şarı olmasında sonsuz kəmiyyət proqresi öncədən verilmişdir, öz əksliyinə, vasitəliliyə indicə müəyyən­ləşmiş müəyyən kəmiyyətdən kənara çıxmaya bilavasitə keçən nə isə bir bilavasitəlik öncədən müəyyən­ləşmişdir və əksinə.

Qeyd. Ədəd fikirdir, ancaq o, tamamilə özü-özünə dı­şarı olan bir varlıq kimi fikirdir. O, seyr sahəsinə məxsus deyildir, belə ki, o, fikir olsa da dı­şarı seyr tərifinə malik olan fikirdir. Odur ki, müəyyən kəmiyyət nəinki sonsuz böyüyə yaxud kiçilə bilər, həm də öz anlayışına görə öz hüdudundan daima kənara çıxmazdır. Sonsuz kəmiyyət tərəqqisi, habelə, ümumiyyətlə müəyyən kəmiyyəti təmsil edən eyni bir ziddiyyətin fikirdən məhrum təkrarından ibarətdir və o öz müəyyənliyində öncədən verilən dərəcədir. Bu ziddiyyəti sonsuz proqres formasında ifadə etmək tamamilə artıqdır; bu münasibətlə Zenon Aristotelin dili ilə haqlı olaraq deyir: "Bir şeyi bir dəfə demək və ya onu dö­nə-dönə təkrar etmək eynidir".

1-ci əlavə. Əgər yuxarıda gətirilmiş (§ 99) adi riyazi tərifə, definisiyaya görə kəmiyyət artıb və ya azala biləndirsə və əgər bu tərifin özü­lündə duran şeyin düzgün olmasına qarşı heç bir etirazın olmadığını qəbul etsək, onda belə böyümə və ya kiçilmə qabiliyyətini hansı əsasa görə kəmiyyət kimi qəbul edirik sualı hələ həll edilməmiş qalır. Əgər bu sualı cavablandırarkən sadəcə təcrübəyə istinad edirlərsə, onda bu cavab yetərsizdir, çünki bu tərifdə hətta kəmiyyət haqqında fikir deyil, yalnız təsəvvür almağımızdan asılı olmayaraq bu kəmiyyət yalnız imkandan (artma və azalma) ibarət olur və belə artma və azalmanın zəruriliyi biliyi bizə çatdırır. Bizim məntiqin inkişafı yolunda isə əksinə, kəmiyyət yalnız özü özünü müəyyən edən təfəkkürün pilləsi olmayıb habelə aşkar olundu ki, kəmiyyət anlayışında onun öz hüdudundan mütləq çıxması vardır və deməli, biz burada yalnız nə isə bir imkana deyil, gerçəkliyə də malik oluruq.

2-ci əlavə. Reflektiv empirik-əqli idrak ümumiyyətlə sonsuzluq barəsində düşünərkən əsasən kəmiyyətin sonsuz tərəqqisinə söykənir. Ancaq sonsuz tərəqqinin bu forması ilə bağlı hər şeydən öncə düzgün olan keyfiyyətin sonsuz tərəqqisi barəsində öncə söylədiyimiz, yəni bu forma həqiqi sonsuzluğun ifadəsi olmayıb, axmaq sonsuzluqdur fikridir. Başqa sözlə, axmaq sonsuzluq kimi dəyərləndirilmə həm keyfiyyətin, həm də kəmiyyətin sonsuz tərəqqisinə aiddir, çünki axmaq sonsuzluq zərurilik hüdudundan kənara çıxmayan və bununla da sonlu olan sonsuzluqdur. Sonra, Spinozanın haqlı olaraq yalnız xəyali sonsuzluq adlandırdığı bu sonsuz proqresin kəmiyyət formasına gəlincə, demək lazımdır ki, şairlər də (Qaller və Klopştok) bu təsəvvürdən tez-tez çıxış ediblər ki, onun yardımçılığı ilə tkcə təbiətin sonsuzluğunu deyil, allahın da sonsuzluğunu əyaniləşdirsinlər.

Biz, məsələn, Qallerdə allahın sonsuzluğunun bəlli təsvirini görürük. O deyir:

Qalaq-qalaq zülmətlərdən, zamanlardan,

Saysız əngin dünyalardan

milyonlardan milyonlardan

Ucaltdığın ağlasığmaz bir zirvədən

Nəzər yetirsəm sənə mən,

bil onda sən

Ucaltdığın ülvilikdən,

daha uca görünərsən.

İntəhasız, sonsuz saylar,

Həddi-sərhəddi görünməyən

o meyarlar

Sənin, fəqət, zərrən olar.

Deməli, burada qarşımızda hər şeydən öncə kəmiyyətin, özəlliklə də ədədin özünün öz hüdudundan daim kənara çıxması ilə qarşılaşırıq ki, bunu Kant dəhşət adlandırır və burada dəhşət dedikdə çox güman ki, davamlı olaraq yalnız sərhəddin yaranması və aradan qalxmasının növbələşməsilə və nəhayət olduğu yerdə qalmaqla, hərəkətsizliklə yaradılan sıxıntı nəzərdə tutulur. Ancaq şer parçasının müəllifi axmaq sonsuzluğun bu təsvirinə sonda düzgün bir əlavə edir: "Onları ataraq, mən sənə baxıram".

Burada o fikir bildirilir ki, əgər biz bu həqiqi sonsuzluq şüuruna çatmaq istəyiriksə, sonsuz tərəqqidən imtina etməliyik, həqiqi sonsuzluğa sonludan yalnız o tərəfdə olan bir şey kimi baxmamalıyıq.

3-cü əlavə. Pifoqor, bəlli olduğu kimi, öz fəlsəfəsini rəqəmlər üzərində qurmuş və ədədi şeylərin əsas tərifini saymışdır. Bu anlama adı şüura ilk baxışda tamamilə paradoksal və hətta ağılsız görünə bilər; odur ki, biz ona necə yanaşmalıyıq sualı doğur. Bu suala cavab vermək üçün ilk öncə yada salınmalıdır ki, fəlsəfənin vəzifəsi ümumiyyətlə şeyləri fikirlərə və məhz müəyyən fikirlərə çevirməkdən ibarətdir. Ancaq ədəd, şübhəsiz ki, fikirdir, başqa sözlə, hissi olana daha yaxındır yaxud hissi olanın fikridir; hissi adı altında ümumiyyətlə özündən kənarlığı və çoxluğu başa düşürük. Deməli, biz Kainatı ədəd kimi anlamaq canatımında metafizikaya ilk addım görürük. Pifoqor, bəlli olduğu kimi, fəlsəfə tarixində İoniya fəlsəfəsi ilə eleatar fəlsəfəsi arasında durur. İoniyalılar Aristotelin qeyd etdiyi kimi – şeylərin mahiyyətinə maddi bir şey kimi baxmaqdan uzağa gedə bilmədikləri kimi, eleatlar da Parmenidin şəxsində irəli gedərək varlıq formasında xalis təfəkkürə gedib çıxdılar, pifoqor fəlsəfəsi, onun prinsipi isə hissi və fölqəlhissi arasında sanki bir körpüdür.⁶² Buradan aydın olur ki, şeylərin mahiyyətini yalnız rəqəmlər kimi anlamaqla Pifoqorun çox uzağa getdiyini hesab edə və deyə bilərlər ki, şeyləri saymaq olar və buna qarşı etiraz etmək olmaz, ancaq bununla belə, şeylər təkcə rəqəm olmaqdan artıq bir şeydir qeydini əlavə edənlərə bizim münasibətimiz necə ola bilər. Şeylərə aid edilən bu artıqlığa gəlincə, biz həvəslə razılaşıırıq ki, şeylər rəqəm olmaqdan artıqdır, ancaq əlbəttə, bu artıqlıq altında nəyin nəzərdə tutulduğunu bilmək önəmlidir. Adi hissi şüur burada qoyulan suala şeylərin hissi qavranıldığını göstərməklə öz baxışına uyğun cavab verməyə tərəddüd etməyəcək və deyəcək ki, şeylər hisslərlə qavranıldığı üçün nəinki hesablanıla bilər, həm də görünəndir, toxunula bilər və s. Beləliklə, Pifaqor fəlsəfəsinə ünvanlanmış irad ondan ibarət olacaq ki, o, çağdaş deyim üslubunda həddən çox idealist fəlsəfə olmuşdur. Ancaq göründüyü kimi əslində iş artıq pifaqor fəlsəfəsinin tarixi yeri barədə bir qədər öncə söylədiyimizdən başqa cürdür. Əgər şeylərin sadə rəqəmlərdən artıq bir şey olması fikri ilə razılaşmaq lazım gəlirsə, onda bunu belə başa düşmək lazımdır ki, rəqəm haqqında fikir onun vasitəsilə müəyyən bir mahiyyəti yaxud şeylərin anlayışını ifadə etmək üçün yetərsizdir. Deməli, Pifaqor özünün rəqəmlər fəlsəfəsilə olduqca uzağa getmişdir demək yerinə bunun əksini demək daha düzgün olardı ki, o yetərincə uzağa gedə bilməmişdir və xalis təfəkkürə doğru növbəti addımı artıq eleatlar atmışlar. Sonra, əgər şeylər mövcud deyilsə, onda müəyyənliyi önəmli dərəcədə müəyyən rəqəmlərə və ədədi münasibətlərə əsaslanan şeylərin halları və ümumiyyətlə, təbiət olayları mövcuddur. Bunu biz səslərin fərqlənməsində və harmonik səslənməsində görə bilərik; bununla bağlı bir hekayət var ki, bu hekayət olayları, şeylərin mahiyyətini rəqəmlər kimi anlamağa Pifaqoru sövq etmişdir. Əsasında müəyyən rəqəmlərin durduğu olayların rəqəmlərə münəcər edilməsi böyük elmi maraq daşısa da yenə fikrin müəyyənliyinə yalnız ədədi müəyyənlik kimi baxılmasına qəti yol vermək olmaz. Doğrudur, fikrin daha ümumi təriflərini ədədlərlə bağlamaq və bundan çıxış edib birin sadə və bilavasitə, ikinin – fərqli və vasitəli, üçün – onların hər ikisinin vəhdəti olduğunu

söyləmək ilk baxışda çəkici görünə bilər. lakin bu bağlılıq tamamilə dı­şarı bağlılıqdır və adları çəkilən bir, iki, üç rəqəmlərində onları müəyyən fikirlərin ifadəsi edən heç nə yoxdur. Amma biz bu yolla irəli getdikcə müəyyən rəqəmlərin müəyyən fikirlərlə birləşdirilməsinin tamamilə ixtiyari olduğu daha da üzə çıxır. Belə ki, məsələn, 4-ə 1 və 3-ün vəhdəti kimi, və deməli, onlarla bağlı olan fikirlərin vəhdəti kimi baxmaq olar. Ancaq 4 2-nin özünə vurulmasıdır; eynilə də 9 təkcə 3-ün kvadratı olmayıb, həm də 8 və 1-in, 7 və 2-nin və s. toplamıdır. Əgər bizim zamanımızda da bəlli gizli cəmiyyətlər hər cür rəqəm və fiqurlara böyük önəm verirlərsə, buna bir tərəfdən təqsirsiz oyunlar kimi, o biri tərəfdən təfəkkürün acizliyi kimi baxmaq lazımdır. Rəqəmlər və fiqurlarla aparılan bu oyunların müdafiəsi üçün deyirlər ki, bu oyunlarda dərin məna gizlənilir və onlar bizdə çoxlu önəmli fikirlər yarada bilərlər. Lakin fəlsəfədə düşünməyin mümkünlüyü deyil, gerçək düşünmək önəmlidir və əsl fikir ünsürünü (stixiya) ixtiyari seçilmiş simvollarla deyil, yalnız təfəkkürün özündə axtarmaq lazımdır.

§ 105

Müəyyən kəmiyyətin özünün özü-üçün-mövcud müəyyənliyində dı­şarı olması xassəsi onun keyfiyyətini təşkil edir. Bu dı­şarılıqda o məhz özüdür və özü özü ilə münasibətdə olur. Onda (müəyyən kəmiyyətdə – A. T.) dı­şarılıq, yəni kəmiyyət və özü- üçün-varlıq – keyfiyyət birləşmişdir. Özündə öncədən belə müəyyənleşmiş müəyyən kəmiyyət münasibəti müəyyənliyi bilavasitə müəyyən kəmiyyətdən, münasibətin göstəricisindən (der Exponent) ibarət olduğu qədər də vasitələnmədən, yəni hansısa bir müəyyən kəmiyyətin başqa bir müəyyən kəmiyyətə münasibətindən ibarət olan kəmiyyət münasibətidir. Bu iki müəyyən kəmiyyət münasibətin iki tərəfini oluşturur. Ancaq münasibətin bu iki tərəfi bilavasitə, ayrı-ayrılıqda məna daşımır və yalnız bu münasibətə borcludurlar.

Əlavə. Sonsuz kəmiyyət tərəqqisi öncə ədədin öz hüdudundan aramsız çıxması kimi görünür. Lakin daha yaxından baxdıqda bəlli olur ki, bu tərəqqidə kəmiyyət özü özünə qayıdır, çünki fikir tərəfindən götürülən bu irəliləmə hərəkətində yalnız aşağıdakı hal vardır: ədəd ədədlə müəyyən edilir və bu, kəmiyyət münasibəti yaradır. Əgər biz, məsələn, 2:4 nisbəti deyiriksə, burada bilavasitə deyil, bir-birinə qarşılıqlı münasibətdə olan iki ədədlə yaxud kəmiyyətlə qarşılaşırıq. Amma bu münasibət (münasibətin göstəricisi) də öz sırasında bir-biri ilə münasibətdə olan kəmiyyətlərdən onunla fərqlənən kəmiyyətdir ki, onun dəyişməsilə münasibətin özü də dəyişilir, bununla belə münasibətdə olan tərəflərin dəyişilməsi münasibətə təsir etmir və bu münasibət göstəricisi dəyişilənə qədər dəyişməz qalır. Odur ki, biz, 2:4 yerinə 3:6 qoya bilərik və bu zaman münasibət dəyişməyəcək, çünki hər iki münasibətdə göstərici sabitdir – 2-dir.

§ 106

Münasibətin tərəfləri hələ bilavasitə müəyyən kəmiyyətlərdir və keyfiyyət və kəmiyyət tərifləri hələ bir-birinə dı­şarıdırlar. Lakin kəmiyyət tərəfinin özü öz dı­şarılığında özü ilə münasibətdən ibarət olduğuna və ya başqa sözlə, keyfiyyət özü-üçün varlığı və müəyyənliyə biganəliyi birləşdirdiyinə görə ölçüdür.

Əlavə. Kəmiyyət gözdən keçirilən dialektik hərəkətdə öz momentlərindən keçərək keyfiyyətə qayıdırdan ibarət olur. Öncə kəmiyyət anlayışı altında aradan qaldırılmış keyfiyyəti, yəni varlığın eyni olmayan yalnız dı­şarı müəyyənliyi nəzərdə tuturduq. Bu anlayış (öncə göstərdiyimiz kimi) riyaziyyatda adi kəmiyyət tərifinin əsasında durur və bu tərifə görə kəmiyyət, ədəd artan və azalandan ibarətdir. Əgər ilk baxışda bu tərif kəmiyyətin dəyişilə bilən olduğu (çünki artma və azalma ümumiyyətlə yalnız kəmiyyətin

başqa cür müəyyənləşdirilməsini göstərir) və beləliklə həm də öz anlayışına görə dəyişkən olan mövcud varlıqdan (keyfiyyətin ikinci dərəcəsi) fərqlənməyi təəssüratı yaradarsa, onda bu tərifin məzmunu o anlamda tamamlanmalıdır ki, kəmiyyətdə dəyişilməsi müqabilində özü olaraq qalan, yəni dəyişilən bir dəyişməz vardır. Beləliklə, kəmiyyət anlayışının ziddiyyətli olduğu üzə çıxır və bu ziddiyyət kəmiyyətin dialektikasıdır. Bu dialektikanın sonucu keyfiyyətə sadə qayıdırdan (keyfiyyətin həqiqi, kəmiyyətin isə qeyri-həqiqi olmasından) ibarət olmayıb, onların hər ikisinin vəhdəti və həqiqətidir, keyfiyyətin kəmiyyəti və ya ölçüsüdür. Onu da əlavə etmək olar ki, əgər biz predmetlər dünyasını gözdən keçirərkən kəmiyyət tərifləri ilə məşğul oluruqsa, əslində hər zaman ölçünü araşdırmanın məqsədi sayırıq və bunu bizə kəmiyyət təriflərinin və münasibətlərinin tədqiqini ölçü (Messen) adlandıran dilimiz göstərir. Biz, məsələn, titrəyişli hərəkətə gətirilmiş fərqli simlərin uzunluğunu bu titrəyişlə yaradılan səslərin keyfiyyət fərqlərinin uzunluğunun simlərin uzunluq fərqlərinə uyğunluğu baxımından ölçürük. Kimyada da biz eynilə bu cür, bir-biri ilə birləşən maddələrin kəmiyyətini öyrənirik ki, bu birləşməni şərtləndirən ölçünü, yəni müəyyən keyfiyyətlərin əsasında duran kəmiyyətləri dərk edək. Statistika da ədədlər yalnız onların şərtləndirdiyi keyfiyyət sonucları baxımından maraqlıdır. Burada göstərilən rəhbər baxışın iştirak etməyi boş rəqəmlər axtarışını haqlı olaraq nə nəzəri, nə də praktiki marağı təmin edə bilməyən boş həvəsin predmeti adlandırırlar.

C. Ölçü

§ 107

Ölçü keyfiyyətin hər şeydən öncə bilavasitə mövcudluq kimi müəyyən etdiyi kəmiyyətdir; ölçü nə isə bir mövcud varlığın və ya keyfiyyətin bağlantıda olduğu müəyyən kəmiyyətdir.

Əlavə. Deməli, ölçü keyfiyyət və kəmiyyətin vəhdəti kimi həm də tamamlanmış varlıqdır. Biz varlıq haqqında danışdıqda o, öncə nə isə tamamilə abstrakt və təriflərdən məhrum bir şey kimi qarşımızda durur, ancaq varlıq önəmli dərəcədə özünü təyin etmədən ibarətdir və özünün tamamlanmış müəyyənliyinə ölçüdə nail olur. Ölçüyə mütləqin tərfi kimi də baxmaq olar və bu baxış üsuluna uyğun olaraq deyilmişdir ki, allah bütün şeylərin ölçüsüdür. Bu baxış həm də hər şeyin: dənizin və qurunun, çayların və dağların, eləcə də fərqli heyvan və bitki növlərinin sərhəddini müəyyən edən məhz odur deyərək allahı tərifləndirən əski yəhudi himnlərinin əsas tonunu təşkil edir. Əski yunanların dini şüurunda ölçünün əxlaqa, mənəviyyətə münasibətdə ilahiliyi Nemezidlər⁶³ şəklində təsvir olunur. Bu təsəvvürdə habelə o fikir də vardır ki, insani olan hər şeyin: sərvətin, şərəfin, gücün, eləcə də sevincin, qəmin və i. a. müəyyən ölçüsü vardır və onun artıqlığı dağılma və məhvə aparır. Predmetlər aləmində də ölçü ilə qarşılaşırıq. Birincisi, biz təbiətdə zəruri məzmunu ölçü yaradan varlıqları görürük. Belə varlıqlara özəlliklə azad ölçü səltənəti kimi baxılmalı olan Günəş sistemini aid etmək olar. Biz, əgər digər cansız təbiət şeylərini gözdən keçirsək, görürük ki, burada ölçü sanki arxa plana keçir, çünki burada mövcud olan kəmiyyət və keyfiyyət təriflərinin bir çox hallarda bir-birindən asılı olmadığı aşkar olunur. Belə ki, məsələn, qayanın və çayın keyfiyyətləri müəyyən kəmiyyətlə bağlı deyil. Lakin biz, əsas etibarı ilə yuxarıda adı çəkilən predmetlər kimi heç də ölçüdən tamamilə məhrum olmayan predmetlər tapırıq, çünki kimyəvi tədqiqatda çaydakı su və qayada olan ayrı-ayrı tərkib üsürləri onlarda olan maddələrin kəmiyyət bağlantıları ilə şərtlənmiş keyfiyyətlərdir. Üzvi təbiətdə ölçü bilavasitə seyrdə daha tez gözə çarpır. Ayrı-ayrı heyvan və bitki növlərinə aid orqanizmlər həm bütövlükdə ölçüyə malikdir, həm də ayrı-ayrı orqanlarının müəyyən ölçüsü vardır, bundan başqa o da qeyd

edilməlidir ki, cansız təbiətə yaxın olan ibtidai canlı varlıqlar ali canlı varlıqlardan ölçülərinin daha qeyri-müəyyən olmaları ilə fərqlənirlər. Belə ki, məsələn, bəziləri yalnız mikroskop altında görünə bilən, bəziləri isə araba təkəri böyüklüyündə olan daşlaşmış ammon buynuzları tapa bilərik. Ölçünün qeyri-müəyyənliyini canlı həyatın inkişafının daha aşağı pilləsində olan bəzi bitkilərdə, məsələn, qıjılarda da aşkar etmək olar.

§ 108

Ölçüdə keyfiyyət və kəmiyyət bilavasitə vəhdətdə olduğundan onların fərqi də bilavasitə halında çıxış edir. Odur ki, müəyyən spesifik kəmiyyət qismən sadəcə müəyyən kəmiyyətdir və ona görə də ölçünü, yəni qaydanı pozmadan mövcud varlığı böyüyə və kiçilə bilən müəyyən kəmiyyətin dəyişilməsi həm də keyfiyyətin qismən dəyişilməsidir.

Əlavə. Keyfiyyətin və kəmiyyətin ölçüdəki eyniyyəti hələ yalnız özündə eyniyyətdir, hələ müəyyənləşməmiş eyniyyətdir. Bu o deməkdir ki, vəhdəti ölçü olan o təriflərən hər biri (keyfiyyət və kəmiyyət) həm də özü üçün təzahür edir, belə ki, bir tərəfdən mövcud varlığın kəmiyyət tərifi keyfiyyət dəyişmədən dəyişilə bilər, digər tərəfdən isə – bu asılı olmayan böyümə və kiçilmənin öz həddi var və həddin aşılması keyfiyyəti də dəyişdirir. Belə ki, məsələn suyun temperaturu öncə onun damcı-maye halına heç bir təsir göstərmir, ancaq sonradan temperaturun artması və azalması elə bir nöqtəyə gəlir ki, bu nöqtədə su damlalarının bir-birinə bağlanma halı dəyişilir və su ya buxara, ya da buza çevrilir. Kəmiyyət dəyişikliyinə baş verməsi əvvəl tamamilə zərərsiz olur, ancaq bu dəyişikliyin arxasında bir başqa şey də gizlənir və zərərsiz görünən bu kəmiyyət dəyişikliyi sanki keyfiyyəti tora salan hiyləgərlikdən ibarət olur. Ölçünün bu antinomiyasına əski yunanlar dəyişik formalar verməklə onu əyaniləşdirməyə can atmışlar. Məsələn, onlar suallar qoyurdular: bir buğda dənəsini artırmaq topa yaradırmı, atın quyruğundan bir tük çıxarmaqla atquyruğu çılpıqlaşdırmı? Əgər biz bu suallara kəmiyyətin təbiətinə varlığın asılı olmayan dış müəyyənliyi kimi baxılması mövqeyindən cavab vermək istəyiriksə, onda dərhal qəbul etməliyik ki, kəmiyyətin bu sərbəst, keyfiyyətdən asılı olmadan artması və azalmasının da öz sərhəddi vardır və bu dəyişiklikdə elə bir nöqtəyə çatmaq olar ki, bir buğda dənəsinin artması ilə buğda topası yarana, bir tükün çıxarılması ilə atın quyruğu çılpıqlaşsa bilər. Burada da kəndli haqqında söylənənə bənzər hal yaranır: kəndli iti yeriyən eşşəyinin yükünü hər dəfə bir lot64 artırır və nəhayət sonuncu artımda eşşək yükün ağırlığına davam gətirməyib yıxılır. Bu cür sualları yalnız boş cəfəngiyyət saymaq çox haqsızlıq olardı, belə ki, burada biz əslində praktiki yöndən, özəlliklə də mənəvi baxımdan çox önəmli fikirlərlə qarşılaşırıq. Belə ki, məsələn, bizim xərclərimizlə bağlı bir qədər az və ya çox xərcləyə bilmək sərbəstliyimiz var və bu çərçivədə xərclər kəsəməyə elə bir ziyan gətirmir. Amma hər bir insan üçün fərdi şəraitdə müəyyən olunan ölçüdə kənara çıxılması ölçünün keyfiyyət təbiətində özünü göstərir (suyun temperaturunun dəyişilməsi ilə onun keyfiyyət halının dəyişilməsində gördüyümüz kimi) və indiyə kimi yaxşı təsərrüfatçılıq kimi baxılan iş yoxsulluğa və talana gətirib çıxaran fəaliyyətə çevrilmiş olur. Politika sahəsində də bu cürdür: dövlət quruluşu ərazidən, sakinlərin sayından və (bu qəbildən olan) başqa kəmiyyət təriflərindən asılı olduğu qədər də onlardan asılı deyildir. Məsələn, ərazisi min kvadrat mil65 və əhalisi dörd milyon olan dövləti gözdən keçirərkən öncə biz düşünmədən razılaşacağıq ki, ərazinin bir neçə mil və ya əhalisinin bir neçə min artması və ya azalması dövlət quruluşuna önəmli təsir edə bilməz. Ancaq o da inkar olunmazdır ki, dövlətin aramsız olaraq böyüməsi və ya kiçilməsi zamanı elə bir an yaranır ki, başqa şəraitlərdən asılı olmadan yalnız bu

kəmiyyət dəyişiklikləri sayəsində dövlət quruluşu artıq keyfiyyət dəyişikliyinə məruz qalmaya bilmir. Kiçik Şveçariya kantonu (inzibati ərazi bölgüsü – A. T.) böyük imperiya üçün yararlı deyil, Roma respublikası alman imperiyasının kiçik bir şəhərçiyi ediləndən sonra onun da dövlət quruluşu imperiya üçün yaramadı.

§ 109

Ölçüsüzlük hər şeydən öncə ölçünün öz təbiətinin kəmiyyət tərəfi ilə bağlı olaraq özünün keyfiyyət müəyyənliyindən kənara çıxmasıdır. Ancaq birinci kəmiyyət müəyyənliyilə müqayisədə bu başqa kəmiyyət münasibəti ölçüsüzdür və eyni zamanda da keyfiyyət münasibəti olduğundan ölçüsüzlük həm də ölçüdür. Bu iki keçid (keyfiyyətdən müəyyən kəmiyyətə və bundan yenə də əksinə, keyfiyyətə keçid) sonsuz proqres – ölçüsüzlükdə ölçünün aradan qalxması və özünübərpa etməsi kimi təsəvvür edilə bilər.

Əlavə. Kəmiyyət, gördüyümüz kimi, nəinki dəyişiləndir, yəni artan və azalandır, həm də ümumiyyətlə öz hüdudundan kənara çıxmazdır. Kəmiyyət özünün bu təbiətini ölçüdə də saxlayır. Lakin ölçüdə olan kəmiyyət bəlli sərhəddi aşdığından ona uyğun olan keyfiyyət də aradan qalxmış olur. Lakin bununla, ümumiyyətlə keyfiyyət inkar edilmir, yalnız bu müəyyən keyfiyyət aradan qalxır və onun yerini başqa keyfiyyət tutur. Bir-birinin ardınca gah yalnız kəmiyyətin dəyişilməsindən, gah kəmiyyətin keyfiyyətə keçməsinə ibarət olan bu ölçü prosesini ana xətt kimi təsəvvür edib əyaniləşdirmək olar. Bu cür ana xətti təbiətdə hər şeydən öncə cürbəcür formalarda tapırıq. Suyun temperaturunun artması və azalması ilə bağlı yaranan keyfiyyətə bir-birindən fərqli aqrekat halları haqqında artıq yuxarıda xatırlatmışıq. Metaoksidləşmə dərəcələri ilə də iş bu cürdür. Musiqi tonlarının fərqi də ölçü prosesində baş verən öncə yalnız kəmiyyət dəyişikliyinə keyfiyyət dəyişikliyinə keçməsinə aid misal kimi göstərmək olar.

§ 110

Burada, əslində aşağıdakı proses baş verir: ölçünün malik olduğu bilavasitəlik aradan qaldırılır; ölçüdə kəmiyyət və keyfiyyət öncə bilavasitədir və ölçü onların yalnız nisbi eyniyyətidir. Lakin bəlli olur ki, ölçü ölçüsüzlükdə aradan qalxır; amma ölçüsüzlükdə ölçü yenə də özünə qayıdır, çünki ölçüsüz olan ölçünün inkarı olmaqla yanaşı kəmiyyətin və keyfiyyətin vəhdətidir

§ 111

İnkarı inkarın təsdiqi kimi sonsuz, varlıq və yoxluq, nə isə və başqası və i. a. kimi daha abstrakt tərəflərinin yerinə indi keyfiyyət və kəmiyyət tərəflərinə malikdir, yəni a) öncə keyfiyyət kəmiyyətə (

§ 105) keçdi və bu keçid aşkar etdi ki, onların hər ikisi inkardır; b) ancaq onların vəhdətində (ölçüdə) öncə onlar bir-birindən fərqlənirlər və biri o birini vasitələndirir; c) bu vəhdətin bilavasitəliyinin özünü aradan qaldırması aşkarlanan kimi bu vəhdət indi özündə özü ilə sadə münasibət kimi müəyyənləşir və özündə aradan qalxma kimi varlığa və formaya malikdir. Özü özünü inkar vasitəsilə özünü özü ilə vasitələndirən və özü özü ilə münasibətə girən və deməli, vasitələnmədən, özünü aradan qaldırmadan, özünü özü ilə münasibətə, bilavasitəliyə gətirmədən ibarət olan varlıq və ya bilavasitəlik mahiyyətdir.

Əlavə. Ölçü prosesi sonsuz proqresin keyfiyyətin kəmiyyətə və kəmiyyətin keyfiyyətə daimi keçidi formasında boş axmaq sonsuzluğundan ibarət olmayıb həm də özünün başqasında özü özü ilə uyğunluqdan ibarət həqiqi sonsuzluqdur. Keyfiyyət və kəmiyyət ölçüdə öncə başqa-başqa şeylər kimi bir-birinə qarşı durur. Amma keyfiyyət özündə-

kəmiyyət və əksinə, kəmiyyət özündə-keyfiyyətdir. Onlar ölçü prosesində biri digərinə keçdiyindən bu təriflərdən hər biri öncə özündə nə idisə, ona keçir, biz isə bu keçiddə öz təriflərilə inkara məruz qalan və ümumiyyətlə aradan qaldırılmış varlıq əldə edirik ki, bu, mahiyyətdir. Özündə-mahiyyət artıq ölçüdə var idi və mahiyyət prosesi yalnız ondan ibarətdir ki, o özündə nə idisə, özünü o cür hesab edir. Adi şüur şeyləri varlıqlar kimi başa düşür və onları keyfiyyət, kəmiyyət və ölçü baxımından gözdən keçirir. Ancaq bu bilavasitə təriflər hərəkətsiz olmayıb sonradan bir-birinə keçir və mahiyyət isə onların dialektikasının sonucudur. Mahiyyətdə daha keçid yoxdur, yalnız münasibət vardır. Münasibətin forması varlıqda yalnız bizim refleksiyaımızdır; mahiyyətdə münasibət isə onun öz tərifidir. Əgər (varlıq sferasında) nə isə bir şey başqası olursa, onda bununla həmin şey itmiş olur; mahiyyət sferasında isə, belə deyil: burada biz, həqiqi başqası ilə deyil, yalnız fərqlə, birinin başqasına (onun öz başqasına) münasibətilə qarşılaşırıq. Deməli, mahiyyətin başqasına keçidi eyni zamanda keçid deyildir, çünki fərqlinin fərqliyə keçidilə fərqli yox olmur, ancaq fərqlilər öz münasibətlərində qalırlar. Əgər biz varlıq və yoxluq deyiriksə, onda varlıq və yoxluq özü üçün götürülür. Müsbət və mənfi ilə isə iş tamamilə başqa cürdür. Bu sonuncuların həqiqətən varlıq və yoxluq tərifləri vardır. Amma özü üçün götürülən müsbətin anlamı yoxdur, o hökmən mənfi ilə əlaqələndirilməlidir. Mənfi ilə də məsələ eynilə bu cürdür. Varlıq sahəsində əlaqəlilik yalnız özündə olmaqdan ibarətdir; mahiyyətdə isə əlaqəlilik, bağlılıq öncədən müəyyən olmuşdur. Deməli, varlığın formaları və mahiyyət arasındakı fərq elə bundadır. Varlıqda hər şey bilavasitədir; mahiyyətdə isə əksinə, hər şey nisbidir.

İKİNCİ BÖLÜM

MAHIYYƏT HAQQINDA TƏLİM

§ 112

Mahiyyət anlayışdır, öncədən müəyyən olmuş anlayışdır; mahiyyət sahəsində təriflər yalnız nisbidirlər, ancaq hələ özündə özünü təhlil etməyən, düşünməyən təriflərdir; odur ki, burada anlayış hələ özü üçün anlayış deyildir. Özünün inkarı ilə özünü özü ilə vasitələndirən varlıq kimi mahiyyət özü özü ilə, özü və özünün başqası ilə münasibətdir; lakin bu başqası bilavasitə mövcud olmayıb, öncədən müəyyən olmuş və vasitələnmiş başqasıdır. Varlıq mahiyyətdə yox olmamışdır, ancaq mahiyyət bir tərəfdən özü özü ilə sadə münasibət kimi varlıqdır, digər tərəfdən varlıq özünün birtərəfli tərifində bilavasitədir, yalnız mənfiyə, görüntü səviyyəsinə endirilmişdir. Bununla da mahiyyət özündə özü ilə görüntü kimi varlıqdır.

Qeyd. Mütləq mahiyyətdir. Bu tərif mütləq varlıqdır tərifinin eynidir, çünki varlıq eyni zamanda özü ilə sadə münasibətdir; bununla belə onun bu tərfi yüksək tərifdir, ona görə ki, mahiyyət özündə özünə yüklənmiş varlıqdır, başqa sözlə, mahiyyətin özünün özü ilə sadə münasibəti mənfiyin inkarı kimi, özünü özündə özü ilə vasitələnmə kimi öncədən müəyyən olmuş münasibətdir. Ancaq mütləqə mahiyyət kimi tərif verərkən mənfiyi çox vaxt yalnız bütün mənfi predikatlardan abstraksiyalaşdırılmış anlamda başa düşürlər. O zaman bu mənfi hərəkət, abstraklaşdırma mahiyyətdən kənar bir şey olur və beləliklə də mahiyyət özünün bu şərtindən məhrum bir nəticə, abstraksiyanın caput mortuumdan⁶⁷ ibarət olur. Ancaq bu mənfilik varlıq üçün kənar, dışarı bir şey olmayıb, onun özünün dialektikası olduğundan onun həqiqəti, mahiyyəti özü özünə dalmış yaxud özü özündə əsl varlıq olacaq; mahiyyətin bilavasitə varlıqdan fərqi refleksiyaadan, onun özünün özünə görünməsindən ibarətdir və bu refleksiya mahiyyətin fərqləndirici tərifidir.

Əlavə. Biz mahiyyət haqqında söz açanda onu bilavasitə varlıqdan fərqləndiririk və mahiyyətə münasibətdə bilavasitəlik kimi varlığa boş görüntü kimi baxırıq. Amma bu görüntü sadəcə heçlik olmayıb aradan qalxmış varlıqdır. Mahiyyət baxışı refleksiya baxışıdır. Biz refleksiya deyimini ilk öncə işığa nisbətə işlədirik, belə ki, işıq düzxətli hərəkətdə güzgünün səthi ilə qarşılaşdıqda güzgü onu qaytarır, əks etdirir. Beləliklə, burada ikiləşmiş bir şeylə: birincisi, nə isə bir bilavasitə, varlıq, ikincisi isə yenə həmin şey, lakin vasitələnmiş yaxud müəyyənleşmiş halında qarşılaşırıq. Biz predmet haqqında düşünərkən də bu ikiləşmə baş verir, burada predmeti bilavasitə halında qəbul etmədiyimizdən onu vasitələnmiş halda dərk etmək istəyirik. Fəlsəfənin də vəzifəsini yaxud məqsədini adətən şeylərin mahiyyətini dərk etməkdə görürlər və bunu belə başa düşürlər ki, fəlsəfə şeyləri bilavasitə halında saxlamamalı və göstərməlidir ki, onlar vasitələnmiş və ya nə isə başqası ilə əsaslandırılmışdır. Şeylərin bilavasitə varlığı arxasında mahiyyətin gizləndiyi örtüyü və ya qabığı təmsil edir. Sonra deyirlər: bütün şeylərin mahiyyəti vardır və bununla bildirirlər ki, şeylər həqiqətən bilavasitə göründükləri kimi deyillər. Yalnız bir keyfiyyətdən digərinə, keyfiyyətdən kəmiyyətə və əksinə keçilməsilə iş bitmir – şeylərdə başqa bir nə isə də vardır ki, bu nə isə mahiyyətdir. Mahiyyət kateqoriyasının başqa mənalarına və işlədilməsinə gəlincə ilk öncə yada sala bilərik ki, alman dilində yardımçı feli zein (olmaq) işlədərkən keçmiş zamanı göstərmək üçün Westen (mahiyyət) deyimindən, keçmiş varlığı göstərərəkən gewesen (olmuşdu) sözündən istifadə edirik. Sözlərin bu cür yanlış işlədilməsinin əsasında varlıq və mahiyyət arasındakı münasibətə düzgün baxış durur, çünki gerçəkdən də biz, mahiyyətə keçmiş varlıq kimi baxa bilərik, lakin onu da qeyd etməliyik ki, elə bu cəhətdən keçmiş abstrakt inkara məruz qalmış, aradan qalxmış olur və deməli, həm də saxlanılır. Əgər biz deyirik ki, Sezar Qalliyada ist gewesen (olmuşdur) bununla Sezar haqqında burada deyilənin yalnız bilavasitəliyini inkar edilir, onun Qalliyada olması isə heç də tamamilə inkar edilmir, çünki ist gewesen (olmuşdur) deyiminin məzmununu Sezarın Qalliyada olmasının bilavasitəliyinin inkarından ibarətdir, ancaq bu məzmunu burada aradan qalxmış halda ifadə edirik. Gündəlik həyatda Wesen (mahiyyət) haqqında söz getdikdə bunu çox zaman yalnız biz bilirik və ya toplu kimi başa düşürlər. Biz, məsələn: Zeitungswesen (pressa), Postwesen (post), Cteuerwesen (vergi) deyirik və bu deyimlərdə onu düşünürük ki, bu şeylər ayrılıqda bilavasitə halda deyil, kompleks halda götürülməlidir; sonra, onlar müxtəlif münasibətlərdə götürülməlidir. Sözlərin belə işlədilməsində olan hal burada Wesen (mahiyyət) deyimində bizim nəzərdə tutduğumuzdan o qədər də fərqlənir. Sonlu Wesen (varlıqlar) haqqında da danışılır və insanı sonlu Wesen (varlıq) adlandırırlar. Lakin Wesen haqqında söz getməsi onu göstərir ki, sonluluq hüdudundan kənara çıxılmışdır və demək, insanın bu cür göstərilməsi dəqiq deyil. Sonra, əgər deyirlər ki, verilən uca mahiyyətdir, uca varlıqdır (ein höchstes Wesen) və bununla allahı nəzərdə tuturlarsa, onda buraya iki qeyd əlavə edilməlidir. Birincisi, verilən, sonluluğu bildirən deyimdir və buna uyğun olaraq deyirik ki, bu qədər, o qədər planetlər verilmişdir yaxud bu xassələrə malik bitkilər verilmişdir. Beləliklə, o şey ki, verilmişdir, o başqalarından kənarda və onlarla birlikdə olan bir şeydir. Amma sadə sonsuzluq kimi allahdan kənarda və onunla yanaşı heç bir başqa mahiyyət ola bilməz. Allahdan kənarda verilənin allahdan kənar heç bir önəmliliyi yoxdur və bu halında ona dayaqdan və mahiyyətdən məhrum boş görüntü kimi baxılmalıdır. İkincisi, buradan o çıxır ki, yalnız uca varlıq kimi allah haqqında söz açmaq qətiyyəən yetərli deyim üslubu deyil. Burada işlədilən kəmiyyət kateqoriyası əslində özünə lazımi yerini yalnız sonlu sahəsində tapır. Biz, məsələn, deyirik ki, bu – ən uca dağdır və bu zaman onu da ifadə etmiş oluruq ki, bu ən uca dağdan başqa digər uca dağlar da vardır. Eləcə də bu anlamda

kiminsə haqqında deyirik ki, o öz ölkəsində ən varlı və ən elmlı adamdır. Lakin allah başqa valıqlarla yanaşı bir varlıq olmayıb və yalnız uca varlıq olmayıb tək mahiyyətdir; amma biz dərnhəl qeyd etməliyik ki, allahın bu anlayışı dini şüurun inkişafında önəmli və zəruri pillə olsa da allah haqqında xristianlıq təsəvvürünün bütün dərinliyini əhatə etmir. Əgər biz allaha mahiyyət kimi baxırıqsa və bu baxışda dayanırıqsa, onda biz onu əkstəsir gücü ilə qarşılaşmayan ən ümumi kimi və ya başqa sözlə, hökmran, ağa kimi başa düşürük. Ancaq qorxu hökmran və aqilliyin başlanğıcı olsa da hər halda aqilliyin yalnız başlanğıcıdır. Yəhudi dini, eləcə də Məhəmməd dini allahı hökmran kimi və əslində yalnız hökmran kimi başa düşürlər. Bu dinlərin yetərsizliyi ümumiyyətlə ondadır ki, burada sonlu lazımcına qəbul olunmur; sonlunun (ya təbiət predmetləri kimi, ya da ruhun sonlu təzahürləri kimi) müstəqil önəminin saxlanması bütöpərəstliyin və deməli, həm də çoxallahlı dinlərin fərqləndirici özəlliyini təşkil edir. Sonra, tez-tez təsdiqlənirdi ki, uca varlıq kimi allah dərk olunma bilməz. Ümumiyyətlə bu çağdaş maarifçilik baxışdır və daha qəti deyilsə, allah uca varlıqdır deməklə kifayətlənən və rahatlanan abstrakt idrak baxışdır. Bunu deyib allaha uca o dünyaya məxsus (yəni dərk olunmaz) varlıq kimi baxdıqda dünyanın bilavasitəliyini, davamlı, müsbət bir şey olduğunu təsdiq etmiş olurlar və unudurlar ki, mahiyyət elə bütün bilavasitəliliyin aradan qalxmasından ibarətdir. Abstrakt, o dünyaya məxsus mahiyyət (dərk olunmaz mahiyyət) kimi allah əslində yalnız addır və yalnız abstraktlaşdırıcı idrakın caput mortuum-udur və deməli, fərqi və müəyyənliyi olmayan bir şeydir. Allahın həqiqi dərk şeylərin bilavasitə varlığında onların həqiqət kəsb etmədiyini bilməkdən başlanır.

Nəinki allahla bağlı, hətta digər hallarda da mahiyyət kateqoriyasından abstrakt biçimdə istifadə olunur və o zaman şeylərin mahiyyəti onun öz hadisəsinin müəyyən məzmununa biganə və özü üçün mövcud bir şey kimi qeyd edilir. Adətən deyirlər ki, insanlarda onların əməlləri və davranışları deyil mahiyyətləri önəmlidir. Əgər bu o deməkdir ki, insanın əməlinə bilavasitə halında deyil, yalnız onun iç məzmunu ilə vasitələnmiş, bu iç məzmunun dış görüntüsü (təzahürü) kimi baxılmayıdır, onda bu doğrudur. Ancaq bu zaman diqqətdən qaçırılmamalıdır ki, mahiyyət, bu iç məzmun öz təsdiqini təkcə yalnız hadisədə, görüntüdə onun necə çıxış etməsində tapır. İnsanların öz işlərindən fərqlənən mahiyyətlərindən çıxış etməsinin özülündə isə onların yalnız öz məzmunuz subyektivliyini təsdiq etmək niyyəti və öz hərəkətlərini özündə və özü üçün mənalı olanla uyğunlaşdırmaq istəməməsi durur.

§ 113

Mahiyyət sahəsində özü ilə münasibət eyniyyət forması, özündə-özünə refleksiya; bu sonuncu burada varlığın bilavasitəliyinin yerini tutur; bunların hər ikisi eyni bir özü ilə münasibət abstraksiyasıdır.

Qeyd. Bütün məhdud və sonlu varlıqları həqiqət yerinə qəbul edən və fikirdən məhrum hissilik bu məhdudluğu və sonluluğu özü ilə eyniyyətdə olan, özü özündə ziddiyyətsiz bir şey kimi anlama idrakın iradəsinə çevrilir.

§ 114

Bu eyniyyət varlıqdan irəli gəldiyindən öncə yalnız varlıq tərifləri ilə yüklənmiş və onlara dıxarı olan bir şeyə münasibət kimi çıxış edir. Əgər varlıq mahiyyətdən ayrı götürülürsə, onda o, qeyri-mühüm adlanır. Ancaq mahiyyət özündə öz inkarına, başqası ilə münasibətə, vsitələnməyə malik olduğundan özündə-varlıqdır, mühümdür. Odur ki, mahiyyət özündə qeyri-mühüm olanı özünün görüntüsü kimi daşıyır. Lakin görüntüdə və ya vasitəlilikdə fərqlilik olduğu üçün və bu fərqlinin (onu doğuran eyniyyətdən fərqlənən

və bu eyniyyətin özündə olmayan və onda görüntü kimi çıxış edən fərqlinin) özü eyniyyət forması aldığından bu görüntü özü ilə münasibətdə olan bilavasitəlik və ya varlıq formasına malikdir; bunun sayəsində mahiyyət bilavasitəliklə vasitəliliyin hələ qeyri-mükəmməl birliyinə çevrilmiş olur. Burada hər şey elə müəyyənleşmişdir ki, mahiyyət özü özü ilə münasibətdə olur və bununla birlikdə özü özünü öz hüdudundan kənara çıxarmış olur; mahiyyət sferasında hər şey refleksiyanın varlığı kimi, başqasında öz görüntüsü (scheint) ilə parlayan və özündə başqasının öz görüntüsü ilə parlacağı varlıqdır. Bu səbəbdən də o həm də ziddiyyətin müəyyənleşdiyi, mövcud olduğu sferadır və bu ziddiyyət varlıq sahəsində yalnız özündə mövcud olan ziddiyyətdir.

Qeyd. Bütün bunların hamısında substansial olan eyni bir anlayış olduğundan mahiyyətin inkişafında da varlığın inkişafında olan təriflərlə, ancaq refleksiya olunmuş formada qarşılaşırıq. Beləliklə, varlıq və yoxluq yerinə indi müsbət və mənfi formalar çıxış edir. Müsbət eyniyyət qismində əkslikdən məhrum varlığa uyğun gəlir, mənfi isə fərq kimi inkişaf edir (özü özündə görüntü ilə parlayır). Sonra, burada özüldən refleksiya olunmuş mövcud varlığın özülü kimi yaranış mövcudluqdur və i. a. Məntiqin bu (ən çətin) kəsimi əsas etibarilə metafizikanın və ümumiyyətlə fərqləri müstəqil götürən və eyni zamanda onların nisbiliyini qəbul edən düşünən idrakın doğurduğu elmlərin kateqoriyalarını özündə birləşdirir; ancaq bu fikirlərin hər ikisini yan-yana və ya bir-birindən sonra qoyaraq, bu idrak, onları anlayışda birləşdirməyib yalnız həmçinin sözü vasitəsilə bir-birinə bağlayır.

A

MAHIYYƏT MÖVCUDLUĞUN ƏSASIDIR

a. Xalis reflektiv təriflər

alfa) Eyniyyət

§ 115

Mahiyyət özünə özündə öz görüntüsü ilə parlayır və ya o, xalis refleksiyadır.⁶⁸ Beləliklə, mahiyyət yalnız özü ilə münasibətdir, lakin onun özünün özü ilə münasibəti bilavasitə münasibət olmayıb reflektiv, fikri münasibətdir, mahiyyət özü ilə eyniyyətdir.

Qeyd. Bu eyniyyət formal yaxud fikri eyniyyətdir, onu müəyyən bir dərəcəyə qədər fərqdən tutur və abstraksiyalaşdırırlar. Yaxud, daha doğrusu, abstraksiya elə bu formal eyniyyətin nəzərdə tutulması, özündə konkretin bu sadə formaya çevrilməsidir, həm də bu çevrilmə konkretə olan müxtəlifliyin bir hissəsinin (analizdə) üzərindən keçilməsindən və onun yalnız bir hissəsinin ayrılmasından yaxud müxtəlif müəyyənliklərin bir-birindən fərqlənməsinə baxmayaraq onların hamısının bir müəyyənlikdə birləşdirilməsindən asılı olmayaraq baş verir.

Cümlənin subyektini kimi mütləqlə bağlı olan eyniyyət belə səslənir: mütləq özü ilə eyniyyətdə olandır. Bu mühakimə nə qədər düzgün olmasa da hər halda iki mənalıdır və onun lazımı mənasında götürülüb götürülməməsi aydın olmur; odur ki, bu mühakimənin deyilişi tam deyil, çünki burada abstrakt fikri eyniyyətin, yəni mahiyyətin başqa təriflərinə qarşı qoyulan eyniyyətin nəzərdə tutulub tutulmaması və ya özündə özünə eyniyyət kimi konkretin nəzərdə tutulduğu həll olunmamış qalır. İkinci anlamda götürülən eyniyyət, aşağıda görəcəyimiz kimi öncə əsas, sonra isə həqiqətən anlayışdır. Hə, "mütləq" sözünün özü də tez-tez "abstrakt" sözü ilə eyni anlamda işlədilir; belə ki, məsələn, mütləq məkan, mütləq zaman abstrakt məkan, abstrakt zamandan başqa heç nəyi göstərmir.

Mahiyyətin mühüm təriflər kimi götürülən tərifləri subyektin ehtimal etdiyi predikatlar olur və o təriflər mühüm təriflər olduğundan bu subyekt bütövdür. Bu cümlənin

sayəsində yaranan qanunlar təfəkkürün ən ümumi qanunları adlandırılmışdır. Eyniyyət qanunu belə səslənir: "Hər şey özünə bərabərdir, $A=A$ "; inkar formasında isə belə deyilir: "A eyni bir zamanda həm A olub, həm də A olmaya bilməz". Təfəkkürün həqiqi qanunu olmaq yerinə, bu cümlə abstrakt düşüncənin qanunundan başqa bir şey deyil. Artıq bu cümlənin forması onun özü ilə ziddiyyətdədir, belə ki, bu cümlə subyekt ilə predikat arasında fərqi vəd edir, eyni zamanda da formasının tələb etdiyini vermir. Özəlliklə də bu qanun təfəkkürün ona bir başa əks olan qanunları kimi müəyyənləşdirilən digər qanunları ilə məhv edilir. Əgər təsdiq edirlər ki, bu qanun sübut edilə bilməsə də hər bir şüur bu qanun üzrə hərəkət edir və təcrübənin göstərdiyi kimi şüur bu qanunun səsinə eşidən kimi dərhal onunla razılaşıb, onda bu yalançı məktəb təcrübəsinə qarşı belə bir ən ümumi təcrübə qoyulmalıdır ki, heç bir şüur bu qanun üzrə fikirlər və i. a. yaratmır, bu qanun üzrə danışmır, nəyə aid olmasından asılı olmayaraq elə bir şey yoxdur ki, bu qanun üzrə mövcud olsun. Bu normativ (seinsollenden) qanundan irəli gələn (planet planetdir, maqnetizm maqnetizmdir, ruh ruhdur) ifadələri haqlı olaraq ağılsız ifadələr sayılır: ən ümumi təcrübə bax belədir. Yalnız belə qanunları tanıyan və qəbul edən məktəb, eləcə də onun bu qanunları ciddi şərh edən məntiqi sağlam fikrin və aqlın ittihamı qarşısında özlərini çoxdan nüfuzdan salmışlar.

Əlavə. Eyniyyət hər şeydən öncə artıq varlıq kimi gözdən keçirdiyimiz məzmunudur, ancaq bu – varlıq bilavasitə müəyyənliyi aradan qaldırılmaqla, deməli, ideal kimi irəli çıxan varlıqdır. Eyniyyətin həqiqi anlamını lazımi səviyyədə başa düşmək çox önəmlidir, bunun üçün ilk öncə onu yalnız abstrakt eyniyyət kimi, yəni fərqi istisna edən eyniyyət kimi anlamaqdan qaçmaq lazımdır. Bu elə bir məqamdır ki, onunla fəlsəfə adına layiq olan fəlsəfə hər cür pis fəlsəfədən fərqlənir. Eyniyyət (bilavasitə varlığın ideallığı kimi) bizim dini şüurumuz üçün, eləcə də ümumiyyətlə hər bir təfəkkür və şüur üçün yüksək tərifdir. Demək olar ki, allah haqqında həqiqi bilik onu eyniyyət – mütləq eyniyyət kimi anlamaqdan başlanır, bu anlayışda o da vardır ki, dünyanın bütün əzəməti, böyüklüyü allah qarşısında heçdir və allahın qüdrəti və böyüklüyünün yalnız şəfəqi kimi mövcud ola bilər. Eynilə bu cür demək lazımdır ki, eyniyyət özünüdərk kimi insanın özünü qalan təbiətdən, özəlliklə də heyvanlardan fərqləndirməsidir. Başqa sözlə, insanın özünün özü ilə eyniyyəti deyimində onun heyvandan fərqlənməsi fikri də vardır, yəni eyniyyətdə fərdin təsdiqi vardır; heyvan özünü "mən" kimi, yəni özündə özünə xalis eyniyyət kimi dərk edə bilməz. Sonra, eyniyyətin təfəkkür üçün anlamına gəlincə burada önəmli olan odur ki, özündə aradan qaldırılmış varlığa və onun təriflərinə malik həqiqi eyniyyət abstrakt, yalnız formal eyniyyətlə qarışdırılmasın. Təfəkkürə hissilik və bilavasitə seyr nöqtəyi-nəzərilə edilən birtərəflilik, məzmunusuzluq və s. kimi iradların əsasında belə bir yanlış fikir durur ki, təfəkkürün fəaliyyəti yalnız abstrakt eyniləşdirmə fəaliyyətindən ibarətdir, formal məntiqin özü isə formal eyniyyət qanununu guya ali qanun kimi irəli sürərək o fikri təsdiq edir. Əgər təfəkkür yalnız abstrakt eyniyyətdən ibarət olsaydı, onda ən gərəksiz və darıxdırıcı bir şey sayılardı. Əlbəttə, anlayış və sonra da ideya özü özü ilə eyniyyətdir; lakin onlar yalnız ona görə özü ilə eyniyyətdir ki, onlarda həm də fərq vardır.

beta) Fərq

§ 116

Mahiyyət yalnız özündə özünə xalis eyniyyət və görüntüdür, çünki o özü ilə münasibətdə olan inkarlıqdır yaxud özünün özünə inkar münasibətidir və deməli, özünü özündən özü ilə itələmədir; deməli, o özündə zəruri olaraq fərqi də saxlayır.

Qeyd. Özgəvarlıq artıq burada keyfiyyət özgə varlığı, müəyyənliyi, sərhəddi olmayıb mahiyyətdəki özü özünə aid olan inkardır, habelə münasibətdir, fərkdir, öncədən müəyyən olunmuş özgəvarlıqdır, vasitələnmədir.

Əlavə. Necə olur ki, eyniyyət fərqlə gəlib çıxır sualı verilsə, onda bu sualın əsasında bu fikir durur ki, eyniyyət məzmunuz eyniyyət kimi, abstrakt eyniyyət kimi müstəqil, heç nədən asılı olmayan bir şey olduğu kimi fərqlə də bir başqa şeydir, eyniyyət kimi o da müstəqildir, asılı deyil. Lakin bu fikir qoyulmuş suala cavabı mümkünsüz edir, çünki əgər eyniyyətə fərqlədən ayrı bir şey kimi baxılırsa, onda təkəcə yalnız fərqlə qalır. Bu səbəbdən də fərqlə keçidi sübut etmək olmur, belə ki, bu keçidin necə baş verdiyini soruşanlar üçün bu keçidin çıxış nöqtəsi yoxdur. Deməli, sual mənasızlaşır və sual verən öncə başqa sual, yəni o, eyniyyət dedikdə nəyi başa düşür sualını qoymalı idi – onda görünərdi ki, o, eyniyyətlə heç bir fikri əlaqələndirmir və eyniyyət onun üçün ancaq boş sözdür. Sonra, gördüyümüz kimi, eyniyyət, şübhəsiz, abstrakt, məzmunuz bir şey olmayıb bir inkarlıqdır, varlığın və onun təriflərinin inkarıdır. Bu tərifində isə eyniyyət həm də münasibətdir, yəni özü ilə inkarı münasibətdir yaxud özünü özündən fərqləndirmədir.

§ 117

Fərqlə 1) bilavaistə fərqlədir, müxtəliflikdir və bu müxtəliflikdə fərqlənənlərdən hər biri nədirsə odur və onlardan biri özünə münasibətdə dışarı olan digərinə biganədir. Fərqlənənlərin öz fərqliliyinə biganəliyi sayəsində bu fərqlilik onlardan kənarda üçüncü bir müqayisə edəndə öncədən olur. Bu dışarı fərqlə – bağlantıda olanların eyniyyəti kimi – onların oxşarlığı, onların eyniyyətsizliyi kimi isə – oxşar olmasıdır.

Qeyd. Düşüncə bu təriflərin ayrılığını o dərəcəyə çatdırır ki, oxşarlıq və oxşarsızlığın substratı müqayisə üçün eyni olsa da yenə də müqayisə onlarda bu substratın fərqli tərəflərini və bu substratın özünə fərqli baxışları görür; lakin özü üçün götürülən oxşarlıq yalnız əvvəlki tərif – eyniyyət, özü üçün götürülən oxşarsızlıq isə fərqlədir.

Müxtəlifliyi, təfəvütü də qanuna çeviriblər. Bu qanun belə səslənir: "Hər şey fərqlidir" və ya: "Bir-birinin tam eyni olan iki şey yoxdur". Burada "hər şey" birinci müddədə aid edilən eyniyyətin əksinə olaraq fərqlə predikatı aid edilir; deməli, burada eyniyyət qanununa zidd olan qanun irəli sürülür. Bu ziddiyyəti aşağıdakı deyimlə aradan qaldırmağa can atmaq olar: fərqlə, müxtəliflik yalnız zahiri müqayisədən irəli gəldiyindən hər bir şey ancaq özünə bərabərdir və beləliklə eyniyyət qanunu ikinci qanuna zidd deyil. Amma bu halda müxtəliflik də nə isə bir şeyə və ya hər şeyə məxsus deyil, bu subyektin mühüm tərifini təşkil etmir; beləliklə bu ikinci müddəə həttə deyilə bilməz. Digər tərəfdən, əgər nə isə bir şey müddəyə görə fərqlidirsə, onda bu onun öz müəyyənliyi sayəsində belədir; amma bu halda burada artıq fərqlə yox, müəyyən fərqlə nəzərdə tutulur. Leybnisin yuxarıda gətirilmiş müddəası məhz bu cürdür.

Əlavə. Bir haldakı empirik-əqli idrak eyniyyəti gözdən keçirməyə başlayır, əslində o artıq öz hüdudundan kənara çıxır və qarşısında eyniyyəti deyil, boş fərqlilik formasında fərqlə görür. Biz təfəkkürün qanunu deyilən eyniyyət qanununa uyğun olaraq dəniz dənizdir, hava havadır, ay aydır və i. a. deyərkən bu predmetləri bir-birinə biganə predmetlər sayırıq və deməli, qarşımızda eyniyyət deyil, fərqlə görürük. Ancaq biz şeyləri onların yalnız fərqlərində gözdən keçirməkdə dayanmırıq, onları bir-birilə müqayisə edirik və bunun sayəsində oxşarlıq və oxşarsızlıq təriflərini alırıq. Sonlu elmlərin işi önəmli dərəcədə bu təriflərin işlədilməsindən asılıdır və bizim zamanda elmi araşdırmadan danışanda bunu əsasən araşdırılan predmetlərin müqayisəsi metodu kimi başa düşürlər. Etiraf etməmək olmaz ki, bu yolla çox önəmli sonuclar alınmışdır və bu

baxımdan müqayisəli anatomiya və müqayisəli dilçilik sahələrində ən yeni dövrün böyük uğurları yada salınmalıdır. Amma bu zaman biz müqayisəli metodun eyni uğurla idrakın bütün sahələrində tətbiq edilə bilməsini düşünməklə alimlərin çox uzağa getdiyini nəinki qeyd etməliyik, həm də özəlliklə qeyd etməliyik ki, təkcə müqayisə elmi tələbatı tam ödəyə bilməz və bu metodla əldə edilmiş sonuclara əsl anlayışlı idrakın yalnız hazırlıq və zəruri materialı kimi baxılmalıdır. Lakin bir halda ki, müqayisə zamanı iş üzəndə olan fərqləri eyniyyətə çevirməkdən ibarətdir, onda riyaziyyata bu məqsədin daha dolğun həyata keçirildiyi elm kimi baxılmalıdır (doğrudur, riyaziyyat buna məhz ona görə nail olmuşdur ki, kəmiyyət fərqləri tamamilə dıışı fərqlərdir). Belə ki, məsələn, həndəsə üçbucaqlını və dördbucaqlını, keyfiyyətə fərqlənən bu həndəsi fiqurları gözdən keçirərkən onların bu keyfiyyət fərqlərindən sərfnəzər edir və onları kəmiyyətə bir-birinə bərabər sayır. Nə empirik elmlərin, nə də fəlsəfənin riyaziyyatın bu üstünlüyünə həsəd aparmamaları bərəsində biz yuxarıda (§ 99, əlavə) söz açmışıq və bu həm də boş idraki eyniyyət haqqında yuxarıda etdiyimiz qeydlə bağlıdır.

Deyirlər ki, Leybnis bir dəfə sarayda fərqlilik qanunundan danışarkən bağda gəzişən saray zabitləri və qadınları iki eyni, bir-birinə oxşayan yarpaq axtarırlarmış ki, filosofun söylədiyi təfəkkür qanununu təkzib etsinlər. Sözsüzdür ki, bu hətta bizim zamanımızda da metafiziklərin sevimli məşğuliyyət üsuludur. Lakin Leybnisin irəli sürdüyü qanunla bağlı qeyd ediməlidir ki, fərq yalnız dıışı və biganə müxtəliflik kimi başa düşülməməlidir, deməli, şeylərə özlüyündə fərqli olmaq xasdır.69

§ 118

Oxşarlıq (die Gleichheit) yalnız bir-birinin eyni olmayan şeylərin eyniyyəti, oxşarsızlıq isə oxşar olmayan şeylərin oxşarsızlığıdır. Deməli, bu iki tərif bir-birinə biganə olan ayrı-ayrı tərəflərə və ya baxışlara bölünməyib biri o birində parlayır. Odur ki, fərq refleksiyanın fərqidir və ya özündə fərkdir, müəyyən fərkdir.

Əlavə. Boş, məzmunuz fərqliliklər bir-birinə biganə qaldığı halda, oxşarlıq və oxşarsızlıq, əksinə, daim bir-biri ilə bağlı olan və biri o birisiz düşünülə bilməyən qoşa təriflərdir. Boş fərqlilikdən əksliklərə bu irəliləmə hərəkətilə biz artıq adi şüurda qarşılaşırıq, çünki biz razılaşıırıq ki, müqayisə yalnız fərqlərin mövcudluğu ehtimal edildikdə önəmli olur və əksinə, fərqləndirmə oxşarlığın varlığı ehtimal edildikdə əhəmiyyət daşıyır. Odur ki, hansısa bir fərqlin göstərilməsi vəzifəsi qarşıya qoyulduqda biz bir-birindən bilavasitə və aydın görünən fərqləri olan predmetləri (məsələn, qələm və dəvə) fərqləndirməyi böyük məharət saymırıq; digər tərəfdən, deyə bilərlər ki, yalnız yaxın predmetləri (məsələn, fıstığı palıdla yaxud baş kilsəni kilsə ilə) bir-biri ilə müqayisə etməyi bacaran şəxs müqayisə apararkən böyük istedad göstərmir. Deməli, biz eyniyyətdə fərqliliyi və fərqlilikdə eyniyyəti tələb edirik. Lakin empirik elmlər sahəsində tez-tez elə olur ki, bu təriflərdən birinin hesabına o biri unudulur və ya bir tərəfli olaraq elmin vəzifəsini mövcud fərqlərin eyniyyətə çevrilməsində ya da bu vəzifəni yenə də birtərəfli olaraq yeni fərqlərin tapılmasında görürlər. Buna başlıca olaraq təbiətşünaslıqda rast gəlirik. Təbiətşünaslıqda yeni-yeni maddələrin, güclərin, cinslərin, növlərin və i. a. tapılmasını və ya başqa istiqamətdə gedərək indiyədək sadə sayılan predmetin əslində qəliz olduğunun sübutunu başlıca vəzifə sayırlar; yeni dövrün fizik və kimyaçıları yalnız dörd ünsürlə, o da ki, sadə olmayan ünsürlərlə kifayətlənən əski insanlar haqqında rişxəndlə danışırırlar. Özləri isə yalnız eyniyyəti görürlər; buna uyğun olaraq da nəinki elektrik olayını və kimyəvi xassəni zəruri eyniyyət kimi gözdən keçirirlər, hətta həzm və assimlyasiya kimi üzvi prosesləri yalnız kimyəvi proseslər kimi götürürlər. Artıq öncə (

§ 103, əlavə) biz qeyd etmişik ki, ən yeni fəlsəfəni tez-tez (ələ salaraq) eyniyyət fəlsəfəsi adlandırırdılar, halbuki fəlsəfə (və başlıca olaraq spekulativ məntiq) fərqdən sərfnəzər edilən (abstraktlaşdırılan) xalis fikri eyniyyətin əhəmiyyətsizliyini göstərmişdir; doğrudur, spekulativ məntiq bizdən qəti tələb edir ki, yalnız boş fərqlə kifayətlənməyib bütün varlığın iç vəhdətini dərk edək.

§ 119

2) Fərq özündə müsbət və mənfi arasında olan mühüm fərkdir; müsbət özü ilə elə eyniyyət münasibətidir ki, o mənfi ola bilməz, mənfi isə özü üçün elə fərqlənmədir ki, o müsbət ola bilməz. Onlardan biri o biri olmadığı üçün hər ikisi müstəqil olduğundan biri o birində görüntüsü ilə parlayır və biri o birinin başqasıdır. Odur ki, mahiyyətin fərqi qarşıqoymadır, müqayisədir və bu qarşıqoymaya görə fərqlinin qarşısındakı ümumiyyətlə başqası deyil, onun öz başqasıdır, yəni fərqləndirilənlərdən hər birinin yalnız öz başqasına münasibətdə tərifi vardır, biri o birində əks etdiyi dərəcədə özü özündə əks edir. Beləliklə onlardan hər biri öz başqasının başqasıdır.

Qeyd. Özündə fərq aşağıdakı müddəanı verir: "Hər şey zəruri olaraq fərqlidir" və ya başqa sözlə: "İki bir-birinə əks predikatdan yalnız biri müəyyən bir nə isəyə aid edilə bilər və üçüncü istisnadır". Bu ziddiyyət qanunu açıq-aydın eyniyyət qanununa ziddir, belə ki, bir şey bir qanuna görə yalnız özü ilə münasibətdən ibarət olmalı, başqa qanuna görə isə o şey özünün başqası ilə əksliyindən – münasibətdən ibarət olmalıdır. Abstraksiyanın özünəxas mənasızlığı da elə ondan ibarətdir ki, o, bir-birinə belə zidd olan iki müddəanı hətta müqayisə etmədən qanunlar kimi yan-yana qoyur. Üçüncünü istisna qanunu ziddiyyətdən qaçmaq istərkən ziddiyyətə yuvarlanan düşüncənin müəyyən etdiyi qanundur. Bu qanuna görə A yalnız ya +A, ya da yalnız –A ola bilər; ancaq bununla artıq nə +, nə də – olmayan və eyni zamanda da həm +A kimi, həm də –A kimi hesab edilən üçüncü A müəyyənləşir. Əgər + batı (qərb) istiqamətində 6 mili, -6 mil isə doğu (şərq) istiqamətində məsafəni göstərsə, yəni + və – bir-birini məhv edirsə, onda 6 mil yol və ya məsafə bu əkslik olmadan və onunla nə idisə o olaraq qalır; + və – ədədlərin yaxud abstrakt istiqamətlərin hətta boş əksliyinin də üçüncüsü, məhz sıfırı vardır; lakin biz, + və – arasında boş fikri əksliyin ədəd, istiqamət və bu qəbildən olan digər abstraksiyalarda qanuni yeri olduğunu inkar etməyi düşünmürük.

Kontradiktor⁷⁰ anlayışlar haqqında təlimdə bir anlayış, məsələn, mavi (belə təlimdə hətta rəngin hissi təsəvvürü də anlayış adlandırılır), digəri isə qeyri-mavi adlanır, belə çıxır ki, bu başqası (qeyri-mavi) nə isə bir təsdiq (məsələn qeyri-mavi mavinin inkarı tərifində hansısa başqa bir rəngin, məsələn, sarı rəngin təsdiqi) deyil, yalnız abstrakt inkar kimi qeyd olunur. Mənfinin onun özündə eyni zamanda müsbət olduğu barədə sonrakı paraqrafə bax; bu artıq o tərifdən irəli gəlir ki, nə isə bir başqasına əks olan onun başqasıdır. Kontradiktor adlanan anlayışlar arasındakı əksliklərin boşluğu, məzmunсузluğu özünün tam ifadəsini, necə deyirlər, ən ümumi qanununun nəhəng formulunda tapır; bu formula görə hər bir şey qarşılaşdırılan bütün predikatlarında (hansı predikatları götürürük götürək) bir predikata malik olur, digərlərinə malik olmur, belə ki, ruh ya ağıdır, ya da ağı deyil, ya sarıdır, ya da sarı deyil və i. a. sonsuzadək.

Belə ki, eyniyyət və əksliyin özlərinin bir-birinə əks olduğunu unutduqları üçün əkslik qanununu ziddiyyət qanunu biçimində eyniyyət qanunu yerinə qəbul edirlər və bir-birinə zidd olan əlamətlərdən (yuxarıya bax) heç birinə malik olmayan və ya məsələn, dördbucaqlı çevrə kimi hər iki əlamətə malik olan anlayışı məntiqi yöndən yalan olan anlayış elan edirlər. Çoxbucaqlı çevrə və çevrənin düzxətli qovsünün də bu qanuna zidd olmasına baxmayaraq həndəsəçilər tərəddüd etmədən çevrəyə tərəfləri düzxətlərdən

ibarət çoxbucaqlı kimi baxırlar. Ancaq çevrə kimi bir şey (onun sadə müəyyənliyi) hələ anlayış deyil; çevrə anlayışında isə mərkəz və periferiya eyni dərəcədə önəmlidir, hər iki əlamətə malikdir və ancaq periferiya və mərkəz bir-birinə əksdir və bir-birinə ziddir.

Fizikada önəmli rol oynayan polyarlıq haqqında təsəvvürdə əksliyin daha düzgün tərfi vardır, ancaq fizika təfəkkür qanunları barədə öz anlayışında adi məntiqə söykəndiyindən polyarlıq anlayışını inkişaf etdirmək istəsəydi və bu anlayışda olan fikirlərə gəlib çıxsa, dəhşətə gələrdi.

1-ci əlavə. Müsbət yenə də eyniyyətdir, ancaq yüksək həqiqət məziyyəti daşıyan, özü özü ilə eyniyyət münasibəti kimi eyniyyətdir və eyni zamanda o, mənfi əlaməti daşımayan eyniyyətdir. Özü üçün mənfi fərqdən başqa bir şey deyil. Eyniyyətdə olan, hər şeydən öncə tərifləri olmayandır; müsbət, əksinə, özü ilə eyniyyətdir, ancaq nə isə bir başqasına əkslikdə müəyyənləşmə kimi özü ilə eyniyyətdir, mənfi isə özü ilə eyniyyət olmaması təriflə fərqlidir. Bu onun (mənfinin – A. T.) özündə olan fərqi fərqlidir.

Adətən düşünürlər ki, müsbət və mənfi arasındakı fərq mütləq fərqlidir. Lakin onların hər ikisi özündə eynidir və ona görə də müsbəti mənfi və əksinə, mənfini müsbət adlandırmaq olardı. Belə ki, məsələn, əmlak və borc iki ayrıca, müstəqil əmlak növləri deyil. Onlardan birində, borcluda mənfi olan borc verəndə müsbətdir. Və bu, həm də batı (qərb) yolu olan doğu (şərq) yoluna münasibətdə də doğrudur. Deməli, müsbət və mənfi önəmli dərəcədə bir-birilə şərtlənir və yalnız bir-birinə münasibətdə mövcud olurlar. Maqnitin quzey (şimal) qütbü güney (cənub) qütbüsüz, güney qütbü isə quzey qütbüsüz mövcud deyil. Əgər maqnitə iki yerə kəssək, birində quzey, birində isə güney qütblər ala bilmərik. Elektrikdə də bunun kimi, müsbət və mənfi yüklər bir-birindən ayrı mövcud flüidlər deyil. Ümumiyyətlə, əkslikdə olan tərəflər arasında münasibət belədir ki, bu tərəflər biri o biri üçün yalnız nə isə bir özgəsi olmayıb onun özünün özgəsidir. Adi şüur fərqlənənlərə bir-birinə biganə tərəflər kimi baxır. Deyirlər ki, məsələn, mən – insanam, ətrafımda isə – hava, su, heyvanlar və başqa şeylər vardır. Burada hər şey ayrı-ayrıdır. Ancaq fəlsəfinin məqsədi şeylərə bir-birinə biganə halda baxan şüuru aradan qaldırmaq və onların zərurətini elə dərk etməkdən ibarətdir ki, bu idrakda onlar bir-birinə özünün özgəsinə münasibəti kimi götürülsün. Belə ki, məsələn, cansız təbiət canlı təbiətdən yalnız ayrı bir şey kimi deyil, həm də canlılığın zəruri başqası kimi gözdən keçirilməlidir. Cansız və canlı bir-biri ilə zəruri münasibətdədir və biri yalnız özündən o birini qovmaqla, itələməklə və bununla da onunla bağlantıda mövcud olur. Eləcə də təbiət ruhsuz, ruh isə təbiətsiz mövcud deyil. Biz, təfəkkür sahəsində başqası da mümkündür deməkdən vaz keçdikdə ümumiyyətlə irəliyə önəmli bir addım atmış oluruq. Çünki başqası da mümkündür deməklə təfəkkür təsadüflə məşğul olmalı olur, həqiqi təfəkkür isə, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, zərurət haqqında təfəkkürdür. Ən yeni təbiətşünaslığın əsasən polyarlıq kimi maqnetizmdə qavranılan və bütün təbiətdən qırmızı xətlə keçən əkslik təbiətin ən ümumi qanunudur və bunun qəbul edilməsini biz, şübhəsiz, elmdə irəliyə mühüm addım saymalıyıq; ancaq bu zaman əksliklə yanaşı boş müxtəliflik anlayışının da lüzumsuz yerə işlədilməsindən imtina edilməlidir. Belə ki, məsələn, rənglərə gah haqlı olaraq bir-birinə münasibətdə olan polyar əksliklər (əlavə rənglər deyilən rənglər) kimi baxırlar, gah da onları yenidən bir-birinə biganə olan və qırmızının, sarının, yaşılın və i. a. xalis kəmiyyət fərqlilikləri kimi götürürlər.

2-ci əlavə. Üçüncünü istisna qanunu (abstrakt idrak qanunu) üzrə danışmaq yerinə, biz, deməliyə: hər şey əkslikdir. Və doğrudan da heç yerdə: nə göydə, nə yerdə, nə ruhi aləmdə, nə də təbiət aləmində – idrakın təsdiq etdiyi abstrakt "və ya-və ya" yoxdur. Harada mövcud olmasından asılı olmayaraq hər bir şey nə isə bir konkretir və deməli, bu şey özlüyündə fərqlidir və əkslikdən ibarətdir. Şeylərin sonluluğu da onların bilavasitə

mövcud varlıqlarının özündə nədən ibarətdirsə, ona uyğun gəlməməsindən ibarətdir. Belə ki, məsələn, cansız təbiətdə turşu özlüyündə həmçinin əsasdır, yəni onun varlığı yalnız başqası ilə onun münasibətindədir. Bu isə onu göstərir ki, turşu əkslikdə hərəkətsiz olmayıb özünü olduğu kimi təsdiq etməyə can atır. Ziddiyyət – əslində dünyanı hərəkətə gətirən bax budur və buna görə də ziddiyyəti düşünmək olmaz demək gülüncdür. Bu fikirdə doğru olan yalnız budur ki, ziddiyyətlə iş bitə bilməz və o özünü özünün vasitəsilə aradan qaldırır. Lakin ziddiyyətin aradan qalxması abstrakt eyniyyət demək deyil, çünki abstrakt eyniyyətin özü əksliyin yalnız bir tərəfidir. Əksliyin ziddiyyət kimi müəyyənlanmış nəticəsi əsasdır və bu əsas eyniyyəti və fərqi yalnız aradan qaldırılmış və ideal momentlər səviyyəsinə gətirilmiş halda özündə saxlayır.

§ 120

Müsbət ayrılmış o fərqlilikdir ki, o özü üçün olmalıdır və bununla birlikdə özünün özgəsi ilə münasibətinə laqeyd qalmamalıdır. Mənfi sərbəst, özü ilə münasibətinə mənfi olmalıdır, özü üçün olmalıdır, amma bununla birlikdə bir mənfi kimi özünün özünə münasibətinə, öz müsbətinə yalnız özgəsində malik olmalıdır. Deməli, hər ikisi müəyyənlanmış ziddiyyətdir, hər ikisi özündə eyni bir şeydir. Onların hər ikisi habelə özü üçün eynidirlər, belə ki, onlardan hər biri başqasını və özü özünü aradan qaldırmasından ibarətdir. Odur ki, onların ikisi də əsasda olurlar (qehen zu Grunde)⁷² yaxud başqa sözlə, özündə və özü üçün zəruri fərq yalnız bilavasitə özünün özündən fərqi və deməli, özündə eyniyyətdir; deməli, belə özündə və özü üçün tam zəruri fərqi onun özü və eyniyyəti məxsusdur. Özü ilə münasibət kimi fərq eyni zamanda özü ilə eyniyyət kimi açıqlanmış olur və ümumiyyətlə əkslik odur ki, özündə birini və onun özgəsini, özünü və özünə əks olanı daşıyır. Bu qayda ilə müəyyənləşdirilən mahiyyətin özündə-varlığı əsas adlanır.

gamma) Əsas

§ 121

Əsas⁷³ eyniyyət və fərqi vəhdətidir, eyniyyət və fərqi həqiqətidir, özündə-özünə və əksinə, başqasında reflesiyadır. Əsas totallıq kimi müəyyənlanmış mahiyyətdir.

Qeyd. Əsas qanunu belə səslənir: "Hər şeyin kafi əsası vardır", yəni bir şeyin həqiqi əsası nə onun özü ilə eyniyyət kimi tərifindən, nə onun yalnız müsbət kimi, nə də mənfi kimi tərifindən ibarət deyil, ondan ibarətdir ki, şeyin varlığı onun özü ilə eyni olan və onun mahiyyətini təşkil edən başqa bir şeydədir. Mahiyyət isə özü özünə abstrakt refleksiya olmayıb başqasına refleksiyadır. Əsas özü özündə əsl mahiyyətdir, mahiyyət zəruri əsasdır və yalnız ona görə əsasdır ki, o, nəyinsə əsasıdır, nə isə başqasının əsasıdır.

Əlavə. Əgər biz əsas haqqında eyniyyətin və fərqi vəhdəti kimi danışırıqsa, onda bu vəhdəti abstrakt eyniyyət kimi anlamaq lazım deyil, çünki bu zaman bizdə yalnız başqa ad, yəni yenidən yalnız yanlış olduğunu artıq dərk etdiyimiz fikri eyniyyət alınardı. Odur ki, bu anlaşılmazlığı aradan qaldırmaq üçün əlavə olaraq demək olar ki, əsas təkcə vəhdət olmayıb, eləcə də eyniyyətin və fərqi fərqi. Öncə qarşımızda ziddiyyətin aradan qalxması kimi aşkar edilən əsas, yeni ziddiyyət kimi çıxış edir. Lakin bu halda o özü özündə hərəkətsiz olmayıb özü özünü özündən itələyir. Əsas ona görə əsasdır ki, o əsaslandırır; ancaq əsasdan irəli gələn əsasın özüdür və əsasın formal olması da bundadır. Əsaslandırılan və əsas eyni məzmunludur və onların fərqi yalnız özü ilə sadə münasibətlə vasitələnmənin və ya öncədən müəyyənləşmənin fərqi vəhdətdən ibarətdir. Biz şeylərin əsası haqqında soruşduqda artıq əvvəl (

§ 112, əlavə) xatırladığımız refleksiya baxışı üzərində dayanırıq. Biz istəyirik ki, şeyi ikiləmiş kimi: birincisi onun bilavasitəliyində, ikincisi, onu artıq bilavasitəliyini itirdiyi öz əsasında görək. Şeylərin yalnız vasitələnmiş halında gözdən keçirilməsinin zəruriliyini irəli sürən kafi əsas qanunu deyilən qanunun sadə anlamı da bundan ibarətdir.

Təfəkkürün bu qanununu müəyyənləşdirməklə formal məntiq başqa elmlərə pis nümunə verir, çünki formal məntiq tələb edir ki, bu elmlər öz məzmununu bilavasitə qəbul etməsinlər, halbuki formal məntiq bu qanunu onun vasitələnməsindən hasil etməyərək və bu vasitələnməni göstərmədən müəyyənləşdirir. Məntiqçi hansı haqla təsdiq edir ki, bizim təfəkkür qabiliyyətimiz elə qurulub ki, bütün şeylərlə bağlı söz açıqda onların əsası barədə soruşmalıyıq elə həmin haqla da təbib suya düşən insan nə üçün boğulur sualına cavab verə bilər ki, insan elə yaranmışdır ki, o, suyun altında yaşaya bilməz; eləcə də cani nə üçün cəzalanır sualına yurist cavab verə bilər ki, vətəndaş toplumu elə qurulmuşdur ki, cinayət cəzasız qala bilməz. Ancaq məntiqçiyə haqlı olaraq irəli sürdüyümüz bu tələbi – əsas qanununu əsaslandırmaq tələbini nəzərə almasaq belə, yenə də o, əsas adı altında nə başa düşməliyik sualına cavab verməlidir. Adi izah: əsas odur ki, nəticəsi vardır (ilk baxışda bu tərif anlayışın yuxarıda verdiyimiz tərifindən daha aydın və anlaşılıqlı görünür). Lakin sonra soruşsaq ki, nəticə nədir, cavab alacağıq ki, nəticə odur ki, əsası vardır – onda aydınlaşacaq ki, bu izahın aydınlığı yalnız ondadır ki, bizdə fikrin əvvəlki hərəkətinin nəticəsi kimi alınan fikir bəlli sayılır. Ancaq məntiqin işi məhz odur ki, yalnız təsəvvür olunan, anlayışda dərk olunmamış və sübut olunmamış fikirlərin özünü müəyyən edən təfəkkürün mərhələləri olduğunu göstərsin; fikirlər bu yolla dərk və sübut olunur.

Gündəlik həyatda, habelə sonlu elmlərdə refleksiyanın bu formasından çox tez-tez istifadə edilməsində məqsəd gözdən keçirilən predmetlə işin necə olduğunu anlamaqdan ibarətdir. Bu araşdırma üsuluna qarşı heç bir etiraz etmək mümkün olmasa da söz idrakın yalnız ən zəruri məişət tələbatlarının ödənilməsindən getdiyindən biz hər halda qeyd etməliyik ki, o üsul bizim nə nəzəri, nə də praktiki tələbatlarımızı tam ödəyə bilməz ona görə ki, hələ əsasın özündə və özü üçün müəyyən məzmunu yoxdur və deməli, bir şeyi əsaslandırılmış gözdən keçirərkən bilavasitəlilik və vasitəlilik arasında yalnız formal fərq alırıq. Biz, məsələn, elektrik hadisəsini götürür və onun əsası barəsində sual veririk. Əgər cavab verirlər ki, bu hadisənin əsası elektriktir, onda bu elə gözümüzün qarşısında olan bilavasitə məzmundur və bütün fərq ondadır ki, məzmun indi daxili formaya keçirilmişdir.

Ancaq o da qeyd edilməlidir ki, əsas nəinki özünün eynidir, habelə özündən fərqlidir, odur ki, eyni bir məzmun üçün müxtəlif əsaslar göstərmək olar; əsasların bu müxtəlifliyi fərq anlayışı üzrə irəli hərəkəti davam etdirir və eyni bir məzmunun lehinə və əleyhinə əsaslar formasında əksliyə çevrilir. Əgər biz, məsələn, hansısa bir hərəkəti, deyək ki, oğurluğu gözdən keçiririksə, onda o hərəkət bir çox yöndən fərqləndirilə bilən məzmundur. Bu hərəkət mülkiyyət hüququnun pozulmasıdır; lakin ehtiyacı olan oğru bu hərəkət sayəsində öz tələbatlarını ödəmək üçün vasitə əldə edir və ola bilər ki, oğurluğa məruz qalan şəxs öz mülkiyyətindən yaxşı istifadə etməmişdir. Bu doğrudur ki, burada mülkiyyətin pozulması həlledici baxışdır və onun qarşısında digər baxışlar geri götürülməlidir, lakin əsas qanunu işin məhz bu tərəfinin həlledici olduğunu bizə göstərmir. Doğrudur, qanunun adi formasına görə bu qanunda ümumiyyətlə əsasdan deyil, kafi əsasdan söz gedir və ona görə də düşünmək olardı ki, misal gətirilmiş hərəkətdə (oğurluqda) irəli sürülən bütün baxışların – mülkiyyət hüququnun pozulması nöqtəyi-nəzərindən başqa – hamısı əsaslardır, ancaq qeyri-kafi əsaslardır. Lakin buna əlavə etməliyik ki, kafi əsasdan danışdıqda "kafi" predikatı ya artıqdır, ya da o bizi əsas

kateqoriyası hüdudundan kənara çıxarır. Göstərilən predikat ("kafi"), əgər ümumiyyətlə yalnız əsaslandırma qabiliyyətini ifadə etməlidirsə, onda artıqdır və tautolojidir, belə ki, əsas yalnız bu qabiliyyətinə görə əsasdır. Əgər əsgər döyüş meydanından öz həyatını qurtarmaq üçün qaçarsa, bu qanuna ziddir, ancaq demək olmaz ki, onu bu hərəkətə təhrik edən əsas kafi olmamışdır, belə ki, digər halda o öz postunu tərk etməzdi. Amma o da qeyd edilməlidir ki, əgər bir tərəfdən bütün əsaslar kafidirlərsə, digər tərəfdən də əsaslardan heç biri kafi deyil, ona görə ki, artıq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, əsasın hələ özündə və özü üçün müəyyən məzmunu yoxdur və deməli, fəaliyyətli deyil, heç bir şey icra edə bilməz. Sonradan görəcəyik ki, ancaq anlayış özündə və özü üçün müəyyəndir və deməli, yaradıcı məzmun daşıyır və Leybnis kafi əsas haqqında danışarkən və şeylərin kafi əsas mövqeyindən gözdən keçirilməsini israr edərkən məhz anlayışı nəzərdə tutur. Leybnis hər şeydən öncə indi də bir çoxlarının sevdiyi xalis mexaniki anlamı nəzərdə tuturdu və haqlı olaraq onu qeyri-kafi sayırdı. Belə ki, məsələn, üzvi qan dövrəni prosesinin yalnız ürəyin yığılıb açılmasına müncər edilməsi xalis mexaniki anlamadır, eləcə də cinayətkarın cəzalandırılması və zərərsizləşdirilməsində məqsədin qorxutmaqdan və ya buna bənzər digər xarici əsaslardan ibarət olduğunu hesab edən cinayət hüququ nəzəriyyəsi xalis mexaniki nəzəriyyədir. Əslində Leybnisin əsas haqqında formal qanun kimi yoxsul bir qanunla kifayətləndiyini düşünənlər haqlı deyillər. Onun irəli sürdüyü baxış üsulu anlayışlarda dərk edən idrak tələb olunduğu yerdə təkcə əsas üzərində dayanan formalizmə birbaşa əksdir. Bu baxımdan Leybnis *causas finales*-i74 bir-birinə qarşı qoymuş və tələb etmişdir ki, onlardan birincinin üzərində dayanmayıb irəliyə gedilsin və sonuncunun (*causas finales*) mahiyyəti dərk edilsin. Buna uyğun olaraq işığın, istiliyin, rütubətin fərqi bitkinin böyüməsinə *causas finales* kimi deyil, *causae efficientes* kimi gözdən keçirilməlidir, bu isə bitkinin anlayışından başqa bir şey deyil.

Burada onu da qeyd etmək olar ki, təkcə əsaslar üzərində (başlıca olaraq hüquq və mənəviyyat sahəsində) dayanmaq, ümumiyyətlə sofistlərin yanaşma prinsipinə məxsusdur. Sofistika deyəndə adətən onu hüququ və həqiqəti yalnız təhrif etmək məqsədi güdən və ümumiyyətlə şeyləri yalnız təsəvvür edən baxış üsulu kimi anlayırlar. Lakin bu meyl, baxış nöqtəsi mühakimə yürütmək bacarığından özgə bir şey olmayan sofistika bilavasitə aid deyil. Sofistlər Yunanıstanda elə bir epoxada irəli çıxmışdılar ki, din və mənəviyyat sahəsində yunanlar təkcə avtoritet və ənənələri yetərli saymırdılar və özləri üçün önəmli olanı vasitəli təfəkkürlə dərk etmək tələbatı hiss edirdilər. Sofistlər şeyləri gözdən keçirmək imkanı verən bir-birindən fərqli baxışlar axtarışlarını təlim etməklə bu tələbatı qarşıladılar; fərqli baxışlar isə hər şeydən öncə əsaslardan başqa bir şey deyil. Amma az öncə qeyd etdiyimiz kimi, əsasın hələ özündə və özü üçün müəyyən məzmunu olmadığından və bir halda ki, mənəviyyatsız, hüquqa və mənəviyyata zidd olan hərəkətlər üçün asanlıqla əsaslar tapmaq mümkündür, deməli, hansı əsasların əhəmiyyətli olduğunu qəbul etmək qərarı subyektə verilmiş olur. Hansı əsasa üstünlük verəcəyi subyektin fərqi ovqatından və niyyətindən asılı hala salınmış olur. Bununla da özlüyündə əhəmiyyətli olanın, hamının qəbul etdiyi baxışın obyektiv zəmini itirilmiş olur və sofistikanın bu mənfəi tərəfi hesabına sofistlər az öncə qeyd etdiyimiz pis rəyə haqlı olaraq layiq görüldülər. Bəlli olduğu kimi, Sokrat sofistlərlə mübarizə aparırdı, ancaq bu mübarizəni avtoritet və ənənəni sadəcə onların mühakimələrinə qarşı qoymaqla aparmırdı, yalnız əsasların əsassızlığını dialektikcəsinə üzə çıxarır və onlara qarşı ədalət və xeyri, ümumiyyətlə ən ümumini və ya iradə anlayışını irəli sürürdü. Əgər indi, bizim zamanda da dünya işlərini gözdən keçirərkən, habelə tələbatda əsasın yalnız rəy yaradır və məsələn, allaha zikr etmək üçün də hər cür əsaslar gətirilirsə, onda Sokrat və eləcə də

Platon tərəddüd etmədən bu cür mühakimə tərzini sofistika elan edərdilər, çünki dediyimiz kimi, sofistika üçün məzmun (bu məzmun doğru da ola bilər) deyil, hər şeyi müdafiə etməyə və hər şeyə hücum etməyə imkan verən əsasın forması xarakterikdir. Bizim düşüncə ilə zəngin və rezonans yaradan zamanımızda hər bir şey üçün, hətta ən pis və pozğun şeylər üçün yaxşı əsas gətirməyi bacarmayan insan heç də çox uzaq deyil. Dünyada korlanmış hər bir yeni yaxşı əsaslar üzərində korlanır. Əsaslara, dəlillərə olan şikayət öncə bizi üzərində durduğumuz mövqedən imtina etməyə məcbur edir; ancaq biz əsaslarla işin nədən ibarət olduğu ilə təcrübədə tanış olduqda onlara qarşı kar oluruq və onlar daha bizi özünə çəkə bilmir.

§ 122

Mahiyyət öncə özlüyündə görüntü və vasitəlilikdir. Vasitələnmənin totallığı kimi mahiyyətin özünün özü ilə vəhdəti indi artıq fərqlərin aradan qaldırılması kimi və buna görə də vasitələnmənin aradan qaldırılması kimi müəyyənleşmişdir. Deməli, bu, bilavasitəliyin və ya varlığın bərpasıdır, ancaq ona görə varlığın bərpasıdır ki, o, vasitəliliyin aradan qaldırılması ilə vasitələnməmişdir. Bu – mövcudluqdur (die Existenz).

Qeyd. Burada əsasın hələ özündə və özü üçün müəyyənleşmiş məzmunu yoxdur, o hələ məqsəd də deyil, odur ki, fəaliyyətsizdir, bəhərsizdir; mövcud olan bir şey yalnız əsasdan yaranır. Odur ki, müəyyən əsas yalnız formal bir şeydir; müəyyən əsas hansısa bir müəyyənlikdir, çünki bu müəyyənlik özü özü ilə müəyyənleşmiş, ondan asılı olan bilavasitə mövcudluqla münasibətdə təsdiq (als Affirmation) kimi nəzərdə tutulan müəyyənlikdir. Elə ona görə də müəyyən əsas əsasdır, o həm də yaxşı əsasdır, çünki "yaxşı" tamamilə abstrakt deyilərsə – yalnız nə isə bir təsdiqdır və hansısa bir üsulla baş vermiş təsdiq kimi söylənilə bilən hər cür müəyyənlik yaxşıdır. Odur ki, hər şey üçün əsas tapmaq və göstərmək olar və yaxşı əsas (məsələn, hərəkətin yaxşı motivi) nə isə bir fəaliyyətə sövq edə və etməyə bilər, nəticəsi ola da bilər, olmaya da bilər. Sövq edən motiv, məsələn, yalnız ona iradə birləşdikdə hərəkətə keçir və yalnız iradə onu hərəkətə çevirir və səbəb olur.

b. Mövcudluq

§ 123

Mövcudluq özü özündə refleksiya (özündə əks) və başqasında refleksiyanın (əksin) bilavasitə vəhdətidir. Bu səbəbdən mövcudluq özü özündə əksetmə və eyni zamanda başqasında görünmədir (in-Anderes-scheinen) kimi mövcud olan qarşılıqlı asılılıq dünyasını, əsasların və əsaslandırılanların sonsuz silsiləsini yaradan mövcudluqlara dair qeyri-müəyyən çoxluqdan ibarətdir. Əsasların özü mövcudluqlar olduğu kimi mövcudluqlar da bir çox yöndən əsaslırlar və əsaslandırılmışlardır.

Əlavə. Existez (mövcudluq, existere sözündən götürülüb) deyimini nədənsə başlanğıc anlamını bildirir və mövcudluq əsasdan yaranan, vasitəliliyin aradan qaldırılması vasitəsilə bərpa olunan varlıqdır. Mahiyyət aradan qaldırılan varlıq kimi öncə bizim üçün özü özündə görüntü kimi aşkar oldu və bu görüntünün tərifləri eyniyyət, fərq və əsasdan ibarət oldu. Əsas eyniyyət və fərqləndirəndir və bu vəhdət eyni zamanda özünü özündən fərqləndirmədir. Lakin əsas nə qədər az abstrakt eyniyyətdirsə, əsasdan fərqləndirmənin fərqi də bir o qədər azdır. Əsas özü özünü aradan qaldırmadığı və bu onun inkarının nəticəsidir, mövcudluqdur. Əsasdan yaranan mövcudluqda əsas vardır və əsas da mövcudluqdan arxada qalmayıb özünü aradan qaldırmaqdan və özünü mövcudluğa çevirməkdən ibarətdir. Bu anlamı biz bir dərəcəyə qədər adi şüurda da tapırıq, belə ki, biz bir şeyin əsasını gözdən keçirərkən bu əsasda abstrakt daxili bir şeydən çox mövcud

bir şeyi görürük. Məsələn, binanı yandıran yanğının əsası kimi ildırım çaxmasını götürürük, bu cür də biz xalqın adətlərinə və həyat şəraitinə onun dövlət quruculuğunun əsası kimi baxırıq. Bu ümumiyyətlə elə bir formadır ki, bu formada mövcud dünya ilk öncə refleksiya kimi qarşıda canlanır; mövcud dünya onun qarşısında özü özündə və başqasında eyni zamanda əks edən, bir-birinə əsas və əsaslandırılan kimi münasibətdə olan mövcudluqların qeyri-müəyyən çoxluğu kimi durur. Mövcudluqların məcmusu kimi dünyanın bu qarışıq oyununda öncə heç bir yerdə möhkəm bir dayaq görünmür; burada hər şey nisbidir, başqası ilə şərtlənir, başqasını şərtləndirir. Reflektiv abstrakt təcrübi idrak (rassudok – A.T.) bu çoxyönlü münasibətləri axtarmaq və izləməklə məşğuldur, ancaq bu axtarışda son məqsəd haqqında sual cavabsız qalır və odur ki, təfəkkürün anlayışlarında dərk edən tələbatı məntiqi ideyanın sonrakı inkişafı ilə boş nisbilik nöqtəyi-nəzəri çərçivəsindən kənara çıxır.

§ 124

Lakin mövcud olanın başqasına refleksiyası özü-özünə-refleksiyadan ayrı deyildir; əsas bu iki refleksiyanın vəhdətidir və mövcudluq bu vəhdətdən yaranır. Ona görə də mövcud olan özlüyündə nisbiliyə malik olur, başqa mövcudluqlarla müxtəlif bağlantıda olur və əsas kimi özü özünə refleksiya edir. Beləliklə mövcud olan şeydir.

Qeyd. Kant fəlsəfəsində məşhur olan belə özündə şey bizə burada özünü özünün yaranması prosesində, yəni başqasına-refleksiya və ümumiyyətlə fərqli təriflərə – refleksiya əks olan və bu təriflərin boş əsası kimi yapışılan abstrakt özü-özünə-refleksiya kimi göstərir.

Əlavə. Əgər özündə şeyin dərk olunmazlığı təsdiq edilərsə, onda bununla – idrak prosesini predmetin konkret müəyyənliklərinin dərk kimi başa düşdükləri üçün – müəyyən qədər razılaşımaq olar, özündə şey isə tamamilə abstrakt və ümumiyyətlə qeyri-müəyyən şeydən başqa bir şey deyil. Lakin özündə şey haqqında hansı haqla danışılırsa, o haqla habelə özündə keyfiyyət, özündə kəmiyyət və bütün başqa kateqoriyalar haqqında da danışmaq və bunu həmin kateqoriyaların abstrakt qeyri-müəyyənliyi kimi, yəni onların inkişafından və daxili müəyyənliklərindən sərf nəzər edilmiş halda başa düşmək olar. Məhz şeyin özü "özündə" qeyd olunmasına biz düşüncənin özbaşınalığı kimi baxmalıyıq. Lakin "özündə" deyimi həm təbiət aləminin, həm də ruhi aləmin məzmununa da tətbiq edilir və buna uyğun olaraq, məsələn, elektrik haqqında, bitki haqqında, dövlət haqqında özündə şey kimi danışılır və bu predmetlərin "özündə" olmasını onların gerçəkdən nədirsə o olmaları kimi başa düşülür. Burada da məsələ ümumiyyətlə özündə şeylə olduğu kimidir, yəni belədir ki, biz predmetlərin yalnız "özündə" olması üzərində dayandıqda onları həqiqətən nədirsə o cür yox, məzmunuz birtərəfli abstraksiya formasında başa düşürük. Belə ki, məsələn, özündə insan vəzifəsi bu abstrakt və hərəkətsiz "özündə" olmaqdan ibarət deyil, habelə özü üçün olmalı, yəni azad və ağıllı varlıq olmaqdan ibarət olan uşaqdır. Eləcə də "özündə" dövlət hələ inkişaf etməmiş, dövlət anlayışında olan müxtəlif politik funksiyaların öz anlayışlarına uyğun qeyd olunmadığı patriarxal dövlətdir. Bu anlamda, habelə zoğa da özündə bitki kimi baxmaq olar. Bu misallar bizə göstərməlidir ki, şeyləri "özündə" və ya özündə şeyləri idrakımızın dərk edə bilmədiyi şeylər kimi düşünənlər olduqca yanılırlar. Bütün şeylər öncə özündədir, ancaq iş burada bitmir, özündə bitkidən ibarət olan zoğun təbiəti yalnız inkişafdan ibarət olduğu kimi, ümumiyyətlə şey abstrakt özü-özünə-refleksiya kimi boş özündənin hüdudunu aşaraq özünü həmçinin başqasına-refleksiya kimi aşkar edir, ona görə də o, xassələrə malik olur.

c. Şey

§ 125

Şey əsasın və mövcudluğun təriflərinin təkdəki inkişafı kimi totallıqdır. O özünün momentlərindən biri (başqasına-refleksiya) tərəfindən özündə fərqlərə malikdir və bu fərqlərin sayəsində o müəyyəndir və konkret şeydir. a) bu təriflər bir-birindən fərqlənirlər; bu təriflər özlüyündə deyil, özünün özü-özünə-refleksiyasına malikdir. Bu təriflər şeylərin xassələridir və onların şeylərlə bağlantısı "malik olmaq" (haben) sözündə ifadə olunur.

Qeyd. Malik olma bağlantı kimi varlığın yerini tutur. Nə isənin də keyfiyyətə malik olmasına baxmayaraq malik olmanın varlığa keçirilməsi dəqiq deyil, belə ki, keyfiyyət kimi bir müəyyənlik nə isə ilə birdir və nə isə öz keyfiyyətini itirdikdə daha mövcud olmur. Şey isə eyniyyət kimi habelə fərqdən, öz təriflərindən də fərqlənən özü-özünə-refleksiyadır. Malik olmaq (haben) feli bir çox dillərdə keçmiş zamanı göstərmək üçün işlənir və düzgün olaraq işlənir, belə ki, keçmiş aradan qalxmış varlıqdır və ruh bu keçmişin özünün-özünə-refleksiyasıdır; bu keçmiş yalnız ruhda mövcuddur, ancaq ruh özündə aradan qalxmış varlığı habelə özündən də fərqləndirir.

Əlavə. Bütün reflektiv təriflər şeyə mövcudluq kimi qayıdırlar. Belə ki, şey öncə özündə şey kimi özü ilə eyniyyətdədir. Lakin gördüyümüz kimi, fərqsiz eyniyyət yoxdur və şeyin malik olduğu xassələr müxtəliflik (Verschiedenheit) formasında mövcud olan fərqlərdir (Unterscheid). Əgər əvvəl ayrı-ayrı şeylər bir-birinə biganə idilərsə və onların bir-biri ilə bağlantısı onları yalnız dışarı yöndən müqayisə yolu ilə müəyyən edirdisə, indi biz şeyin simasında ayrı-ayrı xassələri bir-biri ilə birləşdirən əlaqə ilə qarşılaşırıq. Lakin xassələri keyfiyyətlə qarışdırmaq olmaz. Doğrudur, həm də deyirlər ki, nə isə keyfiyyətə malikdir. Lakin bu deyim yersizdir, çünki "malik olmaq" sözü öz keyfiyyətləri ilə bilavasitə eyni olan şeylərə hələ xas olmayan fəaliyyət haqqında fikir oyadır. Nə isə yalnız öz keyfiyyəti sayəsində nədirsə odur, şey isə əksinə, yalnız xassələrə malik olduğu üçün mövcud olsa da, hər halda bu və ya digər müəyyən xassə ilə qırılmaz bağlı deyil və deməli, onu itirə bilər, ancaq bununla o öz varlığını olduğu kimi saxlayır.

§ 126

) Lakin başqasına-refleksiya əsas anlayışı sayəsində özü-özündə vasitə, həm də özü-özünə-refleksiyadır. Odur ki, xassələr də özü ilə eyniyyətdədir, şeylə bağlılıqdan müstəqil və azadırlar. Ancaq xassələr şeyin bir-birindən fərqli müəyyənlikləri olduğu üçün şeylərin özü deyillər, çünki şeylər konkretir, ayrıca götürülən hər bir xassə abstraktdır, abstrakt müəyyənliklər, materiya kimi özündə fikri mövcudluqlardır.

Qeyd. Məsələn, maqnetik, elektrik materialara heç şey də deyilmir. Onlar sözün özəl anlamında öz varlığı ilə eyni olan keyfiyyətlərdir, bilavasitəlik əldə etmiş müəyyənliklər kimi varlıqlardır və onlar fikri varlıqlar, mövcudluqlardır.

Əlavə. Şeyin malik olduğu xassələrin bu xassələrdən ibarət olan müstəqil materialar və ya şeylər səviyyəsinə qaldırılması, şübhəsiz, şey anlayışında əsaslandırılmış və buna görə də təcrübədə də qarşıya çıxır. Amma əgər şeyin, məsələn, rəng, iyi və i. a. kimi bəlli xassələrindən rəng, iyi və i. a. xüsusi maddələrin obrazlarını yaratmaq olarsa, biz nəticə çıxara bilərik ki, bununla hər şey bitir və şeylərdə məhz nə baş verdiyini bilmək üçün onları təşkil olunduğu maddələrə ayırmaqdan başqa heç nə etməməliyik, onda bu nəticə həm düşüncəyə, həm də təcrübəyə ziddir. Müstəqil maddələrə belə parçalanma yalnız cansız təbiətdə lazımı yerini tapır və kimyaçı, məsələn, xörək duzunu və ya əhəngi onları oluşturan (təşkil edən) maddələrə parçalamaqda və mətbəx duzunun duz turşusundan (xlorid turşusundan) və natriumdan, əhəngin isə sulfat turşusundan və əhəngdən ibarət

olduğunu söyləməkdə tamamilə haqlıdır. Yer haqqında elm (Geologiya – A. T.) də bərk süxuru kvarsdan (silisium oksidi – A. T.), çöl şpatından və başqa maddədən ibarət mürəkkəb cism kimi öyrənməkdə tam haqlıdır. Bu şeyin təşkil olunduğu bu maddələr də öz sırasında yenə də daha abstrakt maddələrə (məsələn, sulfat turşusu kükürdə və oksigenə parçalandığı kimi) parçalanan şeylərdir. Bu qəbildən olan maddələr və ya materiyalar özü üçün mövcudluqlar kimi fakt olaraq təsəvvür edilə bildiyi halda, şeylərin digər xassələrinə də çox vaxt özəl materiyalar kimi baxılır, halbuki, onlar müstəqilliyə malik deyillər. Belə ki, məsələn, istilik, elektrik və maqnetik materiyalardan danışırıq, halbuki bu maddələrə və materiyalara idrakın fiksiyası⁷⁵ kimi baxılmalıdır. Ümumiyyətlə abstrakt fikri refleksiyanın metodu bundan ibarətdir: o ixtiyari olaraq yalnız ideyanın inkişafının müəyyən mərhələsi üçün önəmi olan ayrı-ayrı kateqoriyaları götürür və onları elə tətbiq edir ki, araşdırmaya cəlb edilmiş bütün predmetlər ona münəcər edilmiş olur; təsdiq etdikləri kimi, bu həmin predmetləri izah etmək üçün edilir, ancaq əslində yanlış fikirlərə inanmayan seyr və təcrübəyə ziddir. Şeylərin sərbəst maddələrdən təşkil olunduğu anlayışı çox vaxt artıq heç bir gücü olmayan sahələrdə tətbiq edilir. Belə kateqoriyaların üzvi həyata (canlılar aləminə – A. T.) tətbiqi artıq yetərli deyil. Doğrudur, deyirlər ki, heyvan sümüklərdən, əzələlərdən, sinirlərdən və i. a. ibarətdir, amma bilavasitə aydındır ki, burada iş yuxarıda göstərilən maddələrdən ibarət olan bərk süxurda olduğundan tam başqadır. Süxurda onu təşkil edən maddələr öz birləşmələrinə tamamilə biganədirlər və onsuz da mövcud ola bilirlər; canlı bədənin hissələri və əzaları isə yalnız bir-birilə üzvi bağlantıda saxlanırlar və bu bağlantıdan kənarında onların mövcudluğu sona çatır.

§ 127

Beləliklə, materiya abstrakt və ya qeyri-müəyyən başqasına-refleksiyadır yaxud özü-özünə-refleksiyadır, ancaq müəyyən refleksiyadır; odur ki, materiya əsl mövcud maddiləkdir, şeylərin davamlılığıdır. Beləliklə şey materiyada özünün özü-özünə-refleksiyasına malikdir (bu, § 125-də gördüyümüzün əksidir), özü özündən ibarət deyil, materiyalardan ibarətdir və onların ancaq dayaz bağlantıları, xarici birləşmələridir.

§ 128

) Özü ilə mövcudluğun bilavasitə vəhdəti kimi materiya da müəyyənliyə biganədir; ona görə də bir çox müxtəlif materiyalar bir materiyada, eyniyyətin reflektiv tərifinə malik mövcudluqda birləşirlər; bu ümumi tək materiyaya münasibətdə bu fərqli müəyyənliklər və onların bir-birlə şeydə olan dış bağlantıları formadır, yəni fərqlənən reflektiv, ancaq mövcud və total tərifidir.

Qeyd. Bu vahid, təriflərdən məhrum materiya da özündə şey kimidir, ancaq özündə şey tamamilə abstraktdır, materiya isə özlüyündə həmçinin başqası üçün, ilk sırada isə forma üçün varlıqdır.

Əlavə. Şeyin ibarət olduğu fərqli materiyalardan hər biri özündə həm özüdür, həm özgəsi. Deməli, biz ümumiyyətlə bir materiya alırız və bu materiyada fərq ona münasibətdə dışarılıq kimi, yəni boş, məzmunuz forma kimi müəyyənləşmişdir. İstisnasız olaraq bütün şeyləri əsas eyni bir materiyadan ibarət olan və bir-birindən yalnız dışarı cəhətdən (formaca) fərqlənən şeylər kimi anlamaq reflektiv şüur üçün bir vərdətdir. Bu zaman materiya özlüyündə tamamilə qeyri-müəyyən, ancaq hər hansı bir tərifə almağa qabil və bununla yanaşı, şübhəsiz, permanent və bütün keçidlərdə və dəyişmələrdə özünə bərabər sayılır. Sonlu şeylərdə biz materiyanın müəyyən formaya

bu biganəliyini, şübhəsiz, tapırıq; belə ki, məsələn, mərmər daşı ona heykəl və ya sütun forması veriləcəyinə biganədir. Lakin bu zaman unutmamalıyıq ki, belə (mərmər daşı kimi) materiyanın formaya biganəliyi yalnız nisbidir, ümumiyyətlə formasız deyildir. Buna uyğun olaraq da mineroloq yalnız nisbi formasız mərmər daşına daşın müəyyən bir forması kimi baxır və həm də onu başqa müəyyən formasılardan, məsələn, qumdaşından⁷⁶, porfirdən⁷⁷ və b. fərqləndirir. Deməli, yalnız abstraktlaşdırıcı düşüncə materiyanı təcrid olunmuş halda və özündə formasız kimi qeyd edir; əslində isə materiya haqqında fikirdə, şübhəsiz, forma prinsipi vardır və odur ki, biz təcrübədə heç bir zaman formasız materiyanın varlığı ilə qarşılaşmırıq. Materiyanın əzəli və özündə formasız mövcudluq kimi anlamanın tarixi çox qədimdir və biz buna artıq əski yunanlarda öncə mifik xaos obrazında rast gəlirik; onlar materiyanı mövcud dünyanın formasız əsası kimi təsəvvür edirdilər; bu təsəvvürün nəticəsi allaha Kainatın yaratıcısı kimi baxmaqdan ibarət olmayıb onu yalnız demiurq kimi qəbul etməkdən ibarətdir. Daha dərin dünyagörüşü isə əksinə, hesab edir ki, allah dünyanı heç nədən, yoxluqdan yaratdı; bununla, ümumiyyətlə, bir tərəfdən materiyanın müstəqil olmadığı, digər tərəfdən isə formanın materiyyaya kənardan gətirilmədiyini və materiya prinsipinin özündə totallıq kimi forma daşdığı deyilmişdir; bu azad və sonsuz forma, tezliklə görəcəyimiz kimi anlayışdır.

§ 129

Beləliklə, şey materiyyaya və formaya ayrılır və onlardan hər biri maddiliyin totallığıdır və özü üçün müstəqil mövcuddur. Amma müsbət və qeyri-müəyyən olan materiya mövcudluq kimi başqasına-refleksiyaya malik olduğu qədər də özündə-varlığa malikdir; bu təriflərin vəhdəti kimi materiya formanın totallığıdır. Forma isə totallıq kimi artıq özündə özü-özünə-refleksiyaya malikdir yaxud, başqa sözlə, özü ilə münasibətdə olan forma kimi materiya öz tərifinə malikdir. Onların hər ikisi – forma və materiya – özündə eynidir. Onların bu vəhdəti öncədən müəyyənləşmiş olub həm də bir-birindən fərqlənən forma və materiya arasındakı münasibətdən ibarətdir.

§ 130

Şey bu totallıq kimi özünün mənfəi vəhdəti yönündən materiyanın müəyyənləşdiyi və xasələr səviyyəsinə endirildiyi (

§ 125) formadan ibarət ziddiyyətdir və bununla birlikdə şey özünün özünə refleksiyasında müstəqil olduğu qədər də inkar olunan materialardan ibarətdir. Beləliklə, şey özündə özünü aradan qaldıran mühüm mövcudluqdur, hadisədir.

Qeyd. Şeydə müəyyənləşmiş inkar da materiyanın müstəqilliyi fizikada isə, məsaməlilik kimi qarşımıza çıxır. Çoxsaylı materialardan (rəng maddəsi, iy maddəsi, bir çox fiziklərə görə səs maddəsi, sonra, istilik maddəsi, elektrik materiyyası kimi digər maddələrdən) hər biri də inkara məruz qalır və onların bu inkarında, bu məsamələrinde özləri də məsaməli olan və öz daxilində başqa materialların mövcudluğuna imkan verən çoxlu başqa müstəqil materiallar olur. Məsamələrdə empiriklik yoxdur, yalnız müstəqil materialların inkarı momentindən ibarət olan və bütün materialların müstəqil olduğu və biri o biri tərəfindən inkar edildiyi dumanlı yanlışlıqların ziddiyyətinin sonrakı inkişafını pərdələyən düşüncənin ixtirasıdır. Əgər ruhun qabiliyyəti və ya fəaliyyəti bu cür hipostazlaşdırılırsa, onda onların canlı vəhdəti də onların bir-birinə təsirinə dair yanlış təsəvvürə çevrilir.

Bu məsamələr (söhbət canlı bədənlərdəki məsamələrdən – ağacın, dərinin və i. a. məsamələrindən deyil, məsələn, rəng, istilik və i. a. deyilən materiallardakı və ya

metallardakı, kristallardakı məsamələrdən gedir) təcrübədə təsdiq olunmadığı kimi, materiyanın özü, həmçinin materialardan yaranmış formasız şey və ya özü davamlı olub ancaq xassələrə malik olan şey də – bütün bunlar, müşahidə edib düşünərək yalnız müşahidə etdiyi barədə danışdığını deyən, əslində isə hər yöndən ziddiyyətli olan, lakin özü də bilmədən metafizika yaradan özünə refleksiya edən düşüncənin məhsullarıdır.

B

HADİSƏ

§ 131

Mahiyyət təzahür etməlidir. Mahiyyətin özünün özündəki görüntüsü (Seheinen) onun özü-özünə-refleksiya kimi davamlı mövcudluqdan (Bestehen) (materialdan) ibarət bilavasitəliyə keçməsidersə, forma başqasına-refleksiya, özünü aradan qaldıran davamlı mövcudluqdur. Təzahür, görüntü görünənə elə bir tərifdir ki, onun sayəsində mahiyyət varlıq deyil, mahiyyət olur; inkişaf etmiş təzahür isə hadisədir. Odur ki, mahiyyət hadisənin arxasında və ya hadisədən o tərəfdə deyildir, mahiyyət mövcud olandır, mövcud olan hadisədir.

Əlavə. Öz ziddiyyətilə müəyyən olmuş mövcudluq hadisədir. Hadisə boş təzahürlə qarışdırılmamalıdır. Təzahür varlığın və ya bilavasitəliliyin həqiqi əsasıdır. Bilavasitəlik bizim onu necə hesab etdiyimizdən ibarət, ancaq özündən asılı olan müstəqil bir şey olmayıb yalnız təzahürdür, görünmədir və təzahür kimi o özü özündə mahiyyətin sadə varlığında mərkəzləşmişdir. Mahiyyət əsas etibarilə özlüyündə təzahürün totallığıdır, ancaq o bu iç mərkəzdə qalmayıb onun dışında, mövcudluğun əsası kimi çıxış edir, əsası özündə deyil, başqasında olan mövcudluq isə ancaq hadisədir. Hadisə haqqında danışarkən biz onu varlıqları bütünlüklə ancaq vasitələnmədən ibarət olan və deməli, əsası özündə olmayan, ancaq momentlər gücünə malik mövcud şeylərin qeyri-müəyyən müxtəlifliyi təsəvvürü ilə bağlayırıq. Buradan eyni zamanda o çıxır ki, mahiyyət hadisənin arxasında, yaxud ondan o tərəfdə qalmayıb sanki özünün sonsuz xeyirxahlığı üzündən özünün görüntüsünə (təzahürünə), bilavasitəliyə ötürür və ona mövcudluq sevinci verir. Belə müəyyən olmuş hadisə öz ayaqları üzərində dayanmayıb və varlığı özündə deyil, başqasındadır. Mahiyyət kimi allah mərhəmətdir, ona görə ki, o özünün təzahür momentlərinə mövcudluq verərək özü özündə dünyə yaradır; ancaq bununla birlikdə allah özünün bu təzahür momentləri üzərində hakimiyyətdir və o, adil kimi göstərir ki, mövcud olan bu dünyanın məzmunu, özü üçün mövcud olmaq istədiyindən ancaq hadisədir.

Hadisə ümumiyyətlə məntiqi ideyanın çox önəmli pilləsidir və demək olar ki, fəlsəfə bəsit şüurdan onunla fərqlənir ki, bəsit şüurun müstəqil mahiyyət kimi qəbul etdiyinə sadə hadisə (olay) kimi baxır. Ancaq bu zaman hadisənin mahiyyətini əsaslı anlamaq olduqca önəmlidir, yəni bir şeyin yalnız hadisə olduğu deyilsə, bu yalnız o mənada başa düşülə bilər ki, guya bununla müqayisədə yalnız mövcud olan və ya bilavasitə olan ali bir şeydir. Əslində isə burada iş başqa cürdür: hadisə sadə varlıqdan ali bir şeydir. Hadisə, ümumiyyətlə varlığın həqiqətidir və varlıqdan daha zəngin tərifdir, çünki özü-özünə-refleksiya və başqasına-refleksiya momentlərini özündə birləşmiş halda saxlayır, halbuki varlıq və ya bilavasitəlik, əksinə, daha birtərəfli halda əlaqədən məhrumdur və (zahirən) yalnız özündən asılıdır. Lakin hər halda bu "yalnız" sözü, şübhəsiz, hadisənin yetərsizliyini göstərir və bu yetərsizlik ondan ibarətdir ki, hadisə özündə hələ çatdır və özündə dayağı yoxdur.

Boş hadisədən uca olan hər eydən öncə gerçəklikdir; mahiyyətin üçüncü pilləsi kimi gerçəklik haqqında sonra danışacağıq.

Adi şüür və fəlsəfi şüür arasında az öncə göstərdiyimiz fərqin yenidən irəli sürülməsi yeni fəlsəfənin tarixində Kantın xidmətidir. Lakin Kant yolun yarısında dayanmışdı, yəni o, hadisəni yalnız subyektiv anlamda anlamış və idrakımızın əli çatmayan özündə şeyi abstrakt mahiyyət kimi qeyd etmişdir. Lakin qoy bilavasitə predmet dünyasının təbiəti yalnız hadisə olsun və biz onu hadisə kimi dərk etməklə eyni zamanda mahiyyət kimi dərk edirik və bu mahiyyət hadisə arxasında və ya ondan o tərəfdə gizli qalmır, sadəcə hadisə dərəcəsinə endirilərək, bu üsulla özünü mahiyyət kimi nümayiş etdirir. Lakin sadələvh şüurun totallığa can atımında bizim ancaq və ancaq hadisə ilə məşğul olduğumuzla bağlı subyektiv idealizmi təsdiq etməklə rahatlanmamağın onun günahı saymaq olmaz. Bu sadələvh şüür idrakın obyektivliyini xilas etmək istərkən, asanlıqla abstrakt bilavasitəliyə qayıdır və lüzumsuz olaraq onu həqiqət və gerçəklik kimi qəbul edir. Fixte özünün "Ən yeni fəlsəfənin əsl mahiyyətinin şərhini geniş kütləyə gün kimi aydındır; təcrübə oxucunu anlamağa məcbur edir" başlıqlı kiçik həcmli əsərində subyektiv idealizm və bilavasitə şüür arasındakı antoqonizmi populyar formada gözdən keçirir; müəllif və oxucu arasında dialoq formasında Fixte subyektiv-idealist baxışın düzgünlüyünü göstərməyə can atmışdır. Bu dialoqda oxucu özünün bu baxış üzərində dura bilmədiyindən gileylənir və onu əhatə edən şeylərin gerçək şeylər deyil, yalnız hadisələr olduğu fikrinin aşılacağı ovqatın xoşa gələn olmadığını söyləyir. Biz, şübhəsiz, ancaq və ancaq subyektiv təsəvvürlərin qapalı çevrəsində özünü məhkum sayan oxucunun kədərini onun günahı saya bilmərik. Lakin əgər hadisələri xalis subyektiv idealist anlamadan imtina edilərsə, o zaman deyərik ki, bizi əhatə edən şeylərin simasında biz davamlı və müstəqil mövcudluqlarla deyil, yalnız hadisələrlə məşğul olduğumuzu deməklə kifayətlənmək üçün bütün əsaslar vardır, belə ki, bu halda biz həm cismani, həm də mənəvi yönəldən acından ölmüş olardıq.

a. Hadisələr dünyası

§ 132

Hadisə davamlılığı bilavasitə aradan qaldırılmış halda mövcud olur və davamlılıq formanın özünün momentlərindən biridir. Formanın təriflərindən biri davamlılıq və ya materiyadır. Beləliklə, hadisənin bilavasitəliyində əks olan öz mahiyyəti kimi, özü-özünə-refleksiya kimi materiyada özünün əsası vardır. Amma, bununla belə, hadisənin əsası formanın yalnız başqa tərifindədir. Onun bu əsası, habelə görüntüdür (təzahür) və hadisə, beləliklə, davamlı forma ilə və deməli, habelə davamlılığın olmaması ilə sonsuz vasitələnmədə irəliyə hərəkət edir. Bu sonsuz vasitələnmə həm də özü ilə münasibətin bir vəhdətidir və mövcudluq totallığa və hadisələr aləminə, təhlil olunan sonsuz dünyaya inkişaf edir.

b. Məzmun və forma

§ 133

Hadisələr dünyasının özündən kənarlığı totallıqdır və bütünlüklə özünün özü ilə münasibətindədir. Hadisənin özünün özü ilə bağlantısında müəyyən forma vardır və hadisə bu formaya özü ilə eyniyyətdə malik olduğu üçün zəruri və çox mühümdür. Beləliklə, forma məzmunudur, özünün inkişaf etmiş müəyyənliyində isə forma hadisənin qanunudur. Forma özü özünə refleksiya etmədiyindən ona hadisənin mənfi, qeyri-müstəqil və dəyişkən momenti daxil olur, ona görə də bu forma biganə və dıışıarı formadır.

Qeyd. Forma və məzmun arasındakı əksliyi gözdən keçirərkən məzmunun formasız olmadığı, formanın da eyni zamanda məzmunun özündə olduğu və ona dıışıarı bir şey

olduğu diqqətdən qaçırılmamalıdır. Biz burada formanın ikiləşməsilə qarşılaşırıq: birincisi, özü özünə refleksiya olunmuş kimi forma məzmunudur; ikincisi isə, o özü özünə refleksiya olunmamış kimi dışarı, məzmun üçün biganə mövcudluqdur. Özündəyə burada forma və məzmun arasında mütləq bağlantı, yəni onların bir-birinə keçməsi xasdır, belə ki, məzmun formanın məzmununa keçməsindən, forma isə məzmunun formaya keçməsindən başqa bir şey deyil. Bu keçid ən önəmli təriflərdən biridir. Amma bu keçidin ilk olaraq mütləq bağlantıda baş verdiyi ehtimal olunur.

Əlavə. Forma və məzmun mühakiməli idrakın tez-tez istifadə etdiyi qoşa təriflərdir və bu tərifləri idrak əsasən elə işlədir ki, məzmunu önəmli və müstəqil, formanı isə əksinə, önəmsiz və qeyri-müstəqil şeylər kimi gözdən keçirir. Lakin bu yanaşmaya qarşı qeyd olunmalıdır ki, əslində onların hər ikisi eyni dərəcədə önəmlidir və formasız məzmun olmadığı kimi, formasız da maddə yoxdur: Onların (məzmun və maddənin və ya materiyanın) bir-birindən fərqi isə ondadır ki, maddə özlüyündə formadan məhrum olmasa da, özünün mövcud varlığında özünü formaya laqeyd kimi göstərir; məzmun isə əksinə, yalnız özündə inkişaf etmiş formaya malik olması sayəsində mövcuddur. Lakin biz sonra tapırıq ki, forma məzmunu və onun dış mövcudluğuna biganə olur və bu ondan irəli gəlir ki, hadisə ümumiyyətlə daha dışarıdır. Məsələn, kitabı götürək: onun məzmunu üçün, əlbəttə, onun karton və ya dəri üzərində yazılmasının, nəşr olunması və cildlənməsinin heç bir fərqi yoxdur. Lakin bu heç də o demək deyil ki, (əgər formanın bu dışarılığı və biganəliyi nəzərə alınmazsa) kitabın məzmunu formasızdır. Əlbəttə, çoxlu kitablar vardır ki, onları hətta məzmun baxımından formasız adlandırmaq olar. Amma burada hər cür formanın olmaması deyil, layiqli formanın olmaması nəzərdə tutulur. Ancaq bu layiqli forma məzmunu biganə olmayıb, bu məzmunun özünü təşkil edir. Ona görə də layiqli forması olmayan sənət əsəri əsl, həqiqi sənət əsəri deyildir və əgər bu sənətçinin əsərləri məzmunca yaxşıdır (və hətta əladır), ancaq lazımi forması yoxdur deyilsə, bu, sənətçi üçün yaxşı bəraət deyil. Məzmunu və forması yalnız eyniyyət təşkil edən incəsənət əsəri həqiqi əsərdir. "İliada" haqqında onu demək olar ki, onun məzmunu Troya savaşı və ya daha müəyyən deyilsə, Axillin qəzəbindən ibarətdir; bu bizə hər şeyi deyir, eyni zamanda da çox az şey deyir, Çünki "İliada"nın "İliada" edən onun məzmununun ifadə olunduğu poetik formadır. Eləcə də "Romeo və Cülyetta"nın məzmunu bir-birini sevən iki gəncin ailələri arasındakı düşmənçilik üzündən məhv olmalarından ibarətdir; ancaq bu hələ Şekspirin ölməz faciəsi deyildir. Elm sahəsində məzmun və formanın münasibətini aydınlaşdırmaq üçün biz fəlsəfə və digər elmlər arasındakı fərqi xatırlamalıyıq. Başqa elmlərin sonlu xarakteri ümumiyyətlə ondan ibarətdir ki, o elmlərdə yalnız formal fəaliyyət kimi təfəkkür öz məzmununu kənardan götürür və onlarda məzmun onun əsasında duran fikirlə içdən müəyyənləşən məzmun kimi dərk olunmur, deməli, sonlu xarakter daşıyan elmlərdə məzmun və formanın bir-birinə keçidi tam deyil; halbuki fəlsəfədə məzmun və formanın bu cür ayrılığı yoxdur və buna görə də onu sonsuz idrak adlandırmaq olar. Lakin fəlsəfi təfəkkürə də çox vaxt yalnız formal fəaliyyət kimi baxılır; bu, özəlliklə hamılıqla qəbul olunduğu kimi, yalnız fikirlə məşğul olan və məzmunu yoxdur olduğu mübahisə doğurmaz sayılan məntiqə aiddir. Əgər məzmun dedikdə yalnız əl ilə toxunulan, ümumiyyətlə hissi qavranılan başa düşülsə, onda biz həvəslə razı olarıq ki, ümumiyyətlə fəlsəfənin, özəlliklə də məntiqin heç bir məzmunu yoxdur, başqa sözlə hisslərlə qavranılan məzmunu yoxdur. Amma artıq adi şüur məzmun adı altında ancaq hiss ilə qavranılanı və ya mövcud varlığı nəzərdə tutmur. Məzmunu yoxdur kitab dedikdə, bəlli olduğu kimi, tək-cə səhifələri boş olan kitab yox, həm də məzmunu yoxdur kitab dedikdə, bəlli olduğu kimi, tək-cə səhifələri boş olan kitab yox, həm də məzmunu yoxdur kitab dedikdə, bəlli olduğu kimi, tək-cə səhifələri boş olan kitab yox, həm də məzmunu yoxdur kitab dedikdə, bəlli olduğu kimi, tək-cə səhifələri boş olan kitab yox, daha ciddi yanaşdıqda görmək olar ki, savadlı şüur məzmunu fikir zənginliyi adlandırır. Bununla etiraf olunur ki, fikri

məzmununa biganə və özündə boş forma kimi başa düşmək düzgün olmazdı, incəsəntdə olduğu kimi, bütün başqa sahələrdə də məzmunun həqiqiliyi və fəaliyyəti önəmli dərəcədə onun forma ilə eyniyyətindən asılıdır.

§ 134

Lakin bilavasitə mövcudluq məzmunun özünün və eləcə də formanın davamlılığından ibarət müəyyənlikdir. Odur ki, bu bilavasitə mövcudluq məzmun üçün nə qədər dışarı müəyyənlikdirsə, məzmunun özünün davamlılığı sayəsində malik olduğu bu dışarılıq da məzmun üçün bir o qədər də mühümdür. Beləliklə, bu cür müəyyənleşmiş hadisə eyni bir məzmunun inkişaf etmiş formadan, dışarılıqdan və müstəqil mövcudluqların əksliyindən və onların eyniyyət əlaqəsindən ibarət olduğu münasibətdir və yalnız bu eyniyyət əlaqəsində müxtəlifliklər nədirsə odur.

c. Münasibət

§ 135

) Bilavasitə münasibət tam və hissələrin münasibətidir; məzmun tamdır və hissələrdən (formalardan), özünün əksliklərindən ibarətdir. Hissələr bir-biriindən fərqli və müstəqildirlər. Amma hissələr yalnız bir-birilə eyniyyət münasibətində olan hissələrdir, başqa sözlə, onlar birlikdə götürüldükdə tamı oluşturlar. Lakin onların bu birlikdə olması tama əks və onun inkarıdır.

Əlavə. Mühüm münasibət hadisənin müəyyən, ən ümumi üsuludur. Mövcud olan hər şey münasibətdədir və bu münasibət hər bir mövcudluğun həqiqiliyidir. Münasibət sayəsində mövcud olan özü üçün abstrakt mövcudluq olmayıb, yalnız başqasında mövcuddur, ancaq bu başqasında o, özü ilə münasibətdən ibarətdir və münasibət özü özü ilə münasibətin və başqası ilə münasibətin vəhdətidir.

Tam və hissələrin münasibəti qeyri-həqiqi münasibətdir, çünki tamın anlayışı və reallığı bir-birinə uyğun deyil. Tam öz anlayışına görə budur ki, onda hissələr vardır. Amma əgər tam öz anlayışına görə nədirsə, o cür müəyyənleşdirilərsə, əgər o, hissələrə parçalanarsa, onda daha tam olmaz. Doğrudur, şeylər vardır ki, bu münasibətə uyğun gəlir, ancaq elə buna görə də onlar yalnız aşağı və qeyri-həqiqi mövcudluqlardır. Bu zaman ümumiyyətlə yada salınmalıdır ki, fəlsəfi müzakirələrdə qeyri-həqiqi mövcudluqdan söz açılanda bunu qeyri-həqiqinin mövcud olmaması kimi anlamaq lazım deyil. Pis dövlət və ya xəstə bədən hər halda mövcud ola bilər; lakin bu predmetlər qeyri-həqiqidir, çünki onların anlayışı və reallığı bir-birinə uyğun deyil.

Tam və hissələrin münasibəti bilavasitə münasibət kimi reflektiv empirik-əqli düşüncəyə çox aydın bir şeydir və odur ki, bu düşüncə bu münasibətdən daha dərin münasibətin olduğu yerdə də o münasibətlə kifayətlənir. Belə ki, məsələn, canlı bədənün üzvlərinə və orqanlarına təkcə onun hissələri kimi baxılmamalıdır, çünki onlar yalnız bir-birilə vəhdətdə nədirərsə, odurlar və bu vədətə biganə deyillər. Bu üzvlər və orqanlar yalnız anatomun əlində sadə hissələr olurlar, ancaq o zaman anatom artıq canlı bədənələrlə deyil, meyitlərlə işləməli olur. Bununla biz demək istəmirik ki, anatom ümumiyyətlə bədəni onun hissələrinə ayırmamalıdır, demək istəyirik ki, üzvi həyatın həqiqətini dərk etmək üçün tam və hissələrin dışarı və mexaniki münasibəti yetərli deyildir. Və əgər üzvi həyatda iş bu cürdürsə, onda bu deyilənlər ruha və mənəvi aləmin yaranmasına münasibətdə daha doğrudur. Psixologiyada qəlbin və ruhun hissələri barədə açıq-aydın danışılmasa da hər halda bu fənnə xalis abstrakt baxışın əsasında sonlu münasibət haqqında təsəvvür durur, çünki özəl güclər və qabiliyyətlər deyilən ruhi fəaliyyət formaları yalnız bir-birinin ardınca və təcrid olunmuş halda sadalanır.

) Burada özü ilə eyniyyət münasibəti, deməli, bilavasitə özünə inkari münasibətdir. Və bu münasibət məhz vasitələnmə kimi eyniyyətin fərqi biganə qaldığı münasibətdir və eyni zamanda (eyniyyət) özü-özünə refleksiya kimi özü-özünü fərqi itələdiyi, özünü başqasına-refleksiya kimi nəzərdə tutduğu özü ilə inkari münasibətdir və əksinə, bu başqasına-refleksiyanı özü ilə münasibətə və biganəliyə qaytardığı münasibətdir; bu, gücün və onun təzahürünün bir-birinə olan münasibətidir.

Qeyd. Tamın və hissələrin münasibəti bilavasitə və buna görə də fikirdən məhrum münasibət və özü-ilə-eyniyyətin fərqliliyə keçməsidir. Burada tamdan hissələrə və hissələrdən tama keçirlər və unudurlar ki, bu iki üzvdən hər biri o birinə əksdir və gah tamı və gah da hissələri müstəqil mövcudluqlar saymaq olmaz. Yaxud, başqa sözlə, hissələr tamda mövcud olduğu, tam isə hissələrdən ibarət olduğu üçün ayrı-ayrı vaxtlarda hissələrdən gah biri, gah da başqası davamlı mövcudluq, onun başqası isə qeyri-mühümdür. Mexaniki münasibətin dayaz forması ümumən ondan ibarətdir ki, orada hissələr bir-birinə və tama münasibətdə müstəqil kimi çıxış edir.

Materiyanın bölünənliyi ilə bağlı olan sonsuz proqresə də mexaniki münasibətdən yanaşıla bilər və o zaman bu yanaşma bu tərəflərin (tam və hissələrin) fikirdən məhrum növbə ilə bir-birini əvəz etməsindən ibarət olardı. Şeyi öncə bir tam kimi götürürlər, sonra isə hissələrin tərifi etməsinə keçirlər; sonra bu tərifi unudulur və hissəyə tam kimi baxılır, sonra yenə də hissənin tərifi gəlir və bu, sonsuz davam edir. Lakin inkar kimi götürülən bu sonsuzluq özündə-varlıq kimi və bu özündə-varlığı aradan qaldıran və özünü aşkar edən və əksinə, yox olan və gücə qayıdan özü ilə eyniyyətdə olan tamın özünün özünə inkar münasibətidir.

Bu sonsuzluğa baxmayaraq, gücün özü də sonludur, çünki gücdə və onun aşkarlığında eyni olan məzmun yalnız özündə bu eyniyyətdir; münasibətin tərəflərindən heç biri hələ özü üçün konkret eyniyyət, totallıq deyil. Bu səbəbdən hər iki tərəf bir-birindən fərqlidir və onların münasibəti sonludur. Odur ki, güc kənardan oyandırılmaya ehtiyacdır, kor-koranə hərəkət edir və formanın bu yetərsizliyi sayəsində habelə məzmun da məhduddur və təsadüfidir. Məzmunun, forma ilə eyniyyəti hələ həqiqi eyniyyət deyildir, hələ anlayışdan və özündə və özü üçün müəyyən məqsəd ola bilən məqsəddən ibarət deyildir. Bu fərq olduqca önəmlidir, amma onu anlamaq asan deyil, o, yalnız məqsəd anlayışında müəyyənləşir. Bunun diqqətə alınması güc kimi allahın dolaşmaq anlaşılmasına gətirir; bu dolaşılıqlı özəlliklə Herderin allahı anlamasında özünü göstərir.

Bu fikir tez-tez səslənir ki, gücün təbiəti gizlidir və biz onun yalnız aşkarlığını, təzahürünü dərk edirik. Lakin bir yandan gücün məzmununun tərifi təzahürün məzmunu ilə tam üst-üstə düşür və buna görə də hər hansı bir hadisəni nə isə bir güclə izah etmək boş tautologiyadır. Deməli, gizli qalan, əslində gücü onun təzahüründən, aşkarlığından yalnız fərqləndirən özünə-refleksiyanın boş formasından, məhz yetərincə yaxşı bəlli olan formadan başqa bir şey deyil. Bu forma yalnız hadisədən dərk edilən məzmunu və qanuna heç nə əlavə etmir. Bundan başqa bizi hər zaman inandırır ki, gücün aşkarlanmasından danışarkən biz onun təbiəti ilə bağlı heç nə təsdiq etmirik. Bu halda aydın deyil ki, gücün forması elmə nə üçün daxil edilmişdir. O biri yöndən gücün təbiəti hər hada gizli bir şeydir, çünki həm özlüyündə, həm də onun məhdudluğunda, yəni gücün məzmununun ondan kənar bir başqası vasitəsilə müəyyənləşməsində gücün məzmun əlaqəsinin zəruriliyi hələ çatışmır.

1-ci əlavə. Gücün və onun aşkarlığının münasibətinə tamın və hissələrin bir-birinə münasibətilə müqayisədə sonsuzluq kimi baxılmalıdır, belə ki, gücün və onun aşkarlığının

bir-birinə münasibətində tamın və hissələrin münasibətində olduğu kimi hələ yalnız özündə eyniyyət vardır. Tam hissələrdən oluşsa da onu parçaladıqda daha tam olmur; güc isə əksinə, yalnız özünü aşkarlaması və bu aşkarlamada öünə qayıtması sayəsində özünü güc kimi göstərir, çünki aşkarlanma öz sırasında gücün özüdür. Ancaq deməliyə ki, bu münasibət yenə də sonludur və tamın və hissələrin münasibəti bu münasibətin bilavasitəliyi üzündən sonludursa, gücün və onun aşkarlığının münasibəti vasitəli olduğuna görə sonludur. Gücün və onun aşkarlığının vasitəli münasibətinin sonluluğu ilk öncə onda təzahür edir ki, hər bir güc şərtlənir və özünün mövcudluğu üçün özü ilə birlikdə başqa nə isəyə də ehtiyacı vardır. Belə ki, məsələn, maqnit gücünün daşıyıcısı belli olduğu kimi, əsasən dəmirdir və onun başqa xassələrinin (rəngi, xüsusi çəkisi, turşulara münasibəti və i. a.) maqnetizm ilə heç bir bağlılığı yoxdur. Hər zaman həm də başqa güclərlə şərtlənən və vsitələnən bütün digər güclər də onun kimidir. Gücün sonluluğu, sonra, onun aşkarlanması, təzahür etməsi üçün oyanmağa ehtiyacında özünü göstərir. Gücü oyandıran amilin özü də öz sırasında başqa bir gücün aşkarlığıdır və bu aşkarlıq üçün də yenə oyanan güc olmalıdır. Beləliklə, biz ya yenidən sonsuz proqresə, ya da oyanma və oyandırmanın qarşılıqlı olmasına nail oluruq, amma bununla belə burada hələ hərəkətin mütləq başlanğıcı yetmir. Güc hələ məqsəd kimi özünü özündə müəyyən etmir; onun məzmunu verilmiş və bununla da ona dışarı olan məzmundur və o aşkarlanarkən, adətən deyildi ki, kor-koranə hərəkət edir; bunu gücün abstrakt aşkarlanması və məqsəduyğun fəaliyyəti arasındakı fərq kimi anlamaq lazımdır.

2-ci əlavə. Bizim güya gücün özünü deyil, yalnız onun təzahürünü dərk etdiyimiz barədə tez-tez səslənən fikir əsaslandırılmadığından dəf edilməli olsa da (çünki güc elə özünün aşkarlığından ibarətdir və totallığın qanunu kimi başa düşülən aşkarlanmada biz onunla birlikdə gücün özünü də dərk edirik) unudulmamalıdır ki, gücün iç mahiyyətinin dərkolunmazlığı barədə fikirdə bu münasibətin sonluluğunun düzgün sezimi vardır. Bu və ya başqa gücün ayrıca aşkarlıqları öncə qarşımızda qeyri-müəyyən müxtəliflik və təsadüfi dağınıqlıq kimi durur; sonra biz bu müxtəlifliyi güc adlandırdığımız iç vəhdətə gətiririk və onda hökmran olan qanunu dərk edib görüntüsü üzrə təsadüfi zərurət kimi başa düşürük; amma ayrı-ayrı güclər də öz sırasında müxtəlifdirlər və özlərinin sadə ardıcılığında onlar bizə təsadüflər kimi gəlir. Ona görə də empirik fizikada ağırlıq, maqnit, elektrik və i. a. güclərindən danışılar; eləcə də empirik psxologiyada yaddaş, təxəyyül, iradi və başqa ruhi güclərdən söz açırlar. Bu zaman yenidən bu müxtəlif gücləri bir tam kimi anlamaq ehtiyacı yaranır və əgər biz bu müxtəlif gücləri, deyək ki, ümumi bir ilkin gücə bağlasaq, bu ehtiyac ödənməzdi. Bu əzəli gücün simasında biz abstrakt özündə şey kimi məzmunusuz bir abstraksiya hasil etmiş olardıq. Bu deyənlərə o da əlavə olunur ki, gücün və onun aşkarlığının bir-birinə münasibəti önəmli dərəcədə vasitəli münasibətdir və deməli, gücün əzəli və ya ancaq özündən asılı olan bir şey kimi başa düşülməsi onun anlayışına ziddir.

Gücün təbiəti ilə bağlı işin bu cür olması bizə mövcud dünyaya ilahi gücün aşkarlığı kimi baxılmasına etiraz etməyə haq vermir, ancaq biz allaha təkcə əzəli güc kimi baxa bilmərik, ona görə ki, güc ikinci, sonlu tərifi. Elmlərin intibahı deyilən epoxada təbiətin ayrı-ayrı hadisələrini onların əsasında duran güclərə bağlamağa başladılar, kilsə bu addımı allahsızlıq adlandırdı, çünki əgər cazibə gücü, qüvvəsi göy cisimlərini hərəkətə gətirirsə, əgər bitkilərin böyüməsinə böyümə gücü səbəb olursa və s. dünyanın ilahi idarəçiliyinə heç nə qalmır və odur ki, allah güclərin bu oyununun tənbel seyirçisi səviyyəsinə endirilmiş olur. Doğrudur, təbiətsünaslar və özəlliklə də Nyuton təbiət olaylarını aydınlatmaq üçün gücün reflektiv formasından istifadə edərək açıqca bildirdilər ki, bununla kainatın yaradıcısı və idarə edicisi kimi allahın şəninə heç bir xələl gətirilmir.

Lakin güclərin köməyi ilə təbiətin işıqlandırılması ona səbəb olur ki, əks etdirici düşüncə irəli gedir, ayrı-ayrı gücləri müstəqil (für sich) halda qeyd edir və onları bu sonluluqda sonuncu kimi qəbul edir. Müstəqil güclərin və maddələrin bu sonlulaşdırılmış dünyasında allaha tərif verilməsi üçün dərk edilməz, o dünyaya məxsus uca varlığın abstrakt sonsuzluğundan başqa bir şey qalmır. Allahın varlığının nədən ibarət olduğunu bilməkdən imtina edən, onun varlığının fakt olmasını bilməklə kifayətlənən materializmin və çağdaş maarifçiliyin baxışı məhz belədir. Bu fikir savaşında kilsə və dini şüur haqlıdırlar, çünki sonlu idrak formaları hər halda nə təbiətin, nə də mənəvi dünyanın həqiqi yaranışının dərk üçün yetərli deyil, amma buna baxmayaraq hər halda ilk öncə empirik elmlərin formal haqlılığını diqqətdən qaçıрмаq olmaz; bu haqlılıq onların belə bir ədalətli təbiətindən ibarətdir ki, mövcud dünya özünün müəyyən məzmununda düşünən idrakın predmeti olsun, biz allahın dünyanı yaratdığına və idarə etdiyinə ancaq abstrakt inamda dayanmıyıq. Əgər bizim kilsə nüfuzuna söykənən dini şüurumuz bizə kainatı məhz allahın hər şeyə qadir iradəsilə yaratdığını, bütün cisimləri öz yollarıyla apardığını və bütün canlılara həyat və səadət verdiyini öyrədirsə, yenə də bir sual qalır: niyə? Bu suala cavab vermək isə ümumiyyətlə həm empirik elmin, həm də fəlsəfənin vəzifəsidir. Dini şüur allahın işlərinin ağlaşatmazlığını dəlil gətirərək bu vəzifəni və onun qanunililiyini qəbul etməkdən imtina etdikdə bununla o, ancaq yuxarıda xatırladığımız abstrakt maarifçilik mövqeyində durmuşdur və bu dəlilə aydın ifadə olunmuş xristian dini ehkamına – allahı ruhda və haqda dərk et çağırışına – zidd olan xristian itaətinin yox, riyakar-fanatik itaətin yaratdığı zorakı inandırma kimi baxmaq lazımdır.

§ 137

Güc özündə özü ilə inkar münasibətində olan tam kimi özünü özündən itələmə və özündən özünü kənarında aşkarlamadır. Amma bu, başqasına-refleksiya, hissələrin fərqi özü-özünə-refleksiya dərəcəsinə olduğundan aşkarlanma vasitələnmədir və bu vasitələnmə sayəsində özünə qayıdan güc güc kimi mövcud olur. Onun aşkarlanması iki tərəf (tam və hissələr – A. T.) arasında olan münasibətdəki fərqi aradan qalxması və özündə məzmun oluşturan eyniyyətin tələb olunmasıdır. Ona görə də gücün həqiqiliyi bir-birindən dıf və iç tərəflər kimi fərqlənən iki tərəf arasında münasibətdən ibarətdir.

§ 138

) İç (daxili) hadisənin və münasibətin bir tərəfinin boş forması qismində, münasibətin başqasına-refleksiya kimi boş tərifi daşıyan o biri tərəfinin formasına – dıf formasına əks olan özü-özünə-refleksiyanın boş forması qismində əsasdır. Onların eyniyyəti tamamlanmış eyniyyətdir, məzmundur, gücün hərəkəti prosesində yaranmış özü-özünə refleksiya və başqasına-refleksiyanın vəhdətidir. Onların hər ikisi (iç və dıf tərəflər) eyni bir totallıq olub bu vəhdəti məzmununa çevirirlər.

§ 139

Odur ki, dıf tərəf, birincisi, iç tərəf kimi eyni bir məzmun daşıyır. İç tərəf həm də dıf tərəf kimi, dıf tərəf isə həm də iç tərəf kimi mövcud olur. Hadisə mahiyyətdə olmayan heç nə göstərmir və mahiyyətdə təzahür etməyən heç nə yoxdur.

§ 140

Amma, ikincisi, münasibətin iç və dıf tərəfləri habelə formanın tərifiyədir və bir-birinə tam əksdirlər, belə ki, onlardan birincisi özü ilə eyniyyət abstraksiyası, ikincisi isə boş

müxtəliflik və ya reallıq abstraksiyasıdır. Ancaq onlar eyni bir formanın ayrı-ayrı momentləri kimi önəmli dərəcədə eyni olduqlarına görə yalnız bir abstraksiyada müəyyənləşən məzmun bilavasitə o birində də vardır. Odur ki, yalnız iç olan habelə bir dış olandır; dış olan isə həmçinin iç olandır.

Qeyd. Refleksiyanın adəti yanlışlığı mahiyyəti ancaq iç tərəf saymasından ibarətdir. Əgər mahiyyət ancaq bu yöndən götürülsə, onda ona yanaşmanın bu üsulu da tamamilə dış yanaşmadır və bu yanaşmada mahiyyət boş dışarı bir abstraksiyadır. Bir şair deyir:

Təbiətin əsl içini

İnsan ağıl dərk etməkdə acizdir;

O xoşbəxtdir görürsə yolu,

Dış qını ilə onun tanış olmağa*78

Şair daha doğrusu deməliyi ki, təbiətin mahiyyəti onun üçün iç tərəf kimi müəyyənləşdiriləndə o bunu yalnız dış qın kimi bilir. Ümumiyyətlə varlıqda, eləcə də ancaq hissi qavrayışda anlayış hələ yalnız iç tərəfdir. Bu anlayış varlığa və hissi qavrayışa dış bir şeydir, subyektivdir, həqiqətdən məhrum varlıq və təfəkkürdür. Çünki anlayış, məqsəd, qanun hələ ki, yalnız iç (daxili) əlamətdir, xalis imkandır, onlar təbiətdə və eləcə də ruhda öncə yalnız dış (xarici) qeyri-üzvi təbiətdir, hansısa bir üçüncü elmdir, yad hökmranlıqdır və i. a.

* Hötenin "Zur Naturwissenschaft" (Zur Morphologie), 1-ci cild, 3-cü dəftərdəki qəzəbli nidası:

Ömrüm boyu bunu mənə təsdiqlədilər əbəs,

Mənsə hiddətlənirəm səssiz-səmirsiz;

Qına və nüvəyə faydasız yerə

Təbiəti bölməyə: hər şey onda bölünməz.

İnsan zahirən, yəni öz hərəkətlərində (əlbəttə, söhbət bədənin dış görkəmindən getmir) nədirsə, onun içi də odur və insan ancaq iç varlıqdırsa, yəni əgər o ancaq niyyətlər, ovqatlar sahəsində ləyaqətli, əxlaqlı, onun dış varlığı isə iç varlığı ilə eyni deyilsə, onda onun həmin iç varlığı, həm də dış varlığı məzmunuz və boşdur.

Əlavə. Əvvəlki hər bir münasibətin vəhdəti iç və dış münasibətlərin vəhdəti kimi həm də boş nisbiliyin və ümumiyyətlə hadisənin aradan qaldırılmasıdır. Ancaq idrak iç və dış tərəfləri ayrı-ayrılıqda qeyd etdiyindən bu boş formaların hər ikisi eyni dərəcədə əhəmiyyətsizdir. Həm təbiəti, həm də ruh aləmini gözdən keçirərkən iç və dış tərəflərin münasibətinin xarakterini lazımı səviyyədə anlamaq və guya yalnız birincinin mühüm olduğu, ancaq onun əhəmiyyətli olduğu, ikincinin isə qeyri-mühüm və əhəmiyyətsiz olduğu təsəvvürünə yol verməmək olduqca önəmlidir. Bu yanlışlığı biz, çox vaxt təbiət və ruh arasındakı fərqi dış və iç arasındakı abstrakt fərqə münəvər edilməsində görürük. Təbiəti anlamağa gəlincə, o nəinki ruh üçün dışarıdır, həm də ümumiyyətlə özündə dışarıdır. Lakin bu "ümumiyyətlə"ni abstrakt dışarılıq anlamında şərh etmək lazım deyil, çünki belə bir şey yoxdur, o belə başa düşülməlidir ki, təbiətin və ruhun ümumi məzmununa malik olan ideya təbiətdə ancaq dışarı halda mövcuddur, amma məhz ona görə də o təbiətdə ancaq iç (daxili) kimi mövcuddur. Təbiətin bu anlamına qarşı abstrakt idrak və ya-və yası ilə necə üsyan qaldırırsa da, yenə də onun bizim adi şüurumuzda və habelə (daha müəyyən) dini şüurumuzda da yeri vardır. Dini şüura görə təbiət ruhi aləmdən az olmayaraq allahın xəbəri, vəhyidir və onlar bir-birindən yalnız onunla

fərqlənir ki, təbiət özünün ilahi mahiyyətini dərk etmək səviyyəsinə ucalmır, ancaq bu səviyyəyə ucalmaq ruhun (ilk öncə sonlu ruhun) vəzifəsidir. Təbiətin mahiyyətinə yalnız iç və ona görə də bizim üçün əlçatmaz bir şey kimi baxanlar bununla allahı xudpəsənd sayan əski insanların mövqeyində durmuş olurlar; belə mövqeyə qarşı artıq Platon və Aristotel çıxış etmişlər. Allah bizə açıb bildirir ki, o nədir və o bunu əsasən təbiətin vasitəsilə və təbiətdə açıb göstərir. Ancaq bundan başqa predmetin yetərsizliyi və qeyri-mükəmməlliyi ümumiyyətlə ondan ibarətdir ki, o yalnız dış bir şeydir və deməli, həm də yalnız iç bir şeydir. Belə ki, məsələn, uşaq ümumiyyətlə insan kimi, doğrudur, şüurlu varlıqdır, ancaq uşağın şüuru öncə onun iç aləmidir, yəni uşaqda qabiliyyət kimi mövcuddur. Həmin bu yalnız iç aləm uşaq üçün nə isə bir dış forma olub valideynlərinin iradəsi, müəlliminin biliyi kimi, ümumiyyətlə onu əhatə edən şüurlu aləm kimi onun qarşısında durur. Uşağın tərbiyəsi və təhsili ondan ibarətdir ki, öncə ancaq özündə, deməli, başqaları (böyüklər) üçün mövcud olan uşaq həm də özü üçün olur. Uşaqda öncə yalnız iç imkan kimi olan şüur, tərbiyə vasitəsilə gerçəkləşir və əksinə, uşağın öncə dış avtoritet kimi baxdığı din, mənəviyyat və elm indi onun tərəfindən özününkü və iç aləmi kimi dərk edilir. Yaşlı adam üçün də bunu demək olar, çünki böyüklər öz təriflərinin (böyüklüklərinin) əksinə olaraq özlərinin təbii biliklərinin və iradələrinin əsri olurlar; belə ki, məsələn, cinayətkar üçün ona verilən cəzanın dış zorakılıq forması vardır, əslində isə cəza onun yalnız öz cinayətkar iradəsinin təzahürüdür. Bu izahdan biz işlərinin az uğurlu olmasına və hətta əməllərinin şərfənləndirilməsinə baxmayaraq, öz xarakterinin dış təzahürlərindən fərqləndirilməli olan iç tərəfinə, özünün üstün niyyətlərinə və əqidəsinə istinad edən insana necə yanaşmalı olduğumuzu görə bilərik. Elə hallar ola bilər ki, əlverişsiz dış şərait üzündən yaxşı niyyətləri və məqsədyönlü planları gerçəkləndirərkən uğur əldə olunmasın. Amma ümumiyyətlə desək, burada da iç və dış tərəflərin önəmli əhəmiyyəti var. Odur ki, biz deməliyik: insanın əməli nədirsə, özü də odur və özünün iç aləminin üstünlüyü şüuru ilə əylənən yalançı şöhrət düşkünlərinə qarşı incilin bu deyimini irəli sürməliyik: "Onları onların bəhrəsilə tanıyın". Bu deyim hər şeydən öncə dinə və mənəviyyəyə münasibətdə ədalətlidir, amma o, elmi və bədii uğurlara da aid edilə bilər. Elmi və bədii uğurlarla ilgili onu da demək lazımdır ki, məsələn, bacarıqlı müəllim uşaqda böyük istedad müşahidə etdikdə deyə bilər ki, bu uşaqda Rafael və ya Moçart istedadı gizlənir və bu rəyin nə qədər əsaslı olduğunu nəticə göstərəcək. Ancaq əgər bacarıqsız təsviri sənətçi və ya pis şair öz ruhlarının böyük ideallarla dolu olduğu ilə təskinlik tapsalar, onda bu pis təskinlik olar və onlar əgər tələb etsələr ki, onları yaratdıqları məhsula görə deyil, niyyətlərinə, arzularına görə mühakimə etsinlər, onda belə iddianın rədd edilməsi ədalətli və əsaslı olardı. Çox vaxt əksinə olur, yəni yaxşı və ədalətli bir şey ortaya qoyan insanlar barədə fikir söylərkən bunu yalnız onların xarici əlaməti olduğuna və içdən isə onların nə isə başqa şeyə öz şöhrətpərəstliyini və ya digər ləyaqətsiz ehtiraslarını ödəməyə can atdıqlarını təsdiq etmək üçün iç aləmlə dış görüntünü yalançı fərqləndirmədən istifadə edirlər. Bu, xəbis düşüncə obrazıdır ki, özü böyük şeylər yarada bilməyən kəs böyüklüyü öz səviyyəsinə endirməklə onu kiçiltməyə can atır. Bu cür baxışlara qarşı Hötenin belə bir gözəl aforizmini xatırlatmaq lazımdır ki, özgələrin böyüklüyü qarşısında onları sevməkdən başqa qurtuluş yolu yoxdur. Sonra, əgər başqalarının alqışlanmalı işini görərək onun önəmini sıfıra endirmək üçün ikiüzlülükdən danışdıqlarsa, onda biz bilməliyik ki, insan bəzi hallarda riyakarlıq edə, çox şeyləri gizlədə bilər, lakin o, ümumiyyətlə özünün iç təbiətini gizlədə bilməz, çünki bu hər an decursuz vitac⁷⁹-də özünü göstərir, belə ki, bununla bağlı da demək olar ki, insan öz hərəkətlərindən başqa bir şey deyil. Özəlliklə ən yeni zamanda, necə deyirlər, pragmatik istorioqrafiya⁸⁰ iç aləmlə dış görüntünü həqiqətə zidd olaraq, ayıraraq böyük

tarixi şəxsiyyətlərin həqiqi simalarını təhrif etməklə onların qarşısında günah işləmişdir. Ümumdünya tarixi qəhrəmanların gördüyü böyük işlərdən sadəcə danışmaqla kifayətlənmək və onların işlərinin məzmununa iç xarakterlərinin uyğun olduğunu qəbul etmək yerinə tarixçi-praqmatistlər bildikləri açıq faktlar arxasında zahiri, uydurma motivlər axtarmağı özlərinin hüququ və borcu sayırlar. Onlar hesab edirlər ki, bu vaxtadək sayılan və şöhrətləndirilən qəhrəmanı şan-şöhrətdən məhrum etməyə, onu mənşəyi və hazırkı dəyəri baxımından istedadsızlar səviyyəsinə endirməyə nə qədər müvəffəq olurlarsa, tarix araşdırmaları da bir o qədər dərinləşir. Odur ki, onlar psixologiyanın bu cür tarixi-praqmatist araşdırmanın yardımçı fənn kimi öyrənilməsinə məsləhət görürdülər, çünki insanın öz hərəkətlərində hansı əsl niyyətlərdən çıxış etdiyini biz psixologiyadan bilirik. Lakin bu psixologiya elə bir əhəmiyyətsiz bilikdir ki, insan təbiətinin ən ümumi və mühüm əlamətlərini araşdırmaq yerinə, əsasən yalnız ayrıca və təsadüfi istək, ehtiras və sairəni özünün predmetinə çevirmişdir. Lakin böyük tarixi işlərin özülündə duran motivlərlə bağlı olaraq bu psixoloji-praqmatik araşdırma üsulunu tətbiq edən tarixçi hər halda Vətənin substansial maraqları, ədalət, dini həqiqət və i. a. və subyektiv və formal şöhrətpərəstlik, hakimiyyətə hərislik, tamahkarlıq maraqları arasında seçim etməlidir. Ancaq tarixçi-praqmatistlər ikincini seçirlər və ona görə bu ikincidə əsl hərəkətverici səbəbi görürlər ki, əks halda insanın iç aləmi (təsirli ovqat) və dış görüntü (hərəkətin məzmunu) arasında əkslik haqqında irəli sürdüləri müqəddimə təsdiq olunmazdı. Lakin həqiqətdə iç və dış eyni bir məzmun daşdığından biz bu məktəbli müdrikliyin əksinə olaraq təsdiq etməliyik ki, əgər tarix qəhrəmanları yalnız subyektiv və formal maraqlar izləmiş olsaydılar, onlar gördükləri işi görə bilməzdilər. İnsanın iç dünyasının və onun dış görüntüsünün vəhdəti baxımından çıxış edərək biz, etiraf etməliyik ki, böyük insanlar etdiklərini istəmiş və istədiklərini etmişlər.

§ 141

Eyni məzmunla bir-birinə bağlanan boş abstraksiyalar (iç və dış – A. T.) biri digərinə bilavasitə keçməklə özünü aradan qaldırır. Məzmunun özü onların eyniyyətindən başqa bir şey deyil (

§ 138); onlar görüntü (təzahür) kimi müəyyən olmuş mahiyyətin görüntüsüdür. Gücün aşkarlanması vasitəsilə iç tərəf mövcudluq haqqı əldə edir. Bu haqq boş abstraksiyalarla vasitələnmədir; bu vasitələnmə özü-özündə yox olur və iç və dış tərəflərin özündə və özü üçün eyniyyətdə olduğu bilavasitəlik olur və bu bilavasitəlikdə tərəflərin fərqi yalnız şərti olur. Tərəflərin, iç və dışın, mahiyyət və mövcudluğun bu eyniyyəti gerçəklikdir.

C

GERÇƏKLİK

§ 142

Gerçəklik mahiyyət və mövcudluğun, yaxud iç və dış tərəflərin bilavasitəlik olmuş vəhdətidir. Gerçəkliyin aşkar olunmasının özü gerçəkdir, belə ki, bu aşkarlanmada o yenə də mühümdür və ona görə mühümdür ki, varlığı bilavasitə dış mövcudluqdadır.

Qeyd. Əvvəlcə bizim sistemimizdə bilavasitəlik formaları kimi varlıq və mövcudluq anlayışları var idi; varlıq ümumiyyətlə refleksiyləşməmiş bilavasitəlik və başqasına keçiddir. Mövcudluq varlıq və refleksiyanın bilavasitə vəhdətidir; odur ki, mövcudluq əsasdan yaranan və əsasa yüklənən hadisədir. Gerçək olan bu vəhdətin qərarlaşmasıdır,

özü ilə eyniyyət münasibətidir; odur ki, gerçək olan keçidə məruz qalmış və onun dışarılığı (zahiriliyi) (Äó)erlichkeit) onun enerjisidir; o özünə refleksiyanın sonudur; onun mövcud varlığı başqasının deyil, yalnız özünün təzahürüdür.

Əlavə. Gerçəklik və fikir, yaxud daha dəqiq ideya, adətən bayağı şəkildə bir-birinə qarşı qoyulur. Ona görə də tez-tez eşitməli oluruq ki, bəlli fikrin düzgünlüyünə və həqiqiliyinə qarşı heç bir etiraz olmasa da gerçəklikdə belə bir şeylə qarşılaşmaq olmur, yaxud baş vermir. Amma bunu deyənlər sübut etmiş olurlar ki, nə fikrin təbiətini, nə də gerçəkliyin təbiətini lazım olan kimi anlamayıblar, çünki bir tərəfdən fikri subyektiv təsəvvürün, subyektiv planın, yaxud istəyin və i. a. sinonimi kimi təsəvvür edirlər, digər tərəfdən isə gerçəkliyi hissiliyin, dışarı mövcudluğun sinonimi sayırlar. Kateqoriyaların və onların mənasının elə də ciddi fərqlənmədiyi gündəlik həyatda sözün bu cür işlənməsi mümkündür və ola bilər ki, məsələn, plan və ya necə deyərlər, ideya (məsələn, vergi sistemi) özlüyündə yaxşıdır və məqsəduyğundur, ancaq gerçəklikdə rast gəlinmir və mövcud şəraitdə həyata keçirilməzdir. Amma, əgər abstrakt düşüncə bu təriflərə malikdirsə və onların arasındakı fərqi qəti və möhkəm əkslik dərəcəsinə qaldırırsa (belə ki, əgər ona inansa, gerçək dünyada beynimizdən ideyanı atmalıyıq), onda elm və sağlam düşüncə naminə bu cür baxışları qətiyyətlə dəf etməliyik, çünki bir tərəfdən ideyalar heç də yalnız bizim beynimizdə yaşamır və onlar o qədər gücsüz deyillər ki, gerçəkləşməsi və ya gerçəkləşməməsi bizim ixtiyarımızda olsun, ideya, şübhəsiz, fəaldır və həmçinin gerçəkdir; digər tərəfdən isə gerçəklik fikirdən məhrum və ya təfəkkürdən uzaqlaşmış aciz praktiklərin xəyal etdikləri kimi elə də sarsaq və ağılsız deyil. Aşkar hadisədən fərqli olaraq gerçəklik ilk öncə iç və dışın vəhdəti kimi ağıla o dərəcədə az əksdir ki, hətta demək olar başdan ayağadək ağılabatandır və ona görə də ağıla batmayana gerçəklik kimi baxılmamalıdır. Lakin bununla, məsələn, ağılabatan və diqqətəlayiq bir şey yarada bilməyən şairi və ya dövlət adamını gerçək şair və ya dövlət adamı saymaqda çətinlik çəkəndə dilin savadlı hissi razılmalı olur.

Gerçəkliyin araşdırdığımız bu vulqarcasına başa düşülməsində və onun hiss olunanla və bilavasitə qavranılanla qarışdırılmasında həm də Platonun və Aristotelin fəlsəfi sistemləri arasındakı münasibətə dair geniş yayılmış mövhumatın əsası da axtarılmalıdır. Bu mövhumata görə Platonla Aristotelin fərqi ondadır ki, birinci ideyanı və ancaq ideyanı həqiqi sayır, Aristotel isə əksinə, ideyanı kənara qoyaraq gerçəklikdən yapışır və odur ki, Aristotelə empirizmin banisi və öndəri kimi baxılmalıdır. Bu baxışla bağlı qeyd etməliyik ki, gerçəklik, şübhəsiz, Aristotel fəlsəfəsinin prinsipidir; amma, bu gerçəklik bilavasitə varlığın vulqar gerçəkliyi olmayıb gerçəklik qismində ideyadır. Aristotelin Platona qarşı polemikası, sonra ondan ibarətdir ki, Aristotel Platon ideyasını ancaq bir güc, imkan sayır və buna qarşı olaraq təsdiq edir ki, onların hər ikisinin (Platonun və Aristotelin) tək həqiqət saydıqları ideyaya fəaliyyət kimi, yəni bütünlüklə özündən kənarda təzahür edən iç varlıq kimi və deməli, iç və dışın vəhdəti və ya gerçəklik kimi (bu sözün burada müzakirə olunduğu emfatik⁸¹ anlamında) baxılmalıdır.

§ 143

Gerçəkliyin verilmiş konkret kimi yuxarıda göstərilən tərifləri vardır və bu təriflər fərqlidir, odur ki, gerçəklik həm də o təriflərin inkişafıdır, bununla birlikdə gerçəklikdəki o təriflər görüntülər kimi, yalnız öncədən müəyyən edilən təriflər kimi müəyyənləşdirilmişdir (

§ 141). a) Eyniyyət kimi ümumiyyətlə gerçəklik, hər şeydən öncə, imkandır, gerçək olanın konkret vəhdətinə qarşı olan, abstrakt və mühüm olmayan mühümlük kimi özü-

özünə-refleksiyadır. İmkan gerçəklik üçün mühüm olandır, amma yalnız imkan kimi mühüm olandır.

Qeyd. Yəqin ki, imkanın müəyyənləşdirilməsi Kantı imkanla birlikdə gerçəkliyi zəruri modallıq kimi araşdırmağa sövq etmişdir, "çünki bu təriflər anlayışa heç nə əlavə etmir, yalnız idrak qabiliyyətinə münasibəti ifadə edir"⁸². Doğrudan da imkan özü-özünə-refleksiya kimi boş abstraksiyadır, həmçinin yuxarıda sözü getmiş iç tərəfdir və fərq ondadır ki, bu iç tərəf indi aradan qaldırılmış, dışarılaşmış iç kimi təriflənmişdir və beləliklə, şübhəsiz, boş modallıq, yetərsiz abstraksiya və ya konkret desək, yalnız subyektiv təfəkkürə məxsus bir şey kimi müəyyən edilmişdir. Gerçəklik və zərurət isə həqiqətən yalnız bir başqası üçün baxış üsulu olmayıb bunun əksinədir: onlar təkcə qərarlaşmış deyil, həm də özündə tamamlanmış konkrətdirlər.

İmkan gerçəklik kimi konkretlə müqayisədə əsasən yalnız özü ilə eyniyyət forması olduğundan onun prinsipi belə bir tələbdən ibarətdir ki, heç bir şey özü-özlüyündə özünə zidd olmasın və beləliklə hər şey mümkündür, çünki hər bir məzmunu abstraksiya vasitəsilə eyniyyətin bu formasını vermək olar. Lakin eyni zamanda hər şey qeyri-mümkündür, çünki hər bir məzmun konkret olduğundan ondakı müəyyənlik müəyyən əkslik kimi, deməli, ziddiyyət kimi başa düşülə bilər. Odur ki, imkan və imkansızlıq barədə danışıqlar qədər boş danışıq yoxdur. Fəlsəfədə özəlliklə nəyinsə mümkünliyünü (yaxud başqa nəinsənin də mümkünliyünü) və nəinsə ağıla gətirilməsindən söz gedə bilməz. Tarixçi də artıq aydınlaşdırdığımız kimi özlüyündə həqiqi olmayan bu kateqoriyanı işlətməkdən bilavasitə ehtiyat etməlidir; amma boş düşüncənin hazırcavablığı daha çox müxtəlif imkanlar uydurmaqdan həzz alır.

Əlavə. İmkan ilk baxışda təsəvvürə daha zəngin və tam tərif kimi, gerçəklik isə daha məhdud və kasıb tərif kimi görünə bilər. Odur ki, deyirlər: hər şey mümkündür, lakin mümkün olan heç də hər şey gerçək olmur. Əslində, yəni düşüncəyə görə gerçəklik daha geniş tərifdir, çünki o, konkret fikir kimi özündə moment kimi imkana malikdir. Bunu biz özümüzün bəsit şüurumuzda da anlayırıq, çünki mümkün olandan danışıqda gerçəklikdən fərqli olaraq onu yalnız mümkün kimi göstəririk. Adətən deyirlər ki, imkan ağlabatanlıqdan ibarətdir. Amma bu deyimdən təfəkkür yalnız məzmunun abstrakt eyniyyət formasında anlaşılmasını göstərir. Belə ki, hər bir məzmun bu formaya bürünə bildiyindən və bunun üçün yalnız bu məzmunun bütün bağlantılarından qopması tələb olduğundan ən absurd və anlamsız şeylərə mümkün şeylər kimi baxıla bilər. Mümkündür ki, bu axşam ay yerə düşsün, çünki ay yerdən ayrılmış cisimdir və buna görə də havaya atılmış daş kimi yerə düşə bilər; mümkündür ki, türk sultanı papa olsun, çünki o – insandır və xristian etiqadına müraciət edə, katolik keşişi ola bilər və i. a. İmkan haqqında bu danışıqlarda əsasən yuxarıda göstərdiyimiz üsula tətbiq edilən kafi əsas qanunundan istifadə edilir və təsdiqlənir ki, əsası tapıla bilən hər şey mümkündür. İnsan nə qədər savadsız, araşdırmaq istədiyi predmetlərin müəyyən münasibətlərindən xəbərsiz olduqca, məsələn, politika sahəsində pivəxana siyasətçiləri kimi hər cür boş imkanlar barədə söz yaymağa meyilli olur. Sonra, imkan kateqoroyası arxasında praktiki cəhətdən çox vaxt şər iradə və fəaliyyətsizlik gizlədilir ki, onun köməyi ilə müəyyən vəzifələrin yerinə yetirilməsindən yaxa qurtarılsın və bu münasibətlə də yuxarıda qeyd etdiyimiz kafi əsas qanunundan istifadə olunduğu özünü göstərir. Ağıllı, təcrübəli insanlar imkanın ancaq imkan olduğu üçün özlərinin azdırılmasına yol verməyib gerçəklikdən yapışırlar, amma əlbəttə, gerçəklik adı altında təkcə bilavasitə mövcud var olanı nəzərdə tuturlar. Lakin gündəlik həyatda abstrakt imkanla bağlı haqlı olaraq çəkilən misallarda qüsür yoxdur. Belə ki, məsələn, deyirlər ki, əldəki arıquşu göydəki durnadan yaxşıdır. Sonra demək lazımdır ki, hansı haqla hər şeyi mümkün sayırlarsa, biz də o haqla hər şeyi qeyri-

mümkün sayə bilərik, çünki hər vaxt konkret olan hər bir məzmunun həmişə nəinki fərqli, hətta əks tərifləri vardır. Belə ki, məsələn, "mən varam" demək qeyri-mümkündür, çünki "mən varam" mühakiməsi eyni bir zamanda özü ilə sadə münasibətlə birlikdə bütünlüklə başqası ilə münasibətin də təsdiqidir. Bütün təbiət şeylərinin və ruhi aləmin digər məzmunları da bu cürdür. Məsələn, demək olar: materiya qeyri-mümkündür, çünki o, itələmə ilə cazibənin vəhdətidir. Bu həyata, hüquqa və azadlığa, başlıcası isə haqq kimi allahın özünə, vəhdətdən ibarət allaha münasibətdə də doğrudur, amma bu həqiqəti guya təfəkkürə zidd olduğu üçün ardıcıl abstrakt-əqli maarifçilik qəbul etmir. Ümumiyyətlə demək lazımdır ki, məhz boş düşüncə bu boş formalar ətrafında dolanır və bu formalara münasibətdə fəlsəfənin vəzifəsi onların mənasızlığını və məzmunusuzluğunu aşkar etməkdən ibarətdir. Bir şeyin mümkün olub yaxud mümkün olmaması məzmunundan, yəni üzə çıxarkən özünü zərurət kimi açıqlayan gerçəkliyin momentlərinin totallığından asılıdır.

§ 144

b) Lakin özü-özünə-refleksiya kimi imkandan fərqli olaraq gerçəklik ancaq dıxarı konkretir, qeyri-mühüm bilavasitədir. Yaxud, başqa sözlə, gerçəklik bilavasitədir, çünki gerçək olan öncə (§ 142) iç və dıxın sadə, yalnız bilavasitə vəhdətidir, qeyri-mühüm dıxarıdır və beləliklə eyni zamanda (§140) yalnız iç müəyyənlikdir, özü-özünə-refleksiya abstraksiyasıdır; deməli, onun özü yalnız mümkünlük kimi müəyyənleşmişdir. Yalnız bir imkan kimi qiymətləndirilən gerçəklik təsadüfi bir şeydir və əksinə, mümkün olanın özü yalnız təsadüfdür.

§ 145

İmkan və təsadüf gerçəkliyin momentləridir, gerçəkliyin dıxarılığını oluşturan formalar kimi müəyyənleşmiş iç və dıx tərəfləridir. Onlar özlüyündə müəyyənleşmiş gerçəkliyin simasında, onların mühüm müəyyənədicisi əsası kimi məzmunun simasında özü-özünə-refleksiyaya malikdirlər. Təsadüfinin və imkanın sonluluğu indi gördüyümüz kimi ondan ibarətdir ki, formanın tərifli məzmunundan fərqlidir və bir şeyin mümkün və ya təsadüf olması məzmunundan asılıdır.

Əlavə. İmkan gerçəkliyin iç tərəfidir və elə ona görə də dıxarı gerçəklik və ya təsadüfdür. Təsadüf ümumiyyətlə öz varlığının əsası özündə yox, başqasında olan bir şeydir. Bu gerçəkliyin şüür qarşısında durduğu və gerçəkliyin özü ilə çox vaxt qarışdırılan ilkin obrazdır. Lakin təsadüf başqasına-refleksiyanın yalnız birtərəfli formasında gerçək olandır və ya başqa sözlə, yalnız nə isə bir imkan mənasında gerçək olandır. Biz bu fikrə uyğun olaraq təsadüfi həm ola bilən, həm də ola bilməyən, bu cür və ya başqa cür ola bilən, nəyin varlığı yaxud yoxluğu kimi, əsası özündə yox başqasında olan bu və ya digər qəbildən olan varlıq kimi gözdən keçiririk. Bu təsadüfün dərk edilməsi bir tərəfdən idrakın vəzifəsidir; digər tərəfdən isə praktika sahəsində təsadüfi istək və ya özbaşınalıqda ilişib qalmamaq çox vacibdir. Və hər halda özəlliklə yeni dövrdə tez-tez təsadüfün ucaldılması həm təbiətdə, həm də ruh aləmində ona əslində malik olmadığı dəyərin aid edilməsi bağışlanmazdır. Hər şeydən öncə təbiətə gəlinə o, başlıca olaraq özünün zənginliyi və törəmələrinin rəngarəngliyi sayəsində heyrət predmeti olur. Amma təbiətin ideyanın aşkar edilməsi səviyyəsindən asılı olmayaraq götürülən bu zənginliyi təfəkkür üçün elə də böyük maraq daşımır və canlı və cansız varlıqların böyük müxtəlifliyindəki zənginlik bizə yalnız qeyri-müəyyənliklər dumanında

görünməz olan təsadüflər mənzərəsini verir. Heyvan və bitki növlərinin bu rəngarəngliyi hər halda ruhun öz ixtiyarına buraxdığı təsadüfi fantaziyalardan ucaya qoyulmamalıdır.

Bu hadisələrin doğurduğu heyrat şeylərə çox abstrakt münasibətdir və bu heyratə qapanmayıb təbiətin iç harmoniyasına və qanunauyğunluğuna daha dərindən baş vurulmalıdır.

Təsadüfün iradəyə münasibətinin düzgün qiymətləndirilməsi özəlliklə önəmlidir. İradənin azadlığından danışıarkən çox vaxt onu zorakılıq kimi, yəni iradəni təsadüf formasında başa düşürlər. Amma zorakılıq və ya ixtiyarilik özünü bu və ya başqasına münasibətdə müəyyən etmək qabiliyyəti kimi, əlbəttə öz anlayışına görə azad iradənin mühüm momentidir, lakin o, azadlığın özü deyil, yalnız formal azadlıqdır. Zorakılığı bərtərəfləşdirilmiş halda özünə daxil edən həqiqi azad iradə öz məzmununu özündə və özü üçün davamlı məzmun kimi dərk edir və bilir ki, bu məzmun onun özünə məxsusdur. Zorakılıq səviyyəsində qalan iradə isə əksinə, hətta məzmunca həqiqi və ədalətli qərar qəbul etdikdə yenə də lovğalıqda axsayır, hesab edir ki, əgər o istəsə, başqa cür də qərar qəbul edə bilərdi. Zorakılığın məzmunu bəllidir və biz onu əsası iradənin özündə olmayan, dışarı şəraitdə olan məzmun kimi bilirik. Odur ki, belə məzmunca münasibətdə azadlıq yalnız seçim formasında olur; iradəni öncədən tapdığı məzmunun əsasına malik olan şəraitə biz, həmçinin iradənin başqasına yox, məhz bu əsasın xeyrinə qərar qəbul etməsini də aid etdiyimizdən bu formal azadlıq yalnız xəyali, uydurma azadlıq kimi dəyərləndirilməlidir.

Aydınlaşdırdığımız kimi, təsadüf gerçəkliyin yalnız birtərəfli momentidir və ona görə də onları qarışdırmaq olmaz, ona ideyanın müəyyən forması kimi, habelə predmetlər aləmində lazımi yer verilməlidir. Bu, ilk öncə təbiətə münasibətdə doğrudur, çünki təbiətdə təsadüflər özünə azad meydan tapır; biz bu şəraiti qəbul etməliyik və lovğalıqla təsdiq etməməliyik ki, (yanlış olaraq fəlsəfənin ünvanına deyildiyi kimi) təbiətdə olaylar başqa cür deyil, bu cür baş verir. Lakin zorakılığı özünə təsadüf formasında, ancaq bərtərəfləşmiş formada daxil edən iradə ilə bağlı olaraq qeyd etdiyimiz kimi, təsadüflər ruhi aləmdə də özünü göstərir. Və ruha və onun fəaliyyətinə münasibətdə də ehtiyatlı olmaq lazımdır ki, özündə ağıllı dərkə yaxşı cəhd bizi əslində təsadüf xarakteri daşıyan olayları zəruri olaylar kimi təqdim etməyə və ya adətən deyildiyi kimi, onları a priori⁸³ hasil etməyə çəkməsin. Belə ki, məsələn, dil təfəkkürün sanki cismi, bədəni olsa da hər halda dildə də təsadüflər önəmli rol oynayır; hüquqi, bədii və i. a. formalarda da təsadüflərin yeri var. Çox doğrudur ki, elmin, özəlliklə də fəlsəfənin vəzifəsi ümumiyyətlə təsadüflərin görüntüsü arxasında duran zərurətin dərkindən ibarətdir; amma bunu belə başa düşmək lazım deyil ki, guya təsadüflər yalnız bizim subyektiv təsəvvürümüzə məxsusdur və həqiqətə çatmaq üçün onlar bütünlüklə atılmalıdır. Bu yolu birtərəfli gedən elm ağlın barsız oyununda və hədsiz pedantizmdə⁸⁴ suçlanmaqdan can qurtarmaz.

§ 146

Gerçəkliyin yuxarıda göstərilən dış tərəfi yaxından baxdıqda göstərir ki, bilavasitə gerçəklik kimi təsadüf özü ilə eyniyyətdə olandır, ancaq müəyyənlik kimi, həm də aradan qaldırılmış müəyyənlik kimi özü ilə eyniyyətdir, hazırda mövcud olan dışarılıqdır. Gerçəkliyin dışarı tərəfi, beləliklə, bilavasitə mövcud varlığı həmçinin imkandan ibarət və öz tərifiyə görə aradan qalxmış ehtimalı bir şeydir; başqasına imkan olmaq şərt və şərait olmaqdır.

Əlavə. Təsadüf bilavasitə gerçəklik kimi həm də bir başqası üçün imkandır. Lakin təsadüf artıq bizim başlanğıcda malik olduğumuz abstrakt imkan olmayıb, həqiqi

imkandır və beləliklə də şərtidir. Bir şeyin şərti və ya şəraiti dedikdə iki momenti: birincisi, nə isə bir mövcud varlığı, mövcudluğu, ümumiyyətlə nə isə bilavasitəni, ikincisi isə, bu mövcud varlığın aradan qaldırılan olması və başqa varlığın gerçəkləşməsinə xidmət etmək təyinatını nəzərdə tuturuq. Bilavasitə gerçəklik ümumiyyətlə nə olmalı idisə, o yox, özündə sarsıdılmış, zəif, təyinatı unudulmaq olan son gerçəklikdir. Gerçəkliyin digər tərəfi onun mühüm olmasıdır. Onun bu tərəfi hər şeydən öncə yenə də təyinatı aradan qaldırılmaqdan ibarət olan xalis imkan kimi iç tərəfdir. Aradan qaldırılmış imkan kimi o, ilkin bilavasitə gerçəklik əsasında yeni gerçəkliyin yaranmasıdır. Bu özündə şərait anlayışına malik olan dəyişkənlikdir. Biz bir şeyin şəraitini gözdən keçirərkən o, gözümlə tamamilə günahsız görünür. Əslində isə bu cür bilavasitə gerçəklikdə tamamilə başqa bir şeyin rüşeymi vardır. Öncə bu başqa şey yalnız imkandır, ancaq bu forma sonradan özünü aradan qaldırır və gerçəkliyə çevrilir. Bu qayda ilə doğulan yeni gerçəklik bilavasitə gerçəkliyin əsl iç varlığı olub onu udur. Beləliklə, şeylərin tamamilə başqa forması (Gestalt) yaranır və bununla birlikdə başqa heç nə yaranmır, çünki birinci gerçəklik yalnız onun mahiyyətinə uyğun sayılır. Özünü qurban verən şərait əsasa çevrilir və başqa gerçəklikdə yalnız özü özündə kimi udulur və birləşir. Gerçəklik ümumiyyətlə, yalnız bilavasitə varlıq kimi deyil, mühüm varlıq kimi öz bilavasitəliyinin aradan qaldırılmasıdır və bunun sayəsində o özü öünü vasitələndirir. Gerçəklik prosesi ümumiyyətlə budur.

§ 147

) Gerçəkliyin imkan və bilavasitə gerçəklik tərifləri çevrəsi kimi, onların bir-birini vasitələndirməsi kimi inkişaf edən bu dışarılığı ümumiyyətlə real imkandır. İmkan və bilavasitə gerçəklik çevrəsi kimi bu real imkan totalıqdır, məzmunudur, özündə və özü üçün müəyyənlanmış predmetdir (Sache); bu vəhdətdə həmin təriflərin fərqi baxımından gözdən keçirilən real imkan da həmçinin formanın özlüyündə konkret totalıqdır, iç tərəfin özünü dış görüntüyə və dış görüntünün iç varlığa bilavasitə keçilməsidir. Formanın bu öz hərəkəti, bir tərəfdən fəaliyyətdir, gerçəklikdə özünü aradan qaldıran real əsas kimi predmeti hərəkətə gətirməkdir, digər tərəfdən təsadüfi gerçəkliyi, şəraiti hərəkətə gətirmə, yəni şəraitin özü-özünə refleksiya və onun özü özünü başqa gerçəklikdə, predmetin (Sache) özünün gerçəkliyində aradan qaldırmasıdır. Bütün şərait olduqda predmetin gerçək olması zəruridir və predmetin özü şərtlərdən biridir, çünki öncə yalnız iç varlıq olmuş predmet ancaq bir ehtimalıqdır. İnkişaf etmiş gerçəklik iç varlığın və dış görüntünün bir-birini əvəzləməsidir.

Qeyd. Zərurətə imkan və gerçəkliyin vəhdəti kimi tərif verilməsi bəlkə də doğrudur. Amma belə ifadə olunmuş tərif dayazdır və ona görə də aydın deyil. Zərurət anlayışı çox qəliz anlayışdır; qəlizdir ona görə ki, o özündə ayrı-ayrı və keçici formalardan ibarət gerçəkliklər kimi başa düşülməli momentləri olan anlayışdır. Ona görə də biz sonrakı iki paraqrafda zərurəti oluşturan momentlərin ətraflı izahını veririk.

Əlavə. Deyəndə ki, bu şey zəruridir, ilk öncə biz soruşuruq: niyə? Deməli, zərurət müəyyənlanmış, vasitələnmiş olmalıdır. Amma, əgər biz, vasitələnəndə dayansaq, yenə də zərurətin nə olduğunu anlama bilməyəcəyik. Quru boş vasitələnmə özü vasitəsilə deyil, başqası vasitəsilə vasitələnmədir, deməli, o da yenə ancaq təsadüfdür. Zərurətdən isə əksinə, biz tələb edirik ki, o özü vasitəsilə özü olsun, deməli, o vasitələnmiş olmaqla yanaşı bu vasitələnmə aradan qaldırılmış vasitələnmə olsun. Buna uyğun olaraq biz zərurət haqqında deyirik: o vardır və bununla biz onu başqası ilə şərtlənmənin olmadığı özünün özü ilə sadə münasibəti sayırıq.

Tez-tez səslənir ki, zərurət kordur və haqlı səslənir, çünki zərurət prosesində məqsəd hələ özü üçün deyildir. Zərurət prosesi bir-biri ilə heç bir bağlılığı olmayan, müstəqil şəraitlərin varlığından başlayır. Bu şəraitlər öz özü ilə üst-üstə düşən bilavasitə gerçəklikdir və bu inkardan yeni gerçəklik yaranır. Burada biz özü özündə ikiləşmiş olan formaya malik məzmunla qarşılaşırıq: bu məzmun, birincisi, sözü gedən predmetin məzmunudur, ikincisi, nə isə müsbət olan və öncə bu anlama malik müxtəlif şəraitlərin məzmunudur. Öz aləmində cüzi olan bu məzmun özünün bu xarakteri üzündən özünün mənfiyyətinə çevrilir və beləliklə, predmetin məzmunu olur. Bilavasitə şərait şərt kimi dibə hopur (qehen zu Grund), amma eyni zamanda da predmetin məzmunu kimi saxlanılır. Onda bizə deyirlər ki, bu şəraitdən və şərtədən tamamilə başqa şey yaranır və onu zərurət, həm də kor zərurət adlandırırlar. Əgər biz məqsədyönlü fəaliyyəti nəzərdən keçirsək, burada məqsəd qismində artıq öncədən bəlli olan məzmunla malik olarıq; odur ki, bu fəaliyyət kor fəaliyyət yox, işıqlı fəaliyyətdir. Əgər dünyanın qəzavü-qədər tərəfindən idarə olunduğunu deyiriksə, bu zaman nəzərdə tutulur ki, məqsəd ümumiyyətlə özündə və özü üçün müəyyən olmuş kimi, nəticəsi olan müəyyənlik kimi fəaliyyət göstərir, belə ki, nəticə öncədən bəlli olana və istəyə uyğun gəlir. Lakin dünyanı zərurətin müəyyənləşdirdiyi anlayışı və ilahi qədərə inamı bir-birinə qarşı qoymaq olmaz. Tezliklə görərik ki, ilahi qədər, taleyin əsasında anlayış durur. Anlayış zərurətin həqiqətidir və onu özündə aradan qalxmış halda saxlayır və əksinə, özündə zərurət anlayışdır. Zərurət anlayışda dərk olunmadığı, anlayışlarda ifadə oluna bilmədiyi dərəcədə kordur və ona görə də insanlıq tarixində baş verən zərurəti dərk etməyi öz vəzifəsi sayan fəlsəfə tarixinə kor fatalizmi irad tutmaq çox böyük yanlışlıqdır. Öz vəzifəsini tarixi zərurəti dərk etməkdə görən fəlsəfə tarixi teodiseya⁸⁵ əhəmiyyəti qazanır və ilahi qəddərdə (tələdə) zərurətin olmadığını düşünənlər, əslində bu abstraksiya vasitəsilə ilahi qədəri kor, ağılsız zorakılıq səviyyəsinə endirirlər. Yalnız mülahizələrə inanmayan dini şüur əbədi və dəyişilməz ilahi göstərişlərdən danışır və bunda zərurətin allahın mahiyyətinə məxsusluğu açıq etiraf olunur. Allahdan fərqli olaraq insan öz rəyi və iradəsilə öz kaprizinə uyğun və ixtiyari hərəkət edir və ona görə də çox vaxt onun hərəkətlərindən gözlədiyi və istədiyindən tamamilə başqa bir şey alınır; allah isə əksinə, nə istədiyini bilir, özünün əbədi iradəsində iç və dış təsadüflərlə müəyyənləşməyib qarşısını almazlıqla düşündüyünü edir.

Zərurət anlayışının bizim ovqatımız və davranışımız üçün önəmi böyükdür. Baş verənləri zərurət kimi anlamaq ilk baxışda tamamilə məhkum mövqə kimi görünə bilər. Əskidən insanlar, bəlli olduğu kimi, zərurəti tale kimi anlayırdılar, çağdaş baxış isə daha çox təsəlli baxışıdır. Bu baxış ondan ibarətdir ki, fədakarlığımızın əvəzini alacağımız ümidi ilə biz məqsədlərimizdən və maraqlarımızdan imtina edirik. Tale isə əksinə, təsəlliyə yer qoymur. Əski insanların tale haqqındakı təsəvvürünə yaxından göz yetirərək əmin oluruq ki, bu təsəvvür bizə məhkumluğun mənzərəsindən daha çox azadlığın mənzərəsini göstərir. Ona görə belə alınır ki, məhkumluq əksliklərin tutulmasına əsaslanır, belə ki, biz o şeyi qəbul edirik ki, baş vermişdir və bu gözlədiyimizə, baş vermiş olana ziddir. Əski insanlar isə bunun əksini düşünürdülər: bir şeyin varlığı necə olmalı idisə, o cürdür. Deməli, burada antoqonizm olmadığı üçün məhkumluq, kədər və üzüntü də yoxdur. Taleyə bu cür münasibət, öncə qeyd etdiyimiz kimi, təsəlliyə yer saxlamır; amma belə ovqatın təsəlliyə heç ehtiyacı da yoxdur, ona görə ki, burada subyektivlik hələ özünün sonsuzluğu anlamına çatmamışdır. Bu baxış antik ovqatla çağdaş xristian ovqatının müqayisə edilməsində həlledici baxış olmalıdır. Əgər biz subyektivliyi yalnız sonlu, təsadüfi və ixtiyari məzmunlu özəl meyl və maraqları olan bilavasitə subyektivlik kimi anlasaq, ümumiyyətlə subyektivliyi sözün emfatik⁸⁶

anlamında (yəni önəmli olan şəxs deyil, predmetdir haqlı deyimindəki anlamda) predmetdən fərqli şəxs (Person) kimi anlamış olarıq, onda əski insanların taleyə sadəcə boyun əyməsinə heyran olmaya bilmərik, bu ovqatın öz subyektiv məqsədlərini inadla izləyən və onların əldə olunmasından imtina etməyə məcbur olduğunu görəndə bunun əvəzini başqa formada alacağı ümidlə təsəlli tapan müasir ovqatdan uca və ləyaqətli olduğunu etiraf etməmək olmaz. Sonra demək lazımdır ki, subyektivlik ancaq predmetə qarşı duran pis və sonlu subyektivlikdən ibarət olmayıb öz həqiqətinə uyğun olaraq predmetə immanentdir⁸⁷ və deməli, sonsuz subyektivlik kimi predmetin həqiqətidir. Belə başa düşülən təsəlli baxışı tamamilə başqa və daha yüksək anlam alır və elə bu anlamda xristian dininə təsəlli dini, mütləq təsəlli dini kimi baxılmalıdır. Xristianlıqda, bəlli olduğu kimi, belə bir təlim vardır ki, allah bütün insanların qurtuluşunu istəyir və bununla təsdiq edir ki, subyektivliyin sonsuz dəyəri vardır. Sonra, xristian dininin təsəlli dini olması ondan ibarətdir ki, burada allahın özü mütləq subyektivlik kimi dərk edilir, subyektivlikdə isə xüsusiyyət momenti vardır, ona görə də bizim xüsusiyyətimiz yalnız abstrakt inkar olunmalı yox, eyni zamanda saxlanılmalı xüsusiyyət kimi etiraf olunur. Doğrudur, əski insanlar da öz allahlarına şəxs-allah kimi baxırdılar, lakin hansısa Zevsin, Apollonun və i. a. gerçək şəxsiyyətlər olmayıb təsəvvür edilmiş şəxsiyyətlər idi, başqa sözlə, bu allahlar (daha doğrusu, tanrılar – A. T.) yalnız özləri özlərini bilməyən və ancaq kənardan dərk edilən şəxsiyyətləşdirilmiş allahlar idi. Antik tanrıların bu qüsurları və gücsüzlüyü ilə biz artıq dini şüurda da qarşılaşırıq, çünki burada tək-cə insanların deyil, allahların özlərinin də taleyə tabe olduğu təsəvvürü vardır; bu taleyi biz açılmamış, deməli, bütünlüklə şəxsiyyətsiz, özlüyü, mənlili olmayan və kor zərurət kimi təsəvvür etməliyik. Xristian allahı isə əksinə, nəinki hər şeyi biləndir, və həm də özünü mütləq anlayan allahdır, tək-cə təsəvvür olunan şəxsiyyət yox, daha çox mütləq gerçək şəxsiyyətdir.

Burada toxunulan məqamların ətraflı gözdən keçirilməsi və inkişaf etdirilməsi din fəlsəfəsinin işidir; burada isə biz ancaq qeyd etməliyik ki, insanın onun başına gələnləri "hər kəs öz xoşbəxtliyini özü qazanır" misalında səsləndiyi anlamda başa düşməsi çox önəmlidir. Bu o deməkdir ki, insan yalnız öz meyvələrindən bəhrələnir. Buna əks olan baxış ondan ibarətdir ki, biz başımıza gələnlərə görə günahı başqalarının üzərinə, əlverişsiz şəraitin və i. a. üzərinə atırıq. Bu, məhkumluq baxışıdır və eyni zamanda da narazılıq mənbəyidir. Əksinə, insan öz başına gələnləri özünün təkamülü kimi, yalnız öz günahı kimi qəbul etdikdə, hər şeyə azad insan kimi yanaşır və hər bir şəraitdə ədalətsizliyə məruz qalmaqacağına inamını itirmir. Özü və öz taleyi ilə çəkişən insan məhz başqalarının ona qarşı ədalətsiz olduğu barədə yalan təsəvvür sayəsində bir çox yöndəmsiz və layiqsiz hərəkətlərə yol verir. Doğrudur, başımıza gələnlər arasında təsadüflər də çoxdur. Ancaq bu təsadüflərin əsasında insanın təbiiliyi durur. Lakin insan, hər halda öz azadlığı şüurunu itirmirsə, onda onun başına gələn xoşagəlməz işlər onun ruhi aləmini və onun harmoniyasını məhv edə bilmir. Beləliklə, insanların razılığı və narazılığı və deməli, onların taleyi, zərurətin təbiətinə baxışlarının xarakteri ilə müəyyən olunur.

§ 148

Zərurət prosesinin üç momenti bunlardır: şəraitin zəruriliyi, predmetin (der Sache) zəruriliyi, fəaliyyətin zəruriliyi.

Şərait) öncədən ehtimal edilən (das Voraus gesetzt) bir şeydir; şərait yalnız nəzərdə tutulan şərait kimi ancaq predmetə münasibətdə mövcud olur, amma öncədən nəzərdə tutulduğuna görə şərait özü üçün təsadüfi predmetdən asılı olmadan mövcud olan dış

şəraitdir. Lakin totallıq olan predmetə münasibətdə təsadüf olan ehtimal şərait habelə bütöv şərtlər çevrəsidir. .) Şərait passivdir, predmet üçün material kimi istifadə olunur və deməli, predmetin məzmununa girir; şərait və ya şərtlər də bu məzmunu uyğun gəlir və artıq özündə onun bütün təriflərinə malik olur.

b. Predmet də həmçinin) öncədən nəzərdə tutulan bir şeydir; nəzərdə tutulan olduğu üçün predmet ancaq iç və mümkün olan bir şeydir, öncədən nəzərdə tutulan şey kimi isə, predmet özü üçün nə isə müstəqil məzmunudur. .) Şəraitdən istifadə etməklə predmet dışarı mövcudluğuna qovuşur, özünün şəraitə uyğun gələn məzmunlu təriflərini reallaşdırır, belə çıxır ki, predmeti şərait yaratmış və öz təriflərinə görə şəraitə borcludur.

c. Fəaliyyət də yenə) özü üçün fəaliyyətdir (bir sıra insanlar, bir sıra xarakterlər), müstəqildir və habelə şərait və predmet olduqda mümkündür. .) Fəaliyyət şəraiti predmetə və predmeti şəraitə keçirən yaxud daha doğrusu, predmeti şəraitdən hasil edən hərəkətdir.

Bu üç zərurət momenti bir-birinə münasibətdə müstəqil mövcudluq formasına malik olduqlarından zərurət prosesi dış zərurət kimi çıxış edir. Bu zərurətin predmeti məhdud bir məzmun daşıyır, çünki predmet sadə müəyyənləndirici təməldir; amma bu tam öz formasına görə özünə dışarı olduğundan özündə də özünə məzmunca dışarıdır və predmetdəki bu dışarılıq onun məzmununun hüdududur.

§ 149

Ona görə də zərurət özündə təkdir, özü özünün eynidir, ancaq məzmunla dolu mahiyyətdir və bu mahiyyət özü özündə öz görünüşü ilə elə parlayır ki, onun öz görüntüsündəki fərqləri müstəqil fəaliyyətlər forması alır və bu eynilik habelə (mütləq forma kimi) vasitələnmiş varlıqda [bilavasitəliyin] aradan qaldırılmasından ibarət olan fəaliyyətdir və bilavasitəlikdə vasitələnəndir. Zəruri olan vasitələndirici əsas (predmet və fəaliyyət) və nə isə bir bilavasitə gerçəkliyə, həmçinin şəraitdən ibarət olan təsadüfə bölünən bir başqası vasitəsilə mövcud olur. Bir başqası vasitəsilə mövcud olan zərurət özündə özü üçün zərurət olmayıb yalnız ehtimali zərurətdir. Ancaq bu vasitələnmə eyni zamanda bilavasitə özünü aradan qaldırmadır. Əsas və təsadüfi şərait bilavasitəliyə keçirilir ki, bunun da sayəsində ehtimallıq gerçəklikdə aradan qaldırılmış olur və predmet özünə qayıdır. Özünə bu qayıdırdakı zərurət sadəcə şərtsiz gerçəklik kimi mövcuddur. Beləliklə, zərurət şəraitlər çevrəsilə vasitələnmiş bir şeydir; ona görə bu belədir ki, şərait elədir və eyni zamanda şərait bilavasitə belədir, var olduğu üçün belədir.

a. Substansial münasibət

§ 150

Zərurət özlüyündə mütləq münasibətdir, yəni bizim aydınlaşdırdığımız (ötən paraqrafda) o prosesdir ki, orada münasibət də həmçinin özünü aradan qaldırır və mütləq eyniyyətə keçir.

Bu münasibət özünün bilavasitə formasında substansial və aksidental⁸⁸ münasibətdir. Bu münasibətin özünün özü ilə mütləq eyniyyəti substansiyadır, zərurət kimi iç mövcudluğun bu formasının inkarlığıdır, deməli, özünü gerçəklik kimi tələb edir. lakin bu münasibət eynilə həm də bilavasitə gerçəklik kimi gerçəkliyin yalnız başqa bir gerçəkliyə keçmək imkanından ibarət dış mövcudluğun inkarlığıdır. Bu keçid formanın fəaliyyəti (§ 148, 149) kimi substansial eyniyyətdir.

§ 151

Beləliklə, substansiya aksidensiyanın totallığıdır və bu totallıqda o onların mütləq inkarlığı kimi, daha doğrusu, mütləq gücü kimi, və habelə hər cür məzmunun zənginliyi kimi açılır. Amma bu məzmun bu manifestasiyanın özündən özgə bir şey deyil, çünki özü özünə refleks etmiş, məzmunu keçmiş müəyyənlik substansiyanın gücünə çevrilmiş formanın yalnız momentidir. Substansiallıq formanın mütləq fəaliyyəti və zərurətin gücüdür və hər bir məzmun ancaq bu prosesə məxsus olan momentdir, forma və məzmunun bir-birinə mütləq çevrilməsidir.

Əlavə. Fəlsəfə tarixində substansiya ilə spinoza fəlsəfəsinin prinsipi kimi qarşılaşırıq. Tərifləndiyi qədər də rədd edilən bu fəlsəfənin önəmi və dəyəri ilə bağlı Spinozanın çıxışından bəri çox böyük anlaşılmazlıqlar yaranmış və onun barəsində çox yanaki sözlər deyilib. Spinozanın sistemini əsasən ateizmdə, sonrakı dövrdə isə panteizmdə suçlandırıdılar; ona panteizmi ona görə irad tutdular ki, Spinoza allahı yalnız substansiya kimi anlamışdır. Bu iradlara nə kimi əhəmiyyət verəcəyimizi biz, məntiqi ideya sistemində substansiyanın yerini gözdən keçirdikdə biləcəyik. Substansiya ideyanın inkişafı prosesində mühüm bir pillədir; lakin o, mütləq ideya olmayıb, zərurətin hələ məhdud formasındakı ideyadır. Doğrudur, allah zərurətdir və ya mütləq predmetdir, amma allah habelə mütləq şəxsiyyətdir və bu, Spinozanın çatmadığı məqamdır və elə bu məqama görə etiraf olunmalıdır ki, spinoza fəlsəfəsi allahın həqiqi anlayışından – xristian dini şüurunun məzmununu oluşturan anlayışdan arxada qalmışdır. Spinoza soy kökünə görə yəhudi olmuşdur və onun fəlsəfəsində fikri formada bütün sonluların yalnız keçici, yox olması barədə doğru (şərq) düşüncəsi ifadə olunmuşdur. Bu doğru baxışı, substansial vəhdət haqqında təlim bütün sonrakı həqiqi inkişafın əsasını oluştursa da onun üzərində dayanmaq olmaz; o baxışda spinozaizm ilə eyni vaxtda ilk dəfə Leybnis monodologiyasında fəlsəfi formada çıxış etmiş batı (qərb) fərdilik prinsipi çatışmır.

Əgər biz yenə də Spinozanın fəlsəfəsinə qarşı irəli sürülən ateizm barədə irada qayıtsaq, etiraf etməli olaraq ki, bu irad əsaslandırılmadığı üçün rədd edilməlidir, belə ki, onun fəlsəfi təlimi nəinki allahın varlığını inkar etmir, əksinə, onu tək həqiqi varlıq kimi qəbul edir. Ancaq Spinoza allah haqqında tək həqiqi varlıq kimi söz açsa da Spinoza allahı həqiqi allah deyildir və odur ki, heç allah deyildir. Axı elə bu haqla biz öz fəlsəfəsində ideyanın bu və ya digər aşağı pilləsində duran bütün başqa filosofları da ateizmdə təqsirləndirə bilərik, bu minvalla biz, habelə nəinki allahı yalnız hökm edən, ağa kimi başa düşən yəhudiləri və məhəmmədiləri, eləcə də allahı dərk olunmaz, uca və özündə şey kimi baxan bütün xristianları ateizmdə suçlamalı olardıq spinoza fəlsəfəsinə ateizmlə bağlı edilən irad əsasən ondan ibarətdir ki, onun fəlsəfəsində fərq və ya sonluluq özünün lazımı yerini tutmur və bu fəlsəfi sistem ateizmdən çox akosmizm⁸⁹ adlandırılmalı idi, belə ki, Spinozaya görə dünya müsbət varlıq anlamında mövcud deyil. Buradan asanlıqla görmək olar ki, ona panteizmlə bağlı tutulan irada necə münasibətdə olmalıyıq. Əgər çox vaxt olduğu kimi panteizm adı altında sonlu şeylərə və onların kompleksinə allah kimi baxan təlim anlasaq, onda Spinozanın fəlsəfəsinə panteizmdə suçdan azad etməliyik, belə ki, o fəlsəfəyə görə sonlu şeylərin, yaxud ümumiyyətlə dünyanın sadəcə həqiqəti yoxdur; bu fəlsəfə isə əksinə, əlbəttə, akosmizmə inanır.

Spinoza fəlsəfəsinin öz məzmununa münasibətdə axsaqlığı onun formasına da aiddir, yəni: Spinoza substansiyanı öz sisteminin başına qoyur, onu təfəkkürün və cazibənin vəhdəti kimi müəyyənləşdirir, ancaq onların bu fərqi və substansial vəhdətinə necə gəldiyini göstərmir. Sonradan Spinoza məzmunu riyazi metod deyilən metodla araşdırır və bu üsulla öncə təriflər və aksiomlar verir, sonra isə sübutu tək-cə bu sübut olunmamış ilkin müddəalarla eyniləşdirməkdən ibarət olan teoremlər irəli sürür.

Spinoza fəlsəfəsi metodlarının, hətta onun məzmununu və nəticələrini bütünlüklə rədd edən metodlarının ciddi ardıcılığına görə tərifi əslində onun formasının da şübhəsiz qəbul olunması nə qədər əsassızdırsa, onun məzmununun tərəddüd edilmədən atılması da bir o qədər əsassızdır. Spinosizmin məzmununun yetərsizliyi ondan ibarətdir ki, orada forma məzmunu immanent olaraq başa düşülmür və ona görə də məzmunu dıış, subyektiv forma kimi birləşir. Substansiya Spinozada dialektik vasitələnmə mərhələsini keçmir, bilavasitə qəbul edilir; odur ki, substansiya burada ən ümumi inkarı, mənfi güc kimi yalnız özlüyündə çox kiçik və müsbət davamlılığa malik heç bir şey yaratmayan, hər cür müəyyən məzmunu udan qaranlıq bir dərinliyə bənzəyir.

§ 152

Substansiya mütləq güc kimi, özünə yalnız iç imkan kimi yanaşan və deməli, özünü təsadüf (aksidental) kimi müəyyən edən, ehtimalı dıışarılıqdan fərqlənən güc olması sayəsində özəl bağlantıdır (əlaqədir) (zərurətin birinci formasında olduğu kimi o, substansiyadır). O, səbəbiyyət bağlantısıdır.

b. Səbəbiyyət bağlantısı

§ 153

Substansiya səbəbdir, çünki bir tərəfdən o özünün aksidentallığa keçməsinə əks olaraq özü özünə refleksləşdiyindən əzəli bir şeydir (ursprüngliche Sache), digər tərəfdən substansiya, habelə özü-özünə-refleksiyasını, yaxud özünün xalis imkan halını aradan qaldırır, özünü özünün inkarı kimi müəyyən edir və beləliklə nə isə hərəkət, hansısa bir qərarlaşmış gerçəklik, amma təsir etməsi prosesi sayəsində habelə zəruri gerçəklik doğurur.

Qeyd. Əzəli bir şey kimi səbəb təsirə münasibətdə mütləq müstəqillik və davamlılıq təriflərinə malikdir, ancaq yuxarıda göstərdiyimiz kimi səbəbin əzəliliyi eyniyyətdən ibarət olan zərurətdə hərəkətə və ancaq hərəkətə keçir. Hərəkətdə səbəbdə olan məzmundan başqa məzmun yoxdur (çünki burada yenə də müəyyən məzmun barədə söz gedə bilər); yuxarıda göstərilən eyniyyətin özü mütləq məzmundur. Ancaq bu eyniyyət də formanın tərifidir, səbəbin əzəliliyi hərəkət və ya təsirlə aradan qalxır və bu hərəkətdə səbəb özünü müəyyənliyə çevirir. Bu zaman səbəb yox olmur və təsir tək gerçəklikdən ibarət olmur, çünki bu müəyyənlik də bilavasitə aradan qalxır və o daha çox səbəbin özünün özünə refleksiyası, onun əzəliliyidir; səbəb yalnız təsirdə gerçək və səbəb kimi mövcuddur.

Vasitələnməyə dair birtərəfli təsəvvürə bağlanıb qalan Yakobi ("Briefe über Spinoza", 2-ci nəşr, səh. 416-da) *causa sui* (və ya *effectus sui*) yəni səbəbin bu mütləq həqiqətini yalnız formalizm hesab etmişdir. O da hesab etmişdir ki, allah əsas kimi deyil, əslində şeylərin səbəbi kimi müəyyən edilməlidir. Səbəbin təbiəti haqqında daha əsaslı düşüncə onu göstərə bilər ki, o, istədiyini əldə edə bilməmişdir. Hətta sonu səbəbdə və onun haqqında təsəvvürdə məzmunu münasibətdə bu eyniyyət göz önündədir; yağış (səbəb) və təmizlik (təsir) eynidir, sudur. Formaya gəlincə isə təsirdə (təmizlikdə) səbəb (yağış) öz anlamını itirir, amma bununla birlikdə səbəbsiz heç nə olan təsir tərifində ancaq mənasız nəmişlik tərfi qalır.

Səbəb səbəbiyyət bağlantısının adi anlamında sonludur, çünki onun məzmunu sonludur (məsələn, sonlu substansiyalarda olduğu kimi) və biz səbəb və təsiri iki müstəqil mövcudluqlar kimi təsəvvür edirik, ancaq biz onları araşdırarkən səbəbiyyət

bağlantısından sərfnəzər etdikdə o cür təsəvvür edirik. Belə ki, sonlu sferasında biz heç vaxt bir-birilə bağlı olan formaların təriflərinin fərqiindən kənara çıxmadığımız üçün səbəb həm də bir şərtlik və ya təsir kimi müəyyənlanmış olur: o zaman səbəbin də öz sırasında səbəbi olur. Burada da təsirdən səbəbə doğru sonsuz proqres belə yaranır. Və səbəblə eyniyyəti baxımından araşdırılan təsiri biz səbəb kimi və məhz öz sırasında başqa təsirlər doğuran başqa bir səbəb kimi və s. və i. a. müəyyənləşdirdikdə enən proqres alınır.

Əlavə. Düşüncə substansiallığı qəbul etməkdə nə qədər inad edirsə, səbəbiyyət, yəni səbəb və təsirin bağlılığı onun üçün bir o qədər vərdiş halını alır. Məzmunu zərurət kimi anlamaqdan söz getdikdə empirik-əqli refleksiya öz vəzifəsini bu məzmunu başlıca olaraq səbəb bağlantısına münəcər etməkdə görür. Amma bu bağlantı şübhəsiz və zərurətə məxsus olsa da, özünün özü ilə sadə bağlantısı ilə özünü aşkarlama olduğu kimi də səbəbiyyətdə olan vasitələnmənin aradan qaldırılmasından ibarət zərurət prosesinin ancaq bir tərəfidir. Əgər biz səbəbiyyətdən irəli getmiriksə, onda həqiqi səbəb deyil, sonlu səbəb əldə etmiş oluruq və o zaman bu münasibətin sonluluğu səbəb və təsirin bir-birindən fərqli halda götürülməsindən ibarət olur. Ancaq səbəb və təsir nəinki bir-birindən fərqlidir, həm də bir-birinin eynidir və bu eyniyyəti hətta gündəlik şüurumuzda da tapmaq olar: biz, səbəbə təsir yaratdığı üçün səbəb deyirik, eyni zamanda təsir ona görə təsir adlanır ki, səbəbi var. Deməli, səbəb və təsir məzmunca eynidir və onların arasındakı fərq əsasən yalnız ehtimalla qərarlaşma arasındakı fərkdir və formanın bu fərqi yenidən özünü aradan qaldırır, belə ki, səbəb nəinki nə isə bir başqasının, həm də özü özünün səbəbidir və təsir nəinki nə isə bir başqasının, eləcə də özü özünün təsiridir. Bu baxışa görə şeyin sonluluğu ondan ibarətdir ki, səbəb və təsir öz anlayışlarına görə eyni olsalar da bu iki forma yenə də ayrı-ayrılıqda çıxış edirlər, belə ki, gerçəkdən səbəb həm də təsir, təsir isə həm də səbəb olsa da, səbəbin təsir, təsirin isə səbəb olması onların birinin səbəb o birinin isə təsir olması yönündən deyildir. Bu yenə də özünü, habelə sonsuz təsirlər sırası kimi göstərən səbəblərin sonsuz sırası halında sonsuz proqresə gətirib çıxarır.

§ 154

Təsir səbəbdən fərqlənir; təsir qərarlaşmalıdır, ancaq qərarlaşma eyni zamanda da özü-özünə-refleksiya, bilavasitəlik və səbəbin hərəkətidir, bununla birlikdə onun qərarlaşması öncədən qərarlaşmadır, çünki biz təsirin səbəbdən fərqlənməsindən çıxış edirik. Deməli, bununla təsirin yönəldiyi başqa substansiya verilir. Bilavasitə substansiya kimi bu substansiya özü ilə münasibətdə olan inkarlıq deyildir və fəal yox passivdir. Lakin o substansiya kimi həm də aktivdir və öncə qərarlaşmış bilavasitəliyi və onda olan təsiri aradan qaldırır: o təpqi verir, yəni özü özünün bilavasitəliyinin və ya onda olan təsirin aradan qaldırılmasından ibarət olan birinci substansiyanı aradan qaldırır; deməli, bu birinci substansiya başqa substansiyanın aktivliyini aradan qaldırır və həmçinin təpqi göstərir. Beləliklə, səbəbiyyət qarşılıqlı təsir bağlantısına keçir.

Qeyd. Qarşılıqlı təsirdə səbəbiyyət hələ özünün həqiqi tərifini tapmasa da, hər halda, qarşılıqlı təsirdə səbəblərin və təsirlərin sonsuz proqresi həqiqətən aradan qaldırılmış olur, çünki səbəblərdən təsirlərə və təsirlərdən səbəblərə birtərəfli keçid öz yolundan çıxır və əks istiqamət alır. Bu sonsuz proqresin özlüyündə qapalı bağlantıya qayıtması burada da hər yerdə olduğu kimi bu fikirdən məhrum təkrarlanmada yalnız eyni bir şeydən: iki səbəbin və onların bir-biri ilə bağlı olması kimi sadə refleksiyaadan ibarətdir. Amma bu bağlılığın inkişafı, qarşılıqlı təsir səbəblərin fərqləndirilməsinin yox, özü üçün göstərilən

və hər birində başqasının olduğu, elə ona görə də ayrılmaz və eyni olan momentlərin fərqləndirilməsidir, belə ki, səbəb təsirdə səbəbdir, təsir isə səbəbdə təsirdir.

c. Qarşılıqlı təsir

§ 155

Qarşılıqlı təsirdə fərqli təriflər kimi tutulan təriflər a) özündə eyni təriflərdir; bir tərəf eynilə o biri tərəf kimi səbəbdir, ilk başlanğıcdır, fəaldır, passivdir və i. a. başqa tərəfin tələb olunması və ona olan təsir, bilavasitə ilkinlik və növbələşmə vasitəsilə qarlaşma qarşılıqlı təsirdə olan hər iki tərəfdə eynidir. Birinci səbəb kimi qəbul edilən səbəb özünün bilavasitəliyi sayəsində passivdir, qarlaşmadır və təsirdir. Odur ki, yuxarıda sözü getmiş iki səbəbin bir-birindən fərqi məzmunuzdur və əslində özündə özünün təsiri ilə özünü substansiya kimi aradan qaldırdığı dərəcədə özünün yaratdığı bu təsirdə səbəb kimi öz müstəqilliyini saxlayan tək bir səbəb vardır.

§ 156

[[]] Ancaq bu vəhdət habelə özü üçündür, belə ki, momentlərin bir-birini bu cür əvəz etməsi səbəbin özü özünü tələb etməsidir və onun varlığı yalnız bu tələb etmədən ibarətdir. Fərqi önəmli olmaması nəinki özündə və ya bizim refleksiyaımızdır (öncəki paraqraf), həm də qarşılıqlı təsirin özü o deməkdir ki, müəyyən olunmuş təriflərin hər biri yenidən aradan qaldırılır və əks tərifə çevrilir, deməli, momentlərin özündə önəmsizliyi tələb olunur. İlkinlikdə təsirin olması tələb olunur, yəni ilkinlik aradan qaldırılır; səbəbin təsiri təpqi olur və s.

Əlavə. Qarşılıqlı təsir tam inkişaf etmiş səbəbiyyət asılılığıdır və şeylərin səbəbiyyət baxımından araşdırılmasının yuxarıda göstərilən sonsuz proqres sayəsində yetərsiz olduğuna əmin olduqda refleksiya adətən bu asılılığa yönəlir. Belə ki, məsələn, tarixi araşdırmalarda, ilk öncə müəyyən bir xalqın xarakteri və adət-ənənələri bu xalqın dövlət və onun qanunlarının səbəbi və ya bu səbəbin təsiridirmi sualı araşdırılır, sonra da bu iki faktoru – bir tərəfdən xarakter və adət-ənənələri, o biri tərəfdən isə dövlət quruluşu və onun qanunlarını – onların qarşılıqlı təsiri baxımından anlamağa çalışırlar, belə ki, səbəb səbəbiyyət baxımından həm də təsirdir, təsir isə təsir olduğu baxımından həm də səbəbdir. Təbiəti, özəlliklə ayrı-ayrı orqanları və funksiyaları bir-birilə qarşılıqlı təsir münasibətində olan canlı orqanizmlərin araşdırılması və öyrənilməsində də o üsuldan istifadə edilir. Amma qarşılıqlı təsir səbəb və təsir bağlılığının şüghəsiz, əsas həqiqəti olsa da və anlayışın astanasında dursa da elə bu səbəbdən anlayışlı (məntiqi – A. T.) idrakdan söz getdikdə səbəb və təsir bağlılığından istifadə etməklə kifayətlənmək olmaz. Əgər məzmunun qarşılıqlı təsir baxımından araşdırılmasından irəli getmirlərsə, onda əslində anlayışdan məhrum olan baxış üsulu üzərində durmuş olurlar; o zaman biz quru faktla üzləşmiş oluruq və səbəbiyyət bağlantısından istifadə edilməsinin başlıca motivi olan vasitəli ifadə etmək tələbi yenə də yetərsiz olur. Əgər qarşılıqlı təsir bağlantısına yaxından göz yetirsək, görürük ki, onun yetərsiz olması anlayışın ekvivalenti olmaq əvəzinə özünün anlayışlarda dərk olunmasını tələb etməkdən ibarətdir. Qarşılıqlı təsir bağlantısını dərk etmək üçün isə biz, onun tərəflərini bilavasitəlik halında saxlamayıb, bundan öncəki iki paraqrafda göstərdiyimiz kimi, onları üçüncü, yüksək tərəfin, daha dəqiq deyilərsə, anlayışın momentləri kimi dərk etməliyik. Əgər biz, məsələn, sparta xalqının adət-ənənələrinə onların dövlət quruluşunun təsiri kimi və əksinə, onların dövlət quruluşuna adət-ənənələrinin təsiri kimi baxsaq, ola bilər ki, bu, dügün baxış olsun, lakin bu baxış bizi yenə də qəti təmin etmir, çünki bu baxış bizə əslində bu xalqın nə dövlət quruluşu, nə də adət-ənənələri barədə anlayış vermir. İstəyimizə yalnız bu iki tərəfin,

eləcə də sparta xalqının həyatını və tarixini açan digər tərəflərin əsasında anlayışın durduğunu dərk etdikdə çatırıq.

§ 157

[[[] Özü özü ilə bu xalis əvəzlənmə açılmış və ya müəyyən olmuş zərurətdir. Zərurət bağlantısı eyniyyətdir, çünki o, gerçək sayılan, ancaq müstəqilliyi zərurət olan şeylərin eyniyyətidir. Odur ki, substansiyanın səbəbiyyət vasitəsilə hərəkəti və qarşılıqlı təsir müstəqilliyin özü ilə sonsuz inkarı münasibət sayılmasından ibarətdir; bu bağlantı ümumiyyətlə fərqi və vasitələnmənin qarşılıqlı olaraq müstəqil gerçək şeylərin ilkinliyinə çevrildiyi inkar bağlantısıdır; o özü özü ilə sonsuz bağlantıdır, çünki tərəflərin müstəqilliyi yalnız onların eyniyyəti kimi çıxış edir.

§ 158

Deməli, zərurətin bu həqiqəti azadlıqdır və substansiyanın həqiqəti olan anlayış, müstəqilliyi özünü özündən müstəqil varlıqlara itələyən və elə bu itələmə kimi özü özünün eyni olan anlayışdır; və özü özündə baş verən bu qarşılıqlı hərəkət yalnız özü olaraq qalır.

Əlavə. Zərurəti şərt sayırlar və onun bilavasitəlik formasından irəli getmədikləri üçün onu sərt adlandırmaqda haqlıdırlar. Burada biz bir halla və ümumiyyətlə bir davamlı məzmunla qarşılaşırıq və zərurət adı altında ilk öncə bir davamlı məzmunla başqa bir məzmunun basqı yaparaq onu məhv etməsi başa düşülür. Bilavasitə və ya abstrakt zərurətin sərt və təəssüf edilən olması bundan ibarətdir. Bir-birilə zəruri bağlılıqda olan və ona görə də müstəqilliklərini itirən bu iki məzmunun eyniyyəti hələ yalnız iç eyniyyətdir və zərurətə tabe olan tərəflər üçün mövcud deyil. Beləliklə, bu mərhələdəki azadlıq hələ yalnız bilavasitə nəyiksə və nəyə malikiksə, ondan imtina etməklə xilas olduğumuz abstrakt azadlıqdır. Amma gördüyümüz kimi, zərurət prosesi elədir ki, onun sayəsində öncə inadlı, sərt olan dış örtük, qlaf aradan qaldırılır və onun iç nüvəsi açılır. Onda bəlli olur ki, bir-birilə bağlı olan məzmunlar bir-biri üçün özgə olmayıb yalnız eyni bir tamın biri o biri ilə bağlılığında özü olaraq qalan və özü özü ilə birləşən momentləridir. Bu, zərurətin azadlığa dəyişilməsidir və bu azadlıq abstrakt inkarı azadlıqdan daha çox konkret və müsbət azadlıqdır. Buradan həmçinin nəticə çıxara bilərik ki, azadlığın və zərurətin bir-birini istisna etməsi barədə anlayış doğru deyil. Əlbəttə, zərurət hələ özlüyündə azadlıq deyildir, amma azadlığın ilkin şərti zərurətdir və zərurəti bərtərəfləşdirilmiş halda özünə daxil edir. Əxlaqlı insan özündə və özü üçün güc olan zərurəti öz fəaliyyətinin məzmununu sayır və bu onun azadlığına nəinki xələl gətirmir, əksinə, yalnız bunu dərk etməklə onun azadlığı məzmununsuz və yalnız imkan halında olan azadlıqdan ibarət özbaşınalıqdan fərqli olaraq gerçək və məzmunlu azadlıq olur. Cəzalandırılmış cani ona verilən cəzaya azadlığının məhdudlaşdırılması kimi baxa bilər; lakin əslində cəza canininin tabe olduğu yad güc olmayıb yalnız onun öz əməlinin təzahürüdür və bunu etiraf etdikdə o özünü azad insan kimi aparır. İnsanın ali müstəqilliyi, ümumiyyətlə özünün bütünlüklə mütləq ideya ilə müəyyənləşdiyini bilməsindən ibarətdir; belə şüuru və davranışı Spinoza *amor intellectualis Dei*⁹⁰ adlandırır.

§ 159

Deməli, özü-özünə-refleksiyanın görüntüsü eyni zamanda müstəqil bilavasitəlik və fərqləndirilmiş gerçəkliyin bu varlığı yalnız bilavasitə özündə özünə görüntüsü olduğundan varlığın və mahiyyətin həqiqəti anlayışdır.

Qeyd. Anlayış ona özünün əsası kimi qayıdan varlığın və mahiyyətin həqiqəti olduğundan o, özünün əsası olan varlıqdan inkişaf etmişdir. Bu irəliləmə hərəkətinin birinci tərəfinə varlığın özündə özünə dərinləşməsi kimi baxmaq olar, bu irəliləmə hərəkətində həm də onun iç üzünü açılır; bu hərəkətin ikinci tərəfinə isə az mükəmməldən daha mükəmməl olanın törənməsi kimi baxmaq olar. Bu cür inkişafın yalnız sonuncu tərəfi kimi baxılması fəlsəfəyə irad tutulur. Az mükəmməllik və daha mükəmməllik haqqında dayaz fikirlərin burada daha müyyən anlamı özü ilə bilavasitə vəhdət kimi varlığın özü ilə sərbəst vasitələnmə kimi anlayışdan fərqlənməsindən ibarətdir. Varlıq özünü anlayışın momenti kimi açdığından anlayış varlığın həqiqəti olur. Özü-özünə-refleksiya və vasitələnmənin aradan qaldırılması kimi anlayış bilavasitənin şərti – özü özünə qayıdırsa eyni olan şərtidir, bu eyniyyət isə azadlığı və anlayışı əldə edir. Odur ki, əgər anlayışın bu momentini qeyri-mükəmməl adlandırsalar, onda anlayış, mükəmməl, şübhəsiz ki, qeyri-mükəmməldən inkişaf edir, çünki mükəmməl olan önəmli dərəcədə özünün bu şərtinin aradan qaldırılmasından ibarətdir. Lakin anlayış eyni zamanda özünü nəzərdə tutaraq bu şərti yaradır.

Anlayış gerçəkliyə malik və gerçəkliyi həm də özündə özü ilə azad görüntüdə ibarət sadə bilavasitəlik kimi varlığa qayıdan mahiyyət kimi müəyyən edildi. Deməli, varlığın anlayışı var və bu anlayış varlığın özünün özü ilə sadə bağlantısı və ya özünün özü ilə vəhdətinin bilavasitəliyidir. Varlıq o qədər yoxsul tərifdir ki, onu anlayışda ən kiçik tərif kimi göstərə bilərik.

Zərurətdən azadlığa və ya gerçəklikdən anlayışa keçid olduqca çətinliklidir, çünki biz müstəqil gerçəkliyi onun özünün başqa müstəqil gerçəkliyinə keçidi və eyniyyətində bütün substansiallığa malik gerçəklik kimi düşünməliyik; beləliklə, anlayışın özünü də anlamaq çox çətinliklidir, çünki anlayışın özü bu eyniyyətdir. Ancaq gerçək substansiya – özünün özü-üçün-varlığında öz aləminə heç nəyin nüfuz etməsinə yol vermək istəməyən səbəb – artıq müəyyənliyə keçmək zərurətinə (yaxud taleyə) tabedir və bu keçid daha da çətinliklidir. Zərurət təfəkkürü isə əksinə, daha çox bu çətinliyin həll olunmasıdır, çünki o başqasında özünün özü ilə uyğunluğudur; təfəkkür abstraksiyaya qaçışdan ibarət azadlıq olmayıb, gerçək olanın zərurətin hökmünə bağlı olan başqa gerçəklikdə başqa varlığa deyil, öz varlığına və müəyyənliyinə malik olan azadlıqdır. Özü üçün mövcud azadlıq kimi bu azadlıq "mən" adlanır; öz totallığına qədər inkişaf etmiş azad ruh adlanır; sevgi hissi adlanır; zövq kimi – xoşbəxtlik adlanır. Spinozanın substansiyaya baxışının böyüklüyü substansiyanın yalnız özündə özü-üçün sonlu varlıqdan azad olmasından, anlayışın isə özü üçün zərurət gücündən və gerçək azadlıq olmasından ibarətdir.

Əlavə. Əgər anlayışı, bizim durada etdiyimiz kimi, varlığın və mahiyyətin həqiqəti adlandırsalar, onda sual yaranır ki, nə üçün biz anlayışdan başlamadıq. Bu sualın cavabı budur ki, söz düşünən idrakdan getdikdə həqiqətdən başlamaq olmaz, çünki başlanğıc qismində həqiqət yalnız inandırmaya əsaslanır, fikri həqiqət isə özünü təfəkkürlə sübut etməlidir. Əgər biz məntiqin başlanğıcında anlayışı qoysaydıq (bu məzmunca tamamilə düzgün olsa da), onu varlığın və mahiyyətin vəhdəti kimi müəyyən etmiş olardıq, onda sual yaranardı ki, varlıq və mahiyyət adları altında nəyi düşünmək lazımdır və varlıq və mahiyyət anlayışda necə vəhdətdə olurlar. Deməli, o zaman belə çıxardı ki, biz mahiyyətə deyil, yalnız ada görə anlayışdan başlamışıq. Həqiqi başlanğıc varlıq ola bilərdi və biz də varlıqdan başladırıq, ancaq fərq bundadır ki, həm varlığın, həm də mahiyyətin təriflərini bilavasitə təsəvvürdən götürmək əvəzinə biz, varlığı və mahiyyəti onların dialektik inkişafında gözdən keçirdik və anlayışın vəhdətinə keçmək üçün onları özlərinin özlərini aradan qaldırmasında dərk etdik.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ANLAYIŞ HAQQINDA TƏLİM

§ 160

Anlayış özü üçün mövcud olan substansial güc kimi azaddır və momentlərindən hər biri anlayışı təmsil edən bir tam kimi onunla ayrılmaz vəhdətdə olan totallıqdır; beləliklə, anlayış özünün özü ilə eyniyyətində özündə-və-özü-üçün-müəyyəndir.

Əlavə. Anlayış baxışı ümumiyyətlə mütləq idealizm baxışıdır və fəlsəfədə şüurun özünün bilavasitəliyində mövcud və müstəqil saydığı bütün digər şeylər yalnız ideal momentlər kimi dərk edildiyindən fəlsəfə anlayışlar vasitəsilə gerçəkləşən idraktır. Abstrakt məntiqdə anlayış adətən təfəkkürün ancaq sadə forması kimi və daha dəqiq deyilsə, ümumi təsəvvür kimi öyrənilir; anlayışın bu asılı (untergeordnet) başa düşülməsinə duyğu və ürəkdən gələn və tez-tez təkrar olunan bu fikir aiddir ki, guya anlayış cansızdır, məzmunusuzdur və abstraktdır. Əslində isə hər şey əksinədir: anlayış hər bir həyatın prinsipidir, deməli, bütünlüklə konkretidir. Bu indiyədək edilmiş bütün məntiqi hərəkətdən doğan sonucdur və ona görə də burada sübuta ehtiyac yoxdur. Guya yalnız formal olan anlayışa qarşı irəli sürülən forma və məzmunun əksliyinə gəlincə isə, refleksiyanın üzərində möhkəm durduğu bu əksliyi bütün başqa əksliklərlə birlikdə, biz, dialektikəsinə (yəni əksliyin özü ilə) aradan qaldırılmış əksliklər kimi artıq arxada buraxmışıq və anlayışda təfəkkürün bütün öncəki tərifləri bərtərəfləşmişdir. Əlbəttə, anlayışa forma kimi, ancaq hər cür məzmunun bütövlüyünü özünə daxil edən və bununla birlikdə onun qaynağı olan sonsuz, yaradıcı forma kimi baxmaq lazımdır. Əgər konkret adı altında yalnız hissi konkret və ümumiyyətlə bilavasitə qavranılan başa düşülsə, onda anlayışı abstrakt da adlandırmaq olar; anlayışa əllə toxunmaq olmaz və söz anlayışdan getdikdə, biz görməni və eşitməni kənara qoymalıyıq. Lakin, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, anlayış həm də bütünlüklə konkret olduğundan burada varlıq və mahiyyət vəhdətdədir və deməli, varlıq və mahiyyət sferalarının bütün zənginliyi anlayışdadır.

Əgər, az öncə qeyd etdiyimiz kimi, məntiqi ideyanın ayrı-ayrı pillələri mütləqin tərifləri, definisiyaları ardıcılığını kimi araşdırılırsa, onda mütləqin burada verdiyimiz tərfi belə səslənər: mütləq anlayışdır. Əlbəttə, bu zaman anlayışı bizim subyektiv təfəkkürümüzün yalnız özündə məzmunusuz forması kimi anlayın abstrakt məntiqdən fərqli olan yüksək anlamda başa düşülməlidir. Başqa bir sual da qoymaq olar: əgər spekulyativ (dialektik – A. T.) məntiqdə anlayış adətən bu deyimlə bağlanan anlamdan fərqlənən tamamilə başqa bir anlam daşıyarsa, onda nə üçün burada biz onu tamamilə başqa bir anlayış adlandıraraq anlaşılmazlıq və dolaşıqlıq üçün əsas veririk? Belə suala cavab verərdik ki, formal məntiq anlayışı ilə spekulyativ məntiq anlayışı arasında məsafə nə qədər böyük olsa da yaxından baxdıqda görünür ki, "anlayış" termininə verilən dərin anlam, məna ilk baxışda göründüyü kimi onun adı mənada işlədilməsinə o qədər də yad deyil. Hansısa bir məzmunun (məsələn, mülkiyyətin hüquqi təriflərinin) mülkiyyət anlayışından hasil edilməsindən, eləcə də əksinə – bu məzmunun anlayışa bərabər tutulmasından danışılır. Ancaq bununla etiraf edirlər ki, anlayış nəinki özündə məzmunusuz forma deyil, belə ki, bir tərəfdən bu cür formadan heç nə hasil etmək olmaz, digər tərəfdən, bu məzmunu boş anlayış formasına bərabər tutmaqla ancaq məzmunun özünü müəyyənlikdən məhpum etmək olar və o dərk olunmaz.

§ 161

Anlayışın irəliləmə hərəkəti daha nə keçid, nə də başqasında görüntü olmayıb inkişafdır, belə ki, fərqləndirilən eyni zamanda bilavasitə başqası ilə və tamla eyniyyət kimi düşünülmüş və müəyyənlik anlayışın tamlığının azad varlığı sayılmışdır.

Əlavə. Varlıq sferasında başqasına keçid dialektik prosesdir, başqasında görüntü isə mahiyyət sferasında dialektik keçiddir. Anlayışın hərəkəti isə əksinə, yalnız artıq özündə olanın müəyyənləşməsi vasitəsilə inkişafdır.

Anlayışın pillələrinə təbiətdə üzvi həyat uyğun gəlir. Belə ki, məsələn, bitki öz rüşeymindən inkişaf edir. Rüşeymdə bitki artıq tam halda vardır, ancaq bu tamlıq ideal haldadır və biz onun inkişafını elə başa düşməməliyik ki, bitkinin ayrı-ayrı hissələri – kökü, gövdəsi, yarpaqları və i. a. – guya artıq rüşeymdə real, ancaq çox kiçildilmiş halda mövcuddur. Bu hipotezun qüsuru ondan ibarətdir ki, yalnız ideal halda olana mövcudluq kimi baxılır. Bu hipotezdə düzgün olan isə odur ki, anlayış öz prosesində özü olaraq qalır və odur ki, onun vasitəsilə heç bir yeni məzmun düşünülür, ancaq formanın dəyişilməsi baş verir. Anlayışın özünü öz prosesində özünün inkişafı kimi göstərən bu təbiəti hətta insanda anadangəlmə ideyalar haqda təsəvvürdə, yaxud biliyin əldə olunmasına xatırlama kimi Platondan gələn baxışda da nəzərdə tutulur. Amma elə başa düşmək olmaz ki, guya şüurun təlim nəticəsində inkişaf etmiş məzmunu təlimdən öncə artıq şüurun özündə inkişaf etmiş və müəyyən formada mövcud idi. Anlayışın hərəkətinə biz, yalnız oyun kimi baxmalıyıq, yəni bu hərəkətdə nəzərdə tutulan başqasına əslində başqası kimi baxılmamalıdır. Xristianlıq təlimində anlayışın bu hərəkəti belə ifadə olunmuşdur: allah nəinki ona qarşı duran dünyanı yaratdı, həm də mövcudluqdan yaratdığı oğlunda özü olaraq qaldı.

§ 162

Anlayış haqqında təlim: 1) subyektiv və ya formal anlayış haqqında təlimə; 2) bilavasitəliyə aid müəyyənləşmiş anlayış haqqında və ya obyektivlik haqqında təlimə; 3) ideya haqqında, subyekt-obyekt, anlayış və obyektivliyin vəhdəti haqqında, mütləq həqiqət haqqında təlimə ayrılır.

Qeyd. Adi məntiqə burada (Məntiq elmi əsərində – A. T.) bütün məntiqin üçüncü hissəsini təşkil edən predmetlərdən başqa yuxarıda gözdən keçirilmiş təfəkkür qanunları deyilən qanunlar da daxildir; tətbiqi məntiqdə isə hələ nə isə saxlanılır. Lakin onu psixoloji, metafizik və hətta empirik materialla əlaqələndirirlər, çünki təfəkkürün bu formaları özlüyündə yetərli deyil; ancaq bu materialın daxil edilməsi ilə məntiq elmi öz yönümünü itirdi. Hər halda məntiqin xüsusi sahələrinə daxil olan təfəkkür formaları isə məntiqi, rəsonal təfəkkürün deyil, yalnız hissi təfəkkürün tərifləri kimi gözdən keçirilir.

Yuxarıda göstərilən məntiqi təriflər, varlığın və mahiyyətin tərifləri tək-cə fikir tərifləri deyil; bu təriflərdə dialektik moment vardır və bu moment onların bir-birinə keçidlərindən ibarətdir; bu dialektik momentdə, keçiddə və özlərinin özlərinə qayıdışında, totallığında bu təriflər anlayışlar kimi aşkar olunurlar. Lakin o anlayışlardan (

§ 84 və 112-də gözdən keçirilən anlayışlar) hər biri o birinin keçidi başqası olduğundan və ya biri o birindəki görüntüsü (scheint) ilə işıqlandığından yalnız müəyyən anlayışlar, özündə anlayışlar, yaxud bizim üçün anlayışlardır (özündə və bizim üçün eyni mənə daşıyır), deməli, nisbi, xüsusi kimi müəyyənləşmiş anlayışlardır, onların üçüncüsü hələ tək-cə və ya subyekt kimi dürüstləşməmişdir, tərifin öz əksliyi ilə eyniyyəti, azadlığı müəyyənləşməmişdir, çünki bu tərif ümumi deyildir. Anlayışlar adı altında adətən hissi idrakın təriflərini və ya yalnız ümumi təsəvvürləri başa düşürlər; onlar ümumiyyətlə sonlu təriflərdir (

§ 62).

Anlayışın məntiqini adətən yalnız formal elm kimi başa düşürlər, yəni düşünülür ki, bu məntiq anlayışın, mühakimənin və ya əqli nəticənin yalnız forması ilə maraqlanır və qətiyyətlə həqiqətlə maraqlanmır; yaxud başqa sözlə, hesab edilir ki, həqiqət məsələsi istisnasız olaraq yalnız məzmunundan asılıdır. Əgər anlayışın məntiqi formaları gerçəkdən cansız, hərəkətsiz, təsəvvürlərin və ya fikirlərin onlara biganə futliyarı olsaydı, onda bu formaları bilmək həqiqət üçün tamamilə lazımsız bir iş olardı və onlarsız da keçinmək mümkün olardı. Ancaq əslində anlayışın formaları gerçək, həqiqi olanın canlı ruhudur, gerçək olanda isə həqiqət yalnız bu formalara görə, bu formalar vasitəsilə və bu formalarda olan həqiqətdir. Lakin özlüyündə götürülən bu formaların həqiqiliyi, eləcə də onların zəruri bağlantıları indiyədək heç bir zaman araşdırılmamış və tədqiqat predmeti olmamışdır.

A

SUBYEKTİV ANLAYIŞ

a. Anlayış necə varsa

§ 163

Anlayışın aşağıdakı momentləri var: 1) öz müəyyənliyində özünün özü ilə azad bərabərliyi kimi ümumilik momenti, 2) ümuminin tutqunlaşmadan özünə bərabər qaldığı xüsusilik, müəyyənlik momenti, 3) ümumilik və xüsusilik müəyyənliklərinin özünün-özünə-refleksiyası, özündə-və-özü-üçün-müəyyən və habelə özü ilə eyniyyət və ya ümumi olan özü ilə mənfi vəhdət kimi təkçəlik momenti.

Qeyd. Təkçə və gerçək olan eynidir, ancaq təkçə anlayışdan doğmuşdur və deməli, ümumi kimi o özü ilə mənfi eyniyyət kimi qərarlaşdırılmışdır. Gerçək olan başlanğıcda yalnız özündə və ya bilavasitə mahiyyət və mövcudluğun vəhdəti olduğu üçün hərəkət edə bilər. Təkçə anlayış isə, şübhəsiz, hərəkətlidir və o, bir başqa şeyi törədən səbəbin hərəkətinə və ya təsirinə oxşar hərəkət etmir; anlayışın təkçəliyi özü özünü yaradır. Amma təkçəliyi yalnız bilavasitə təkçəlik anlamında, yəni təkçə şeylər və ya təkçə insanlar anlamında götürmək lazım deyil; təkçənin bu müəyyənliyi ilk olaraq yalnız mühakimədə yaranır. Anlayışın hər bir momentinin özü bütöv bir anlayışdır (§ 160), amma təkçə subyekt totalıq kimi müəyyənlənmiş anlayışdır.

1-ci əlavə. Anlayışdan söz açdıqda adətən bizim zehnimizdə yalnız abstrakt ümumilik canlanır və odur ki, anlayışı adətən ümumi təsəvvür kimi müəyyən edirlər. Buna uyğun olaraq çiçək, bitki, heyvan və i. a. anlayışlarından danışılır və hesab edirlər ki, bu anlayışlar müxtəlif çiçəkləri, bitkiləri, heyvanları və i. a. bir-birindən fərqləndirən xüsusunin tamam alınması və onlarda olan ümuminin saxlanması ilə yaranmışlar. Göründüyü kimi, bu yaranmada belə anlayışlar quru və məzmunuz anlayışlar, boş sxemlər və ya kölgələr adlandırılır. Bu, anlayışın empirik üsulla izahından başqa bir şey deyildir. Amma ümumi anlayış təkçə empirik müstəqilliyə malik olan xüsusunin qarşı durduğu ümumi deyildir; əksinə, ümumi anlayış özü-özünü xüsusiləşdirən (spesifikləşdirən) və tam aydınlığı ilə özünün başqasında özü olaraq qalan ümumidir. Həqiqi ümuminin, universalın quru, məzmunuz ümumi ilə qarışdırılmaması həm idrak, həm də praktiki fəaliyyət üçün olduqca önəmlidir. Adətən hissilik nəzərindən təfəkkürə, özəlliklə də fəlsəfi təfəkkürə qarşı irəli sürülən bütün iradlar, eləcə də guya çox uzağa gedən⁹¹ iəfəkkürün yaratdığı təhlükə bərsində tez-tez təkrarlanan fikir məzmunuz ümumi ilə həqiqi ümuminin, ən ümuminin qarışdırılmasından irəli gəlir. Həqiqi və geniş anlamda ən ümuminin insanların şüuruna girməsi, kök atması üçün minillər lazım gəlmiş və ən ümumi yalnız xristianlığın sayəsində tam qəbul olunmuş fikirdir. Bir çox yöndən

yüksək savadlı olan əski yunanlar nə allahı onun ən ümumiliyində, nə də insanı dərk etməmişlər. Yunanların allahı yalnız ruhun özəl qüvvəsi, ən ümumi allah isə xalqın allahı idi və yunanlar üçün gizli, dərk edilməmiş allah idi. Ona görə də yunanlar üçün onların özləri ilə barbarlar arasında mütləq ayrılıq qoyulurdu və insan özünün sonsuz dəyəri və sonsuz hüququ ilə qəbul olunmamışdı. Sual olunur, nəyin əsasında çağdaş Avropada köləlik yox olmuşdur və bu hadisənin izah olunması üçün cürbəcür şəraitlər əsas gətirilir. Xristian Avropasında kölələrin olmamasının həqiqi əsasını xristianlıq prinsipində axtarmaq lazımdır. Xristian dini mütləq azadlıq dinidir və yalnız xristianlar üçün insan özünün sonsuzluğu və ən ümumiliyində anlam daşıyır. Kölə üçün çatışmayan onun şəxsiyyət kimi qəbul edilməməsidir; şəxsiyyət prinsipi isə ən ümumilikdir. Ağa köləyə şəxsiyyət kimi yox, mənliyi olmayan əşya kimi baxır, kölə "mən" sayılmır, onun "mən"i ağasıdır.

Yalnız ümumi və həqiqi ən ümumi arasında bizim göstərdiyimiz fərqi gözəl nümunəsini Russonun tanınmış "İctimai müqavilə" əsərində tapırıq. Orada deyilir ki, dövlət qanunlarının qaynağı ən ümumi iradə (volonte generale) olmalıdır, ancaq elə bu səbəbdən bu qanunların hamının iradəsindən ibarət olması vacib deyil. Amma Russo, əgər ardıcıl olaraq bizim göstərdiyimiz o fərqi nəzərdə saxlasaydı, dövlət nəzəriyyəsinə daha əsaslı xidmət etmiş olardı. Ən ümumi iradə iradə anlayışıdır və əsası bu anlayışda olan qanunlar iradənin xüsusi tərifləridir.

2-ci əlavə. Anlayışın yaranmasının adətən empirik tərifdə verilən işahı ilə bağlı onu da qeyd etmək lazımdır ki, anlayışı biz yaratmırıq və anlayışa yaranan bir şey kimi baxılmamalıdır. Anlayış, hər halda ancaq varlıq və ya bilavasitəlik deyildir, ona vasitəlilik də daxildir; vasitəlilik onun özündədir və anlayış özü ilə və özü özünü vasitələndirmədir. Yanlış düşüncələr ki, öncə predmetlər bizim təsəvvürlərimizin məzmununu yaradır və ancaq bundan sonra predmetlərdəki ümumini abstraktlaşdırmaq və birləşdirməklə onların anlayışını yaradan subyektiv fəaliyyətimiz prosesə qoşulur. Əksinə, anlayış həqiqi birincidir və şeylər fəaliyyət sayəsində onlara məxsus olan və onlarda aşkar edilən anlayışlardır. Biz bunu, allah dünyanı heç nədən yaratdı deməklə və ya dünya və sonlu şeylər ilahi düşüncənin bütövlüyündən və ilahi niyyətdən törəndi ifadəsilə dini şüurumuzda qeyd edirik. Daha doğrusu, bununla qəbul etmiş oluruq ki, anlayış özünün reallaşması üçün ondan kənarında olan materiala ehtiyacı olmayan sonsuz forma və ya azad yaradıcı fəaliyyətdir.

§ 164

Anlayış bütövlükdə konkretir, çünki onun təkçəlikdən ibarət özündə və özü üçün müəyyənlik kimi özü ilə mənfi vəhdəti özünün özü ilə bağlantısını, ümumiliyini təşkil edir. Odur ki, anlayışın yuxarıda göstərdiyimiz momentləri bir-birindən ayrı deyildir. Reflektiv təriflərin hər biri özlüyündə, əks təriflərdən ayrılıqda başa düşülməli və mənə daşılmalıdır; ancaq anlayışda o momentlər eyniyyətdə olduğundan onların hər biri başqalarından və başqaları ilə birlikdə başa düşülə bilər.

Qeyd. Abstrakt, bir-birindən ayrılıqda götürülən ümumilik, xüsusilik və təkçəlik eyniyyət, fərq və əsas kimidir. Lakin ümumi müstəsna olaraq o anlamda özü ilə eyniyyətdir ki, o eyni zamanda özündə xüsusini və təkçəni birləşdirir. Sonra, xüsusi fərqləndirilmiş və ya müəyyənlikdir, ancaq o anlamda müəyyənlikdir ki, özlüyündə o, ümumidir və təkçə kimidir. Eynilə də təkçə subyekt, cinsə və növə malik olan əsas anlamında təkçədir, substansiyadır. Anlayışın aydınlığı onun fərqli momentlərinin qərarlaşmış ayrılmazlığıdır (§ 160), bu, heç bir fərqlə pozulmayan, tutqunlaşmayan, daim şəffaf aydınlıqdır.

Anlayışın abstrakt olduğunu təsdiq etmək sadə bir şeydir. Bu, qismən doğrudur ona görə ki, onun stixiyası, mühiti empirik-konkret hissi aləm deyil, ümumiyyətlə təfəkkürdür; ondan başqa anlayışın abstrakt olması barədə deyim ona görə doğrudur ki, anlayış hələ ideya deyildir. Bu ölçüdə subyektiv anlayış hələ formaldır; lakin o heç də öz məzmunundan əlavə başqa məzmunla malik olması anlamında formal deyildir. Subyektiv anlayış mütləq forma olmaqla hər cür müəyyənliyə malikdir, ancaq bu müəyyənlik onun həqiqiliyindədir. Odur ki, abstrakt olan anlayış konkretdir və məhz bütünlüklə konkret olan anlayış subyektidir. Mütləq konkret ruhdur (§ 159-un qeydinə bax), anlayışdır, çünki o özünü özünün obyektivliyindən fərqləndirən, lakin buna baxmayaraq onun obyektivliyi olaraq qalan anlayış kimi mövcuddur. Hər bir başqa konkret nə qədər zəngin olur olsun, bu dərəcədə içdən özü ilə eyniyyətdə deyil və ona görə də bu dərəcədə özündə konkret deyil, hər bir daha az konkret olan, adətən konkret adı altında başa düşülən bir-biri ilə dıışı bağlılıqda olan müxtəliflikdir. Anlayışlar və hətta müəyyən adlandırılan anlayışlar (məsələn, insan, ev, heyvan və i. a.) sadə təriflər və abstrakt təsəvvürlərdir, anlayışdan yalnız ümumilik momentini mənimsəmiş və xüsusi və tək cə momentləri atmış abstraksiyalardır; beləliklə, o abstraksiyalar xüsusi və tək cə momentlər yönündə inkişaf etmələr və deməli, anlayışdan abstraktlaşdırılırlar.

§ 165

Təkcəlik anlayışın özündə özünün mənfi refleksiyası olduğundan və ona görə də hər şeydən öncə anlayışın birinci inkar kimi azad fərqləndirməsi olduğundan təkcəlik momenti birinci dəfə anlayışın momentlərini fərqlər kimi götürür; bununla da anlayışın müəyyənliyi, amma xüsusilik kimi müəyyənliyi nəzərdə tutulmuş olur, yəni nəzərdə tutulur ki, ayrı-ayrı momentlər birincisi, bir-birinə münasibətdə yalnız anlayışın momentlərinin müəyyənliyinə malikdirlər, ikincisi, habelə onlar eyniyyətdədirlər: biri o birinin başqasıdır; anlayışın nəzərdə tutulan bu xüsusiyyəti mühakimədir.

Qeyd. Anlayışların aydın, dəqiq və adekvat anlayışlara adi bölgüsü anlayış haqqında təlimə yox, psixologiyaya məxsusdur, çünki o aydın və dəqiq anlayışlar adı altında təsəvvürləri nəzərdə tutur; lakin aydın təsəvvürlər dedikdə psixologiyada abstrakt, bəsit təsəvvürləri, dəqiq təsəvvürlər adı altında isə hansısa bir əlamətin, yəni subyektiv idrakı göstərməyə xidmət edən hansısa bir müəyyənliyin ayrıldığı təsəvvür düşünülür. Məntiqin dıış xarakteri və tənəzzülünün çox sevilən əlamət kateqoriyası qədər başqa bir parlaq əlaməti ola bilməz. Adekvat deyilən anlayış həqiqi anlayışa və hətta ideyaya daha çox işarət edir, amma o da yenə anlayışın, eləcə də təsəvvürün öz obyektinə – şeylərin dıış əlamətlərinə formal uyğunluğundan başqa bir şey ifadə etmir. Anlayışların subordinasiya və koordinasiya⁹² edilmiş deyilən anlayışlara bölgüsünün əsasında aralarında qarşılıqlı bağlılıq və nisbət olan ümuminin və xüsusunin fərqləndirilməsindən məhrum anlayış durur. Sonra, anlayışların kontrar və kontradiktor,⁹³ təsdiq və inkar və i. a. anlayışlarına bölgüsü artıq gözdən keçirdiyimiz və anlayışın müəyyənliyi ilə heç bir ilişiyi olmayan varlıq və mahiyyət sferasına məxsus fikir müəyyənliklərinin təsadüfi yığımindan başqa bir şey deyil. Anlayışın – ümumi, xüsusi və tək cə anlayışlarına bölgüsü də yenə onun xarici refleksiya ilə zorla bir-birindən kənarında saxlanılan yalnız növləridir. Anlayışın içdən (immanent) fərqləndirilməsi və tərifləndirilməsi mühakimədə baş verir, çünki mühakimə prosesi anlayışa tərif verilməsi prosesidir.

b. Mühakimə

§ 166

Mühakimə özü üçün mövcud və habelə bir-birilə deyil, özü ilə eyniyyətdə olan momentlərinin bir-birilə ilişkələrini (əlaqələrini) fərqləndirmək özəlliyinə malik olan anlayışdır.⁹⁴

Qeyd. Mühakimə dedikdə adətən subyekt və predikat müstəqil qütblükləri düşünülür; düşünülər ki, subyekt əşya və ya müstəqil tərifi, predikat da həmçinin, bu subyektədən kənarında (məsələn, mənim başımda) olan ümumi tərifi və mən sonradan predikatı subyektə birəşdirən mühakimə yaradır. Lakin predikatın varlığı subyektə göstərdiyindən subyektin predikatın altına subyektiv salınması yenidən aradan qaldırılır və mühakimə predmetin öz tərifi kimi götürülür. Sözü etimoloji anlamında mühakimə (Urteil) sözünün bizim dilimizdə (alman dilində – A. T.) anlamı dərinidir və fərqləndirilərək birinci bölgünü yaradan anlayışın ilkin vəhdətini ifadə edir, bununla da həqiqətən mühakimə olur.

Abstrakt mühakimə "Təkcə ümumdür" cümləsində ifadə olunur. Başlanğıcda, anlayışın momentləri bilavasitə müəyyənlikləri və ya abstraksiyası halında götürüldükdə bu təriflər (təkcə və ümumi) bir-birinə subyekt və predikat münasibətində olan təriflərdir (mühakimənin sonrakı tərifləri "Xüsusi ümumdür" və "Təkcə xüsusidir" cümlələrindən ibarət olacaq). Hər mühakimədə "Təkcə ümumdür" və ya daha aydın desək, "Subyekt predikatdır" (məsələn, "Allah mütləq ruhdur") müddəasının ifadə olunduğu faktın göstərildiyini məntiqdə tapa bilməməyimiz təəccüblüdür. Əlbəttə, təkcə və ümumi, subyekt və predikat – tərifləri fərqlidir, ancaq mühakimənin bu tərifləri eyni təriflər kimi ifadə etməsi ümumi faktı aradan qaldırmır.

"Dır" bağlayıcısı anlayışın təbiətindən irəli gəlir və anlayışın dışarılaşmasında (Eutauberung) onun özü ilə eyniyyətdə qaldığını göstərir; anlayışın momentləri kimi təkcə və ümumi bir-birindən ayrı olmayan müəyyənliklərdir. Əvvəlki təriflər də qarşılıqlı olaraq bir-birilə bağlıdır, lakin onların bu bağlılığı, bir-birilə ilişikliyi varlıq (Sein) olmayıb, eyniyyət bağlantısı və ya ümumilik olmayıb yalnız birinin o birinə malik olmasıdır (Haben). Ona görə də anlayışın həqiqi xüsusiliyi ilə ilk dəfə mühakimədə qarşılaşırıq, çünki mühakimə anlayışın müəyyənliyi və ya fərqləndirilməsidir, həm də anlayışın ümumiliyinin saxlandığı müəyyənlikdir.

Əlavə. Mühakimə adətən anlayışların və həm də müxtəlif anlayışların birləşməsi kimi başa düşülür. Bu anlamada doğru olan odur ki, anlayış, şübhəsiz ki, mühakimənin ilkin şərtidir və mühakimədə fərqlilik formasında çıxış edir. burada müxtəlif anlayışlardan danışmaq düzgün deyil, çünki anlayış konkret olsa da o, bir anlayışdır və onun momentlərinə ayrı-ayrı və ya müxtəlif növlər kimi baxmaq olmaz; eləcə də mühakimənin tərəflərinin bağlılığından danışmaq da yanlışdır, ona görə ki, bağlantıdan danışdıqda düşünülər ki, bir-birilə bağlı olan tərəflər bu bağlantıdan kənarında da mövcuddurlar. Bu anlamının dış xarakteri aydın şəkildə habelə ondan görünür ki, mühakimə haqqında danışdıqda deyirlər ki, mühakimə subyektə predikat aid edilməsi sayəsində alınır. Belə çıxır ki, subyekt özü üçün, predikatdan kənarında, predikat isə bizim başımızda mövcuddur. Lakin "dır" bağlayıcısı artıq bu təsəvvürə ziddir. Biz "bu çiçək qırmızıdır" və ya "bu şəkil gözəldir" dedikdə təsdiq edirik ki, çiçəyin qırmızı, şəklın gözəl olmasını biz kənarından məcbur etməmişik, bunlar o predmetlərin öz tərifləridir. Mühakimənin formal məntiqi anlamının başqa bir yetərsizliyi ondan ibarətdir ki, bu məntiqə görə mühakimə nə isə təsadüfidir və burada anlayışdan mühakiməyə keçid sübut edilmir. Lakin empirik idrakın hesab etdiyi kimi, anlayış özündə hərəkətsiz, prosesdən kənarında qalmır, əksinə, sonsuz forma kimi anlayış bütünlüklə hərəkətlidir, hər bir yaşarılığın, həyatiliyin düyün nöqtəsi, qaynağıdır (punctum saliens – lat.), deməli, özünü özündən fərqləndirir. Anlayışın öz fəaliyyəti ilə onun öz momentlərinə ayrılması və onların fərqləndirilməsi

mühakimədir və ona görə də mühakimə anlayışın xüsusiləşməsi kimi başa düşülməlidir. Doğrudur, anlayış artıq özündə xüsusidir, amma anlayışda xüsusi hələ müəyyənləşməmiş və ümumi ilə şəffaf vəhdətdədir. Belə ki, məsələn, bitki rüşeymində az öncə (§ 160, əlavədə) qeyd etdiyimiz kimi, artıq kökün, budaqların, yarpaqların və i. a. xüsusiliyi vardır, lakin bu xüsusi hələ yalnız özündə mövcuddur və yalnız rüşeym üzə çıxdıqda bəlli olur və ona bitki haqqında mühakimə kimi baxılmalıdır. Bu misal onu aydınlaşdırmağa xidmət edə bilər ki, nə anlayış, nə də mühakimə ancaq bizim başımızda olmur və onları yalnız biz yaratmırıq. Anlayış şeylərin özündə yaşayır və öz anlayışı sayəsində şey nədirsə, odur və deməli, predmeti anlamaq onun anlayışını dərk etməkdir. Biz predmeti müzakirə etməyə başlarkən ona bu və ya digər predikatı bizim subyektiv fəaliyyətimiz kənardan bağlamır, biz predmeti onun anlayışının müəyyən etdiyi müəyyənliklərdə gözdən keçiririk.

§ 167

Mühakimə, adətən yalnız özünü dərk edən təfəkkürdə yeri olan subyektiv əməliyyat və forma kimi götürülür. Ancaq məntiqdə hələ bu fərq yoxdur və mühakimə belə bir tamamilə ümumi anlamda götürülməlidir ki, bütün şeylər mühakimədirlər, yəni özündə ümumiliyə və ya iç təbiətə malik təkcələrdir, yaxud başqa sözlə, onlar fərdiləşmiş, təkcələşmiş ümumidirlər; onlarda ümumilik və təkcəlik bir-birindən fərqlidir və eyni zamanda eyniyyətdədir.

Qeyd. Mühakimənin yuxarıda göstərilən hansısa bir subyektə mənim hansısa bir predikatı bağlamağım kimi subyektiv izahı "Çiçək qırmızıdır", "Qızıl metaldır" və i. a. mühakimələrinin subyektiv ifadələrinə açıqca ziddir və deməli, subyektə hər hansı bir xassəni mən özümdən, kənardan bağlamıram.

Mühakimə cümlədən fərqlənir; cümlədə subyektin elə tərifləri var ki, onlar subyektə münasibətdə ümumilik xarakteri daşıyırlar. Məsələn, "Sezar Romada filan ildə anadan olmuşdur, Qalliyada on illər müharibə etmişdir, Rubikonu keçmişdir və i. a. – bütün bunlar mühakimə yox, cümlələrdir. "Mən bu gün yaxşı yatdım" və ya "Silaha düzlən" və i. a. kimi cümlələrin mühakimə forması ala bildiyini təsdiq etmək də tamamilə mənasızdır. Yalnız o halda "Karet yaxından keçir" cümləsi mühakimə, məhz subyektiv mühakimə ola bilər ki, yaxından keçən predmetin karet olduğuna yaxud predmetin və ya onu müşahidə etdiyimiz məntəqənin hərəkətinə şübhə edilsin, deməli, yalnız hələ müəyyənləşməmiş təsəvvür üçün tərif tapmağa can atdıqda sözü gedən cümlə subyektiv mühakimə ola bilər.

§ 168

Mühakimənin nəzər nöqtəsi sonluluqdur və mühakimə nəzər nöqtəsinə görə şeylərin sonluluğu ondan ibarətdir ki, onlar mühakimədirlər, onların mövcud varlığı və ümumi təbiəti (bədəni və ruhu) bir-birinə bağlı olsa da – əks halda onlar heç nə olardılar – hər halda onların momentləri artıq bir-birindən fərqlənir və bir-birindən ayrılır.

§ 169

"Təkcə ümumidir" abstrakt mühakiməsində özünə mənfi münasibətdə olan subyekt bilavasitə konkretir, predikat isə əksinə, abstraktdır, qeyri-müəyyən ümumidir. Amma onlar "dır" şəkilçisi vasitəsilə bir-birinə bağlandığından predikat da özünün ümumiliyində subyektin müəyyənliyinə malik olmalıdır; beləliklə, subyektin bu müəyyənliyi xüsusidir və bu xüsusi subyekt və obyektin düşünən eyniyyətidir; deməli, formanın bu fərqi biganə olan müəyyənlik burada məzmunudur.

Qeyd. Yalnız predikatda subyekt dəqiq müəyyənlik və məzmun alır. Subyekt özlüyündə ancaq bir təsəvvür və ya boş addır. "Allah real varlıqdır" və i. a. yaxud "Mütləq özü ilə eyniyyətdir" və i. a. mühakimələrində allah, mütləq quru adlardır; yalnız predikatda subyektin nə olduğu deyilir. Subyektin predikatda deyiləndən başqa daha nə olduğunun mühakiməyə aidiyyəti yoxdur (§ 31).

Əlavə. Əgər deyirlər ki, "Subyekt haqqında nə isə deyiləndən, predikat isə subyekt haqqında deyiləndən ibarətdir" bu olduqca bayağı bir ifadədir və bu ifadədə onların fərqi bilinmir. Subyekt öz anlamına görə təkçə, predikat isə ümumidir. Mühakimənin sonrakı inkişafında subyekt yalnız bilavasitə təkçə, predikat isə yalnız abstrakt ümumi olaraq qalmırlar; subyekt və predikat sonradan başqa anlam alır: predikat xüsusi və təkçə anlamı, subyekt isə xüsusi və ümumi anlamı alır. Beləliklə, mühakimənin tərəflərinin subyekt və predikat adlarının saxlanması ilə birlikdə onların anlamı dəyişilə bilər.

§ 170

Subyektin və predikatın daha dəqiq təriflərinə gəlincə demək lazımdır ki, özünün özü ilə mənfi münasibəti kimi (

§ 163, 166, qeyd) subyekt predikatın davamlılığının və ideal varlığının möhkəm əsasıdır (predikat subyektə məxsusdur); və subyekt ümumiyyətlə və bilavasitə konkret olduğundan predikatın müəyən məzmunu subyektin çoxsaylı müəyyənliklərindən yalnız biridir və subyekt predikatdan zəngin və genişdir.

Predikat isə əksinə, ümumi kimi müstəqil davamlılığa malikdir və subyektin varlığına və ya yoxluğuna biganədir; o, subyektin hüdudundan kənara çıxır, onu öz altına alır və öz sırasında subyektədən genişdir. Predikatın ancaq müəyən məzmunu (bundan öncəki paragrafa bax) subyekt və predikatın eyniyyətini daşıyır.

§ 171

Subyekt, predikat və müəyyən məzmun və ya eyniyyət öncə mühakimədə fərqlilik, bir-birinə dışarı kimi münasibətdədir. Amma özündə, yəni anlayışa görə onlar eyniyyətdədirlər, subyektin konkret totallığı hansısa bir qeyri-müəyyən müxtəliflik yox, təkçəlikdən, bir eyniyyətdəki xüsusi və ümumidən ibarət olduğundan, məhz bu vəhdət predikatdır (

§ 170). Sonra, şəkildə subyekt və predikatın eyniyyəti başlanğıcda abstraktdır. Bu eyniyyətə görə subyekt predikatın tərifində olmalıdır və bunun sayəsində predikat subyekt tərfi alır və bağlılıq tamamlanır. Bu – mühakimənin əlaqənin tamamlanmış məzmunu vasitəsilə əqlinətəyə keçən sonrakı tərifidir. Mühakimənin öz inkişafı ondan ibarətdir ki, başlanğıcda ancaq abstrakt olan ümumidik, hissi ümumilik cinsin və növün məcmusu və nəhayət, anlayışın ümumiliyinin inkişafı kimi spesifikdir.

Qeyd. Yalnız mühakimənin tərifinin dərki prosesi adətən məntiqdə işlənən mühakimənin növlərini əlaqələndirir və onlara anlam verir. Mühakimənin müxtəlif növlərini göstərəkən onların sadəcə sadalanması tamamilə təsadüfi və çox dayaz, hətta mənasız və qəribə görünür. Müsbət, qəti, assertorik mühakimələri bir-birindən fərqləndirmək üçün əlamətlər ya havadan götürülür, ya da onlar müəyyənləşdirilmir. Müxtəlif mühakimələrə zərurət olaraq bir-birindən irəli gələn mühakimələr kimi və anlayışın ardıcıl tərifləri kimi baxılmalıdır, çünki mühakimənin özü müəyyən anlayışdan yaxud anlayışın müəyyənliyindən başqa bir şey deyil.

Öncə gözdən keçirdiyimiz varlıq və mahiyyət sferalarına münasibətdə müəyyən anlayışlar mühakimələr kimi o sferaların təkrarıdır, ancaq anlayışın sadə münasibətində müəyyən olmuş təkrarıdır.

Əlavə. Mühakimənin müxtəlif növləri təkcə empirik müxtəliflik kimi yox, həm də təfəkkürdə müəyyən olunan totalıq kimi başa düşülməlidir. Kantın böyük xidmətlərindən biri bu tələbi irəli sürməsindən ibarətdir. Kantın irəli sürdüyü kateqoriyalar cədvəli sxeminə görə mühakimələrin keyfiyyət, kəmiyyət, münasibət və modallıq mühakimələrinə bölünməsi bu kateqoriyalar sxeminin qismən formal tətbiq olunduğuna, qismən də onların məzmununa görə yetərli sayıla bilməsə də bu bölgünün əsasında, hər halda belə bir həqiqi baxış durur ki, mühakimənin müxtəlif növləri məhz məntiqi ideyanın ümumi formaları ilə müəyyən olunur. Bu bölgüyə görə biz öncə mühakimənin üç başlıca növünü alırıq ki, bunlar varlığın, mahiyyətin və anlayışın pillələrinə uyğun gəlir. Mühakimənin differensiasiyasının pillələri kimi mahiyyətin xarakterinə uyğun olan bu başlıca növlərindən ikincisi öz növbəsində ikili təbiətlidir. Mühakimənin bu sistematikasının iç əsasını onda axtarmaq lazımdır ki, anlayış varlığın və mahiyyətin ideal vəhdəti olduğu üçün vəhdətin mühakimədə açıqlanması da öncə bu iki pilləni anlayışa uyğun dəyişdirilmiş şəkildə təkrar etməlidir, anlayışın özü isə həqiqi mühakiməni müəyyən edir. Mühakimənin müxtəlif növlərinə bir-birinə yanaşı duran, eyni bir dəyəərə malik olan mühakimələr kimi yox, ardıcıl pillələr kimi baxılmalıdır, onların arasındakı fərq isə predikatın məntiqi anlamından asılıdır. Bu anlama ilə artıq adi şüurdada qarşılaşırıq, çünki adi şüur tərəddüd etmədən, məsələn, "bu divar yaşıldır", "bu soba istidir" və i. a. kimi mühakimələrin işlədilməsini zəif mühakimə qabiliyyətinə aid edir və yalnız öz mühakimələrində bəlli bir incəsənət əsərinin gözəlliyindən, müəyyən bir incəsənət əsərinin yaxşı olmasından və i. a. söz açan insanı həqiqi mühakimə qabiliyyətinə malik insan sayır. Zəif mühakimənin məzmununu yalnız abstrakt keyfiyyət təşkil edir və onun alınması üçün bilavasitə qavrayış tam yetərlidir; incəsənət əsərinin gözəl olmasından və ya edilən hərəkətin yaxşı olmasından söz açırsaqsa, adı çəkilən predmetlər onların anlayışları və bu anlayışdakı tərifləri ilə müqayisə edilməlidir.

alfa) Keyfiyyət mühakiməsi

§ 172

Bilavasitə mühakimə mövcud varlıq mühakiməsidir, özünün bilavasitə və deməli, hissi keyfiyyətdən ibarət predikatında bir ümumilik kimi müəyyən olmuş subyektdir. 1) Müsbət (təkcə) mühakimə nə isə bir xüsusiyyətdir. Ancaq təkcə xüsusi deyil; dəqiq deyilsə, belə təkcə keyfiyyət subyektin konkret təbiətinə uyğun gəlmir. 2) İnkər mühakiməsi.

Qeyd. Ən böyük məntiqi xurafatlardan biri budur ki, məsələn, "çiçək qırmızıdır" və ya "çiçək qırmızı deyil" kimi keyfiyyət mühakimələrində həqiqət ola bilər; onlar düzgün, yəni məhdud qavrayışlar, sonlu təsəvvür və təfəkkür çevrəsində düzgün ola bilər; onların düzgünlüyü sonlu, özlüyündə həqiqi olmayan məzmunundan asılıdır. Həqiqət isə yalnız formaya, yəni müəyyən olmuş anlayışa və ona uyğun gələn reallığa söykənir; amma belə həqiqət keyfiyyət mühakiməsində yoxdur.

Əlavə. Həqiqətə və düzgünlüyə gündəlik həyatda çox vaxt eyni bir şey kimi baxılır və buna uyğun olaraq yalnız düzlükdən söz getməli olduğu halda həqiqətdən bəhs olunur. Düzgünlük ümumiyyətlə ancaq bizim təsəvvürümüzün daşdığı məzmunun xarakterindən asılı olmayaraq onunla formal uyğunluğuna aiddir. Həqiqət isə əksinə, predmetin özünün özü ilə, yəni öz anlayışı ilə uyğunluğudur. Hansısa bir bədənin xəstə olması və ya kimsənin nəyi isə oğurlaması doğru ola bilər; amma belə məzmun həqiqi məzmun deyil, çünki xəstə bədən həyat anlayışına uyğun deyil, eləcə də oğurluq insan fəaliyyəti

anlayışına uyğun hərəkət deyil. Bu misallardan görünür ki, hansısa bir bilavasitə təkçənin abstrakt keyfiyyət kimi ifadə olunduğu bilavastə mühakimə nə qədər düz olur olsun, yenə də onda həqiqət ola bilməz, çünki bu mühakimədə subyekt və predikat realılıqla və anlayışla ilişikli deyil. Bilavasitə mühakimənin həqiqi olmaması ondan ibarətdir ki, onun forması və məzmunu bir-birinə uyğun gəlmir. Əgər biz: "bu çiçək qırmızıdır" deyiriksə, onda "dır" bağlayıcısı onu bildirir ki, subyekt və predikat bir-biri ilə uzlaşır. Ancaq bir konkret kimi çiçək yalnız qırmızı olmayıb həm də xoş ətirlidir və onun müəyyən bir forması və qırmızılıq predikatında olmayan cürbəcür tərifləri var. Digər tərəfdən qırmızılıq predikatı bir abstrakt ümumi kimi təkçə bu subyektə – çiçəyə məxsus deyil. Qırmızı rəngli digər çiçəklər və predmetlər də vardır. Subyekt və predikat bilavasitə mühakimədə bir-birilə bir nöqtədə kəsişirlər, ancaq bir-birini ört-basdır etmirlər. Anlayış mühakiməsi isə başqadır. Biz "bu hərəkət yaxşıdır" desək, bu, anlayış mühakiməsi olacaq. Biz dərhal qeyd edirik ki, burada subyekt və predikat arasında bilavasitə mühakimədə olan sərbətsiz və dış bağlılıq yoxdur. Bununla belə, bilavasitə mühakimədə predikat subyektə məxsus olan və həm də məxsus olmaya bilən abstrakt keyfiyyəti təşkil edir, anlayış mühakiməsində isə əksinə, predikat subyektin sanki canı, ruhudur, subyekt isə predikatın, ruhun bədənidir və bütünlüklə predikatla müəyyən olunur.

§ 173

Birinci inkar kimi bu inkarda subyekt hələ predikata aiddir və onun sayəsində nisbi ümumi və ancaq inkar olunmuş müəyyənlikdir ("çiçək qırmızı deyil" ifadəsi bildirir ki, hər halda çiçəyin rəngi var, ancaq başqa rəngdir, deməli, bu yenə də müsbət mühakimə olacaq). Amma təkçə ümumi deyil. Beləliklə 3) mühakimə özlüyündə: aa) boş eyniyyət bağlantısına: təkçə təkçədir – eyniyyət mühakiməsidir və bb) subyekt və predikat arasında tam uyğunsuzluq deyilən sonsuz mühakiməyə bölünür.

Qeyd. Sonsuz mühakiməyə, məsələn, "Ruh fil deyil", "Aslan masa deyil" və i. a. mühakimələri misal ola bilər – burada cümlələr düzgündür, ancaq bunlar da "Aslan aslandır", "ruh ruhdur" və i. a. eyniyyət cümlələri kimi mənasızdır. Bu cümlələr bilavasitə olanın həqiqəti, keyfiyyət mühakiməsi deyilən mühakimələr olsa da ümumiyyətlə mühakimə deyillər və yalnız qeyri-həqiqi abstraksiyanı qeyd edən subyektiv təfəkkürdə qarşıya çıxır. Obyektiv gözdən keçirilən bu mühakimələr mövcud olanın və ya hissi şeylərin təbiətini ifadə edir, ifadə edir ki, hissi şeylər boş eyniyyətə və bir-biri ilə bağlananların bir-birinə tam uyğunsuzluğuna bölünmədir.

Əlavə. Subyekt və predikat arasında heç bir bağlantının olmadığı inkarı – sonsuz mühakimə adətən formal məntiqdə yalnız mənasız məzə, gülmək xatirinə gətirilir. Lakin əslində biz bu sonsuz mühakiməyə təkçə subyektiv təfəkkürün təsadüfi forması kimi baxmamalıyıq; o əksinə, əvvəlki mühakimələrin (müsbət və sadə-inkari mühakimələrin) əsas dialektik sonucudur və onların sonluluğunu və qeyri-həqiqiliyini açıqca gözə çarpdırır. İnkari-sonsuz mühakiməyə obyektiv misal kimi cinayəti göstərmək olar. Cinayət (məsələn, oğurluq) edən şəxs nəinki oğurlanan şeyə başqa şəxsin xüsusi hüququnu, həm də ümumiyyətlə hüququ inkar edir və ona görə də oğru oğurladığı şeyləri qaytarmağa məcbur edilməklə bərabər, həm də cəzalandırılır, çünki onun hərəkəti ümumiyyətlə hüquqa qarşı yönəlmişdir. Mülki iddia isə əksinə, sadə-inkari mühakiməyə misal ola bilər, çünki bu iddiada yalnız bu xüsusi hüquq inkar edilir, deməli, ümumiyyətlə hüquq etiraf edilir. Burada iş "Bu çiçək qırmızı deyil" inkar mühakiməsində olduğu kimidir. Bu mühakimədə ümumiyyətlə çiçəyin rəngi yox, xüsusi rəng (qırmızı) inkar edilir, çünki çiçəyin rəngi qırmızından başqa mavi, sarı və i. a. da ola bilər. Eləcə də ölüm sadə-inkari mühakimə olan xəstəlikdən fərqli olaraq sonsuz-inkari mühakimədir.

Xəstəlik bu və ya digər xüsusi həyati funksiyanın ləngiməsi və ya inkarıdır; ölüm isə əksinə, adətən deyildiyi kimi, ruh və bədənin, yəni subyekt və predikatın bir-birindən tam ayrılmasıdır.

beta) Refleksiya mühakiməsi

§ 174

Mühakimədə təkə kimi müəyyənlanmış (özü özünə refleksiya etmiş) təkə elə bir predikta malik olur ki, onunla müqayisədə subyekt həm özü olur, həm də başqası. Mövcudluqda subyekt artıq bilavasitə keyfiyyətli olmayıb nə isə başqası, xarici aləmlə bağlantı və münasibətdə olur. Deməli, ümumilik nisbi məna alır (məsələn: faydalılıq, təhlükəlilik, ağırlıq, turşluq, istək və i. a. mənaları).

Əlavə. Refleksiya mühakiməsi ümumiyyətlə keyfiyyət mühakiməsindən onunla fərqlənir ki, refleksiya mühakiməsinin predikatı daha bilavasitə abstrakt keyfiyyət olmayıb elə mühakimədir ki, onun sayəsində subyektin nə isə başqası ilə münasibətdə olduğu aşkar olunur. Məsələn, əgər biz "Bu çiçək qırmızıdır" deyiriksə, onda subyekt özünün təkəliyində gözdən keçirmiş oluruq. Əgər "Bu bitki müalicə bitkisidir" mühakiməsini irəli sürürüksə, onda subyektin onun müalicəvi olması predikatı vasitəsilə başqa nə ilə (bu bitki ilə müalicə oluna bilən xəstəliklə) münasibətdə araşdırmış oluruq. Eləcə də "bu bədən çevikdir", "bu alət faydalıdır", "bu cəza dəhşətlidir" və i. a. mühakimələri ilə də məsələ o cürdür. Belə mühakimələrin predikatları ümumiyyətlə reflektiv təriflərdir və bunların vasitəsilə subyektin bilavasitə təkəliyi hüdudundan kənara çıxılır, amma bu mühakimələrdə subyektin anlayışı hələ göstərilir. Adi mühakiməlilik əsasən bu cür mühakimələrdə özünü göstərir. Sözü gedən predmet nə qədər konkret olarsa, refleksiyaya bir o qədər bilik verə bilər; amma bu refleksiya predmetin özünəməxsus təbiətini, yəni onun anlayışını tam əhatə etmir.

§ 175

1) Subyekt (sinqulyar mühakimədəki) təkə kimi, həm də bir ümumdür. 2) Bu nisbətə subyekt özünün təkəliyindən (Singularitat) yüksəyə qalxır. Bu genişlənmə dıx genişlənmə, subyektiv refleksiya, öncə müəyyənlanmış xüsusidir (bilavasitə inkarı olduğu qədər də müsbət olan partikulyar mühakimədə təkə özlüyündə ikiləşir: qismən özü ilə, qismən də başqası ilə qarşılıqlı münasibətdə olur). 3) Subyekt bir ümumdür; Beləliklə, xüsusi ümumiyyə qədər genişlənir, yaxud başqa sözlə, subyektin təkəliyi ilə müəyyənlanmış ümumilik onların hamısının məcmusudur (die Allheit).

Əlavə. Sinqulyar mühakimədə ümumi kimi müəyyənləşərək, subyekt quru, xalis təkəlik kimi öz hüdudundan kənara çıxır. Biz "bu bitki müalicəvi bitkidir" deyiriksə, onda belə mühakimə bildirir ki, ancaq bu təkə bitki müalicəvi olmayıb bir çox başqa bitkilər də müalicə əhəmiyyətli bitkilərdir və bu, partikulyar mühakimə verir ("bəzi bitkilər müalicəvidir", "bəzi insanlar ixtiraçıdır" və i. a.). Partikulyarlıq vasitəsilə bilavasitə təkə öz müstəqilliyini itirir və başqa təkələrlə əlaqəyə girir. Bu insan kimi insan artıq ayrıca insan deyildir, başqaları ilə bir sırada durur və beləliklə, çoxlu insanlardan biridir. Amma elə buna görə də o həm də öz ümumisinə məxsusdur və ümumi səviyyəsinə qaldırılmışdır. Partikulyar mühakimə müsbət olduğu qədər də mənfə, inkar mühakiməsidir. Əgər yalnız bəzi cisimlər elastikdirsə, onda başqaları elastik deyil. Bu öz sırasında sonrakı hərəkət, reflektiv mühakimənin üçüncü formasına, yəni verilmiş bütün predmetlərin toplamına aid olan mühakiməyə ("bütün insanlar öləndir", "bütün

metallar elektriki keçirəndir") keçilməsi üçün şərt olur. Hamısının məcmusu (di Allheit) refleksiyanın adətən hər şeydən öncə tapdığı ümumilik formasıdır. Burada ümumi özlüyündə mövcud olan və birliyə biganə qalan təkcələri əhatə edən yalnız dış bağlılıqdır. Lakin əslində ümumi təkcənin əsası və zəmini, kökü və substansiyasıdır. Biz, məsələn, Kayı, Titi, Semproniyanı və şəhərin yaxud ölkənin başqa sakinlərini gözdən keçiririksə, onların hamısının insan olması nəinki onların hamısı üçün ümumidir, həm də bütün bu təkcələrin varlığının asılı olduğu ən ümumidir, onların cinsi varlığıdır. Səthi, yalnız ən ümumi adlandırılan, əslində isə bütün təkcələrə məxsus olan və onların hamısı üçün ümumi olan ümumilik isə başqadır. Qeyd edildi ki, heyvanlardan fərqli olaraq insanlar üçün qulaq sığlığı ümumidir. Lakin aydındır ki, əgər bu və ya digər insanda qulaq sığlığı olmasa belə, bundan onların varlığının digər cəhətləri – xarakteri, qabiliyyəti və i. a. heç nə itirməz. Kayın insan olmadan cəsəətli, alim v i. a. olmasını təsəvvür etmək isə mənasız olardı. Ayrıca insan xüsusi kimi ondan ibarətdir ki, hər şeydən öncə insan olduğu üçün ümumidə yeri vardır. Bu ümumi isə ancaq başqa abstrakt keyfiyyətlərdən və ya reflektiv təriflərdən kənar və onlarla birlikdə olmayıb bütün xüsusiələrə dərinədən nüfuz edən və onları özündə birləşdirən ümumidir.

§ 176

Subyektin həmçinin ümumi, onun predikatı ilə eyniyyəti kimi müəyyən edilməsi sayəsində mühakimənin tərfi də mənasızlaşır. Özlüyündə subyektin mənfə refleksiya ilə eyniyyətdə olan ümumilik kimi məzmununun bu vəhdəti mühakimənin bağlantısına zərurilik verir.

Əlavə. Məcmu (der Allheit) reflektiv mühakimədən zərurət mühakiməsinə sonrakı hərəkəti biz atıq özümüzün adı şüurumuzda görürük, məsələn, deyirik: ümumiyyə malik olan cinsə malik olur və ona görə də ümumi zəruridir. Biz bütün bitkilər, bütün insanlar və i. a. deyəndə ümumiyyətlə bitkini, ümumiyyətlə insanı ifadə etmiş oluruq.

gamma) Zərurət mühakiməsi

§ 177

Məzmunun özü ilə fərdiliyindəki eyniyyəti kimi zərurət mühakiməsində 1) bir tərəfdən predikatda substansiya və ya subyektin təbiəti, konkret ümumi – cins vardır; digər tərəfdən isə bu ümumi habelə müəyyənliyə (mənfə müəyyənliyə) malik olduğundan müstəsna mühüm müəyyənliyə – növə malikdir; qəti mühakimə bu cürdür.

2) Hər iki tərəf (cins və növ) substansial olduqlarına görə müstəqil gerçəklik forması alır və onların eyniyyəti ancaq iç eyniyyətdir, deməli, birinin gerçəkliyi onun özünün varlığı deyil, o birinin varlığıdır; hipotetik mühakimə bu cürdür.

3) Anlayışın bu dışarılaşmasında (Entäuberunq) eyni zamanda iç eyniyyəti saxlandığı üçün ümumi cinsdir və bu özünün bir-birini istisna edən təkcələrində özü ilə eyniyyətdə olur; başqa sözlə ümumidə iki tərəf vardır, onlardan biri ümumi necə varsa, o cür, ikincisi isə, bir-birini istisna edən xüsusiləşmələr çevrəsi kimi ümumi; bu iki tərəfi özündə birləşdirən mühakimə, və ya-və ya, eləcə də "İstər o, istər bu" mühakiməsi cinsi bildirir – belə mühakimə dizyunktiv mühakimədir. Belə mühakimədə ümumilik öncə cins kimi, həm də onun növlərinin çevrəsi (als der Umkreis) totallıq kimi müəyyənləşir.

Əlavə. Qəti mühakimə ("Qızıl metaldır", "Çiçək bitkidir") bilavasitə zərurət mühakiməsidir və mahiyyət sferasında substansial bağlantıya uyğun gəlir. Bütün şeylər nə isə bir qəti mühakimədir, yəni onlar özlərinin möhkəm və daimi əsasını təşkil edən

substansial təbiətə malikdirlər. Biz şeyləri yalnız cinsi təbiətləri yönündən və zəruri olaraq cinsin müəyyənləşdirdiyi şeylər kimi gözdən keçirdikdə, mühakimə həqiqi olur. "Qızıl bahadır" və "Qızıl metaldır" mühakimələrinə eyni gözlə baxan məntiqi mədəniyyəti yetərsiz saymaq lazımdır.

Qızılın baha və ya qiymətli olması bizim istək və tələbatlarımıza, onun hasil edilməsinə və i. a. onun dış bağlılığına aiddir; və qızıl hətta bu dış bağlılığı dəyişilsə və olmasa belə qızıl olaraq qalır. Qızıl – metal isə əksinə, qızılın substansial təbiətini təşkil edir və bu substansiallıqdan kənarında ondakı xüsusiyyətlərin heç biri mövcud və onun haqqında deyilənlərin heç birinin həqiqi əsası ola bilməz. Eləcə də biz "Kay – insandır" dedikdə bununla ifadə etmiş oluruq ki, Kay nə olur olsun, yalnız insani substansial təbiətinə uyğun gəldiyi üçün dəyərli və önəmlidir. Amma qəti mühakimə də xüsusilik momentinə lazımi yer vermədiyi üçün yetərsizdir. Belə ki, məsələn, qızılın metal olduğu doğrudur, ancaq gümüş, mis, dəmir və s. metallardır və cins – "metal" özünün xüsusi növlərinə biganədir. Ona görə də qəti mühakimədən A vardırsa B də vardır formulu ilə ifadə oluna bilən hipotetik mühakiməyə hərəkət edilir. Bu hərəkət substansial bağlantıdan səbəbiyyət bağlantısına keçiddən ibarətdir. Hipotetik mühakimədə məzmun müəyyənliyi vasitəli, başqasından asılı olan müəyyənlikdir və bu da səbəb və təsir bağlantısından ibarətdir. Hipotetik mühakimənin əhəmiyyəti ümumiyyətlə ondan ibarətdir ki, onun sayəsində ümumi özünün xüsusiliyində düşünülür və beləliklə biz, zərurət mühakiməsinin üçüncü formasını, dizyunktiv mühakimə alırıq. A ya B, ya S, ya da D-dir; bədii əsər ya epik, ya lirik, ya da dram əsəridir; rəng ya sarı, ya mavi, ya da qırmızıdır və i. a. Dizyunktiv mühakimənin hər iki tərəfi eynidir; cins öz növlərinin totallığı, növlərin totallığı isə cinsdir. Ümumi ilə xüsusunin bu vəhdəti anlayışdır, anlayış isə mühakimənin məzmununu yaradır.

delta) Anlayış mühakiməsi

§ 178

Anlayış mühakiməsinin məzmunu anlayış, sadə totallıq forması, mükəmməl müəyyənləşmiş ümumidir. Subyekt 1) əsasən öz ümumisinə münasibətdə refleksiya xüsusi mövcud varlıq olan – bu iki tərəfin (ümumi və xüsusi – A. T.) bir-birinə uyğunluğu və uyğunsuzluğundan ibarət olan predikata malik bi təkədir: yaxşılıq, həqiqilik, düzgünlük və s. Bu, assertorik mühakimədir.

Qeyd. Predmet, yaxud hərəkətin yalnız yaxşı və ya pis, həqiqi, gözəl və s. olmasına dair mühakiməni gündəlik həyatda "mühakimə yürütmək" sözü ilə ifadə edirlər. Yalnız "Bu çiçək qırmızıdır", "Bu şəkil qırmızıdır, yaşıldır, tozludur" və s. kimi müsbət və ya mənfəi mühakimələr söyləyən insan mühakimə gücünə malik insan sayılmır.

Bilavasitə bilik və inam prinsipi sayəsində əsassız olaraq cəmiyyətdə yetərli olduğu iddia edilən assertorik mühakimə fəlsəfədə yeganə və mühüm təlim forması olmuşdur. Bilavasitə bilik və inam prinsipini təsdiq edən fəlsəfi əsər deyilən əsərlərdə idrak, bilik, təfəkkür və i. a. barəsində indi artıq az önəm verilən eyni bir şeyi sonsuz təkrar etməklə bu prinsipin tərəfdarları özlərinə haqq qazandırmağa çalışırlar.

§ 179

Assertorik mühakimənin bilavasitə subyektində başlanğıcda xüsusi və ümumi arasında predikatda ifadə olunan ilişgi yoxdur. Odur ki, bu mühakimə nə isə bir subyektiv partikulyarlıqdır⁹⁵ və haqlı-haqsız ona qarşı əks iddia irəli sürülür. Bu səbəbdən assertorik mühakimə 2) yalnız problematik mühakimə olur. Amma bir halda ki, 3) obyektiv partikulyarlıq subyektdədir, bir halda ki, onun özəlliyi mövcud varlığının

konstitutiv əlaməti⁹⁶ (Beschaffenheit) kimi müəyyən olmuşdur, onda subyekt bu özəlliyin öz konstitutiv əlaməti ilə, başqa sözlə öz cinsi ilə, deməli, predikatın məzmunu ilə ilişgisini ifadə edir (öncəki paraqrafa bax): bu (bilavasitə təkcə) ev (cins) bu cür, o cür (xüsusi), yaxşı və ya pisdır apodiktik mühakimədir. Bütün şeylər xüsusi bir quruluşu olan təkcə bir gerçəklikdə (tərif və məqsədi olan) bir cinsdir və onların sonluluğu ondan ibarətdir ki, onların xüsusiliyi ümumiliyinə uyğun ola da bilər, olmaya da bilər.

§ 180

Beləliklə, subyekt və predikat ayrı-ayrılıqda mühakimədən ibarətdir. Subyektin bilavasitə xarakteri öncə özünü gerçəkliyin təkcəliyi və ümumiliyi arasında vasitələndirici əsasda, mühakimə əsasında göstərir. Bununla da əslində subyekt və predikatın vəhdəti anlayış kimi açıqlanmış olur; anlayış isə "dır", "dir"-in, ilişginin tamamlanmasıdır və onun momentləri subyekt və predikat kimi bir-birindən fərqləndiyindən anlayış bu momentlərin vəhdəti kimi, onların ilişgisinin vasitəçisi kimi müəyyən olmuş olur; bu – əqlinəticedir.

c. Əqlinətice

§ 181

Əqlinətice anlayış və mühakimənin vəhdətidir; əqlinətice mühakimə formalarının fərqləndiyi sadə eyniyyət kimi, həm də real, yəni öz təriflərinin fərqiində olduğu üçün mühakimədir. Əqlinətice əqlabatandır və hər şey əqlabatandır.

Qeyd. Doğrudur, əqlinətice bir qayda olaraq əqli forma kimi, ancaq fikri məzmunla, məsələn, hər hansı bir ağıllı hərəkət, ideya və i. a. heç bir ilişgisi olmayan subyektiv forma kimi göstərilir. Ümumiyyətlə ağıl, əqlabatana haqqında onun müəyyənliyinin nədən ibarət olduğunu göstərmədən çox tez-tez söz açılır, əqlinətice barədə isə daha az düşünülür. Əslində isə formal əqlinətice hər hansı bir əqli məzmun üçün yararsız olan əqlabatmaz əqlabatandır. Amma məzmun yalnız təfəkkürü ağıl edən müəyyənliyi sayəsində əqlabatana olduğundan ancaq əqlinəticedən ibarət forma vasitəsilə əqlabatana ola bilər. Lakin əqlinətice, öncəki paraqrafda göstəriləni kimi (başlanğıcda formal) olan real anlayışdan başqa bir şey deyil. Odur ki, əqlinətice bütün həqiqi düşüncənin mühüm özülüdür; və mütləqin tərif, definisiyası indi əqlinətice kimi səslənir, yaxud bu tərif cümlə şəklində deyilərsə, hər şey əqlinəticedir. Hər şey anlayışdır və onun mövcud varlığı momentlərinin fərqiindən ibarətdir, belə ki, anlayışın ümumi təbiəti xüsusi vasitəsilə özünə dış reallıq verir və bununla da o özü-özünə-mənfi-refleksiya kimi özünü təkcə edir. Və ya əksinə, gerçək olan xüsusi vasitəsilə ümumiliyə yüksələn və özünü özü ilə eyniləşdirən təkcədir. Gerçək olan təkdir, ancaq o həm də anlayışın momentlərinin ayrılmasıdır və əqlinətice anlayışın momentlərinin vasitələnməsinin dövranıdır və bu dövrana vasitəsilə anlayış özünü təkcə kimi düşünür.

Əlavə. Adətən anlayış və mühakimə ilə birlikdə əqlinəticeyə də subyektiv təfəkkürümüzün forması kimi baxırlar və bu baxışa uyğun olaraq deyirlər ki, əqlinətice mühakimənin əsaslandırılmasıdır. Əlbəttə, mühakimə əqlinətice tələb edir, amma fikrin bu irəliləmə hərəkəti yalnız bizim subyektiv fəaliyyətimizlə gerçəkləşmir, mühakimə özü-özünü əqlinətice kimi tələb edir və onunla da anlayışın vəhdətinə qayıdır. Daha dəqiq deyilərsə, apodiktik mühakimə əqlinəticeyə keçidi təşkil edir. Apodiktik mühakimədə özünü fərqləndirici keyfiyyəti vasitəsilə öz ümumisinə, yəni anlayışına aid olan bir təkcəyə malik olur. Burada xüsusi təkcə ilə ümumi arasında vasitələndirici, aralıq halqadır və bu əqlinəticeyin əsas formasıdır; bu formanın formal başa düşülən sonrakı

inkışafı ondan ibarətdir ki, təkçə və ümumi də xüsusi olur və bunun sayəsində sonra subyektivdən obyektivə keçid baş verir.

§ 182

Bilavasitə əqlinətəcə ondan ibarətdir ki, anlayışın tərifləri abstrakt olub bir-birinə yalnız dış münasibətdə olurlar, belə ki, biz iki qütbə – təkçə və ümumiyyə malik oluruq; anlayış isə bu iki qütbün birləşdiyi aralıq olmaqla o da ancaq abstrakt xüsusiyyətdən ibarətdir. Deməli, qütblüklər həm bir-birinə, həm də öz aralığına (anlayışa) münasibətdə müstəqil və biganədirlər. Beləliklə, bu əqlinətəcə anlayışın olmadığı fikir, formal təfəkkürün əqlinətəcisidir. Bu əqlinətəcədə subyekt başqa bir müəyyənliklə birləşdirirlər; yaxud başqa sözlə, ümumi bu vasitələnmə ilə ona dışarı olan subyekt özünə daxil edir. Düşüncənin əqlinətəci əksinə, ondan ibarətdir ki, subyekt vasitələnmə yolu ilə özü özü ilə qovuşur. Beləliklə, yalnız bu zaman o, subyekt olur, yaxud başqa sözlə, yalnız indi subyekt özlüyündə düşüncənin əqlinətəci olur.

Qeyd. Bizim araşdırmamızın sonrakı gedişində abstrakt idraki əqlinətəcə özünün adı izahına uyğun olaraq subyektivliyini, yəni biz belə əqlinətəcə çıxarırıq deyildikdə malik olduğu subyektivliyini saxlayır. Gerçəkdən də abstrakt əqlinətəcə ancaq subyektiv əqlinətəcidir. Amma bu əqlinətəcə həmçinin şeylərin sonluluğunu ifadə etməsilə obyektiv anlam daşıyır, amma o, şeylərin sonluluğunu burada formanın əldə etdiyi üsulla ifadə edir. Sonlu şeylərdə subyektivlik maddilik kimi özünün xassələrindən, onların özəlliklərindən ayrılır, amma o həm də həqiqi şeylərin ümumiliyindən də ayrılır; sonlu şeylərin subyektivliyi onların ümumiliyindən o zaman ayrı olur ki, ümumilik şeyin məzmunuz, boş keyfiyyəti kimi və şeyin başqa şeylərlə dış ilişgiləri şeyin cinsi və anlayışı kimi götürülür.

Əlavə. Əqli forma kimi, əqlinətəcənin yuxarıda xatırlanan anlayışına tam uyğun olaraq ağılın özü əqlinətəcə çıxarma qabiliyyəti kimi, düşüncə, idrak isə əksinə, anlayış yaratma bacarığı kimi müəyyən edilir. Belə tərif vermənin əsasında güclərin və qabiliyyətlərin sadə toplamı kimi ruh haqqında dayaz təsəvvürün durduğunu demədən düşüncənin anlayış ilə və ağılın əqlinətəcə ilə, bu birliyi haqqında qeyd etməliyik ki, əqlinətəcəyə rasionel məntiqi forma kimi tərif vermədən onu incələməyə az haqlı olduğumuz kimi anlayışı da yalnız idrak forması kimi araşdırmağa haqqımız azdır. Bir tərəfdən, formal məntiqin əqlinətəcə təlimində ona verdiyi şərh əslində rasionallıq formasına və hətta sadə rasionallığa layiq olmayan idrakın quru əqlinətəcəsindən başqa bir şey deyil. Digər tərəfdən isə anlayış yalnız idrak forması deyildir və biz, bunun əksinə, deməliyik ki, yalnız abstrakt idrak anlayışı idrak forması dərəcəsinə endirir. Buna uyğun olaraq da abətən quru idrak anlayışını və ağıla, rasionallığa aid olan anlayışı bir-birindən fərqləndirirlər. Lakin bu fərqləndirməni iki anlayışın olması anlamında deyil, o anlamda anlamaq gərəkdir ki, bizim fəaliyyətimiz ya anlayışın bir mənfəi və abstrakt forması üzərində dayanır, ya da anlayışı onun həqiqi təbiətinə uyğun olaraq həm də müsbət və konkret anlayır. Belə ki, məsələn, əgər biz azadlıq anlayışına zərurətin abstrakt əksliyi kimi baxırıqsa, onda bu, azadlığın yalnız abstrakt idraki anlayışdır; həqiqi, rasionel azadlıq anlayışında isə zərurət ideal, bərtərəfləşdirilmiş halda vardır. Eləcə də deizm deyilən təlimdə də allahın tərfi onun yalnız abstrakt anlayışdır; xristian dini isə allahı üç ünsürün vəhdəti kimi başa düşür və allahın rasionel əqli anlayışına malikdir.

alfa) Keyfiyyət əqlinətəci

§ 183

Birinci əqlinətəcə əvvəlki paraqrafda göstərilirdi kimi mövcud varlıq və ya keyfiyyət əqlinətəsidir. Onun forması 1) T-V-U, yəni bir subyekt təkə kimi bir ümumi təriflə bir keyfiyyət vasitəsilə birləşir.

Qeyd. Subyektin (terminus minor)⁹⁷ təkə tərifindən başqa təriflərə malik olması, eləcə də digər zəruri terminin (son cümləni predikatı, terminus maior) ümumi olmaqdan başqa digər təriflərə malik olması faktı burada önəmli deyil; burada önəmli olan və diqqəti çəkən yalnız cümlənin üzvlərinin əqlinətəcə yaratması üçün istifadə olunan formalardır.

Əlavə. Mövcud varlıq əqlinətəsi yalnız abstrakt əqlinətədir, ona görə ki, burada təkə, xüsusi və ümumi tam abstrakt halda bir-birinə qarşı dururlar. Beləliklə, bu əqlinətəcə anlayışın öz hüdudundan kənara (Aubersichkommen des Begriffes) daha çox çıxmalıdır. Burada qarşımızda bir bilavasitə təkə subyekt kimi durur, bu subyektdə hansısa bir xüsusi tərəf, bir xassə irəli çəkilir və onun vasitəsilə təkə özünü ümumi ilə aşkar edir. Məsələn, deyirik: "Bu çiçək qırmızıdır, qırmızı rəngdir, deməli çiçəyin rəngi var". Adi məntiqdə adətən başlıca olaraq əqlinətənin bu forması gözdən keçirilir. Əvvəllər əqlinətəcəyə hər bir idrakın mütləq qaydası kimi baxırdılar və eyni mühakimə yalnız əqlinətəcə ilə sübut olunduqda təsdiq olunmuş sayılırdı. Bizim zamanımızda əqlinətənin müxtəlif formalarına ancaq məntiq üzrə dərs vəsaitlərində rast gəlmək olar və biliyin bu formaları boş məktəbli müdrikliyi sayılır və hesab edilir ki, bu formaları nə praktik həyatda, nə də elmdə istifadə etmək olmaz. Bu münasibətlə biz, hər şeydən öncə qeyd etməliyik ki, müxtəlif səbəblərdən formal əqlinətənin bütün aparatı ilə çıxış etmək xırdaçılıq və artıq olsa da, hər halda əqlinətənin ayrı-ayrı formaları idrakımızda öz önəmini heç vaxt itirmir. Məsələn, insan qış vaxtı səhər oyanarkən küçədən qulağına xizək cırıltısı gəlir, bundan nəticə çıxarır ki, gecə bərk şaxta olub və o bundan əqlinətəcə hasil edir; buna uyğun əməliyyatları biz dəyişik şəraitlərdə hər gün təkrar edirik. Deməli, həzm, qan dövranı, tənəffüs və i. a. kimi üzvi həyat funksiyaları, eləcə də bizi əhatə edən təbiət prosesləri və formaları hamı üçün maraq doğurduğu kimi, biz düşünən insanlar üçün də özümüzün gündəlik fəaliyyətimizin dərk olunması az maraq doğurmur. Amma dərhal razılaşmaq lazımdır ki, tənəffüs, qidalanma və həzm üçün öncədən anatomiya və fiziologiyaya öyrənmək tələb olunmadığı kimi, düzgün əqlinətəcə çıxarmaq üçün də öncədən məntiq öyrənmək tələb olunmur. Əqlinətənin ayrı-ayrı formaları və fiqurlarını birinci görəndə və onları subyektiv anlamlarında təsvir edən Aristotel bunu o qədər dəqiq və müəyyənliklə etmişdir ki, ona önəmli bir əlavə etmək mümkün deyil. Amma bu yaradıcılıq ona böyük şərəf qazandırsa da özünün sırf fəlsəfi araşdırmalarında o, empirik əqlinətənin formalarından, ümumiyyətlə sonlu təfəkkürün formalarından istifadə etməmişdir (§ 189-a bax).⁹⁸

§ 184

Bu əqlinətəcə) öz təriflərinə görə tamamilə təsadüfidir, belə ki, abstrakt xüsusi kimi orta termin subyektin ancaq hansısa bir müəyyənlidir və bilavasitə, deməli, empirik-konkret kimi subyektin bir neçə belə tərfi vardır; deməli subyekt həmçinin digər müxtəlif ümumilərlə birləşə bilər və eləcə də təkə bir xüsusiyyət özlüyündə müxtəlif müəyyənlilərə malik ola bilər; və deməli, bu yöndən subyekt eyni bir medius terminus vasitəsilə müxtəlif ümumilərə aid edilə bilər.

Qeyd. Formal əqlinətəcədən dəbdən bütöyünə görə yox, daha çox onun işlədilməməsinə haqq qazandıran yanlışlığına görə istifadə olunmadı. Bu və sonrakı paraqraf belə əqlinətənin həqiqət üçün önəmsizliyini göstərir.

İşin bu paraqrafda göstərilən tərəfinə görə belə əqlinətəcə ilə, necə deyərlər, ən müxtəlif müddəaları sübut etmək olar. Bunun üçün yetər ki, tələb olunan tərifə keçid etmək üçün lazım olan medius terminus götürülsün. Amma başqa orta terminlə, hətta ona əks müddəanı da sübut etmək olar. Predmet konkret olduqca ona məxsus olan və orta termin rolu oynayacaq tərəflərin sayı da çox olur. Bu tərəflərdən hansının daha önəmli olduğu məsələsinin həlli üçün ilk sırada elə əqlinətəcəyə söykənmək lazımdır ki, ayrıca bir müəyyənliyin üzərində dursun və bu müəyənlik üçün asanlıqla elə cəhət və mülahizə tapmaq mümkün olsun ki, onu mühüm və zəruri saymağa əsas versin.

Əlavə. Empirik idrakın və ya sonlu təfəkkürün əqlinətəcəsi barədə gündəlik həyatda nə qədər az düşünsələr də o yenə də daim müəyyən rol oynayır. Belə ki, məsələn, mülki iddialarda vəkilin vəzifəsi öz müştərilərinin xeyrinə daha çox hüquqi əsas gətirməkdən ibarət olur. Lakin belə hüquqi əsaslar məntiq baxımından orta termindən başqa bir şey deyil. Diplomantik danışıqlarda da, məsələn, müxtəlif dövlətlər eyni bir vilayətə iddia etdikdə də gətirilən beynəlxalq hüquqi əsaslar məntiqi yöndən orta termin sayılır. Bu zaman varislik hüququ, vilayətin coğrafiyası, burada yaşayanların mənşəyi və dili, yaxud hər hansı başqa əsaslar orta termin kimi irəli sürülə bilər.

§ 185

) Bu əqlinətəcəyə həmçinin onda olan işğilərin formalarına görə təsadüfidir. Əqlinətəcənin anlayışına görə həqiqi olan müxtəlifliklərin onları vəhdətə gətirən aralıq vasitəsilə işğisindən ibarətdir. Amma kənar terminlərin aralıq halqa (kiçik və böyük müqəddimə) ilə bir-birinə bağlanması daha çox bilavasitə işğidir.

Əqlinətəcənin bu ziddiyyətliliyi öz sırasında sonsuz proqresdə hər bir müqəddimənin əqlinətəcə ilə sübut olunması tələbində öz ifadəsini tapır; ancaq əqlinətəcədə sübut olunması tələb olunan iki müqəddimə olduğundan bu qoşa tələb sonsuz təkrarlanır.

§ 186

Bu formada götürülən və mütləq doğru sayılan əqlinətəcənin burada (empirik önəmliliyi ilə bağlı) qeyd edilən qüsuru onun müəyyənləşdirilməsinin sonrakı gedişində aradan qaldırılmalıdır. Burada, anlayış çərçivəsində olduğu kimi əks müəyyənlik təkə özündə (bizim refleksiyaımız – A. T.) olmayıb, həmçinin öncədən müəyyənləşmişdir; beləliklə, əqlinətəcənin həm də sonrakı tərifləndirilməsi üçün biz, hər dəfə ancaq onun özünün yəqinləşdirdiyini qəbul etməliyik.

Forması T-X-U olan bilavasitə əqlinətəcə vasitəsilə təkə ümumi ilə vasitələnir və bu nəticədə o ümumi kimi müəyyənləşir. Beləliklə, subyekt kimi təkə ümumi olur və artıq indi iki əks terminin vəhdətindən və onların vasitələnməsindən ibarət olur; bu, əqlinətəcənin ikinci fiqurunu: 2) U-T-X verir. Bu fiqur təkədə baş verən və beləliklə də təsadüfi olan birinci fiqurun həqiqiliyini ifadə edir.

§ 187

İkinci fiqur ümumini (bu öncəki paraqrafda təkə vasitəsilə ikinci fiqura keçir və artıq burada bilavasitə subyekt yerini tutur) xüsusi ilə birləşdirir. Beləliklə, ümumi bu nəticə ilə xüsusi kimi, deməli, yerlərində indi artıq başqa terminlərin durduğu terminləri vasitələndirən pillə kimi müəyyənləşir; bu – əqlinətəcənin üçüncü fiqurudur. 3) X-U-T.

Qeyd. Adi izahlarda əqlinətəcənin fiqurları (Aristotel haqlı olaraq yalnız üç fiqurun adını çəkir; dördüncü fiqur artıqdır və hətta demək olar ki, sonrakı müəlliflərin mənasız əlavəsidir) sıra halında göstərilir və onları izah edənlər onların zəruriliyini, önəmini və dəyərini göstərmək barədə az da olsa, düşünməzlər. Ona görə də Aristoteldən sonra

fiqurlara boş formalizm məhsulları kimi baxılması təəccüb doğurmur. Ancaq onların böyük önəmi var və o zərurətə əsaslanırlar ki, bu momentlərdən hər biri anlayışın tərifini kimi bütöv və vasitələndirici zəmin olsun. Bununla yanaşı müqəddimə daha hansı təriflərə malik olmalıdır ki, sonucda müxtəlif fiqurlarda düzgün əqlinətəcə alınsın, onlar universal və i. a. yaxud mənfi olmalıdırlarmı məsələsi isə iç, zəruri anlamı olmayan mexaniki təbiəti üzündən haqlı olaraq unudulmuş mexaniki araşdırmanın predmetidir. Belə araşdırmanın və ümumiyyətlə empirik, sonlu təfəkkürün əqlinətəcəsinin önəmli olduğunu sübut etmək üçün Aristotelə daha az müraciət etmək olar. Doğrudur, Aristotel ruhun və təbiətin bu və bir çox başqa formalarını kəşf və təsvir etmişdir. Amma özünün metafizik anlayışlarında, eləcə də təbiət və ruh anlayışlarında Aristotel sonlu təfəkkürün əqlinətəcə formasını öz anlayışlarının əsası kimi götürmək istəyindən o qədər azad olmuşdur ki, hətta demək olar ki, əgər bu anlayışlar sonlu təfəkkürün qanunlarına tabe edilsəydi, onlardan heç biri yarana və günümüzə dək saxlana bilməzdi. Aristotelin öz şərhlərində empirik materialdan çox geniş istifadə etmək üsuluna baxmayaraq bu şərhlər və izahlarda hər zaman spekulativ anlayış hökmran olmuş və o spekulativ anlayışa əvvəl aydınca şərh etdiyi empirik əqlinətəcə prosesinin qarışmasına yol vermir.

Əlavə. Əqlinətəcə fiqurlarının obyektiv anlamı ümumiyyətlə ondan ibarətdir ki, onlar üç şəkildə çıxış edirlər, yəni onun hər bir üzvü fiqurun həm kənar terminləri, həm də aralıq – vasitələndirici termini kimi çıxış edir. Fəlsəfə elminin üç üzvü, yəni məntiqi ideya, təbiət fəlsəfəsi və ruh fəlsəfəsi də bu qaydaya tabedir. Burada öncə təbiət aralıq, birləşdirici üzv kimi çıxış edir. Təbiət, bu bilavasitə totalıq fiqurdakı qalan iki kənar üzvə – məntiqi ideyaya və ruha daxil olur. Amma ruh yalnız təbiətlə vasitələnir. İkincisi, bizim fərdi, fəal ruh kimi bildiyimiz ruh həmçinin aralıq üzvdür, təbiət və məntiqi ideya isə kənar üzvlərdir. Məhz ruh təbiətdə məntiqi ideyanı dərk edir və beləliklə təbiəti onun öz mahiyyəti səviyyəsinə ucaldır.

Həmçinin məntiqi ideyanın özü aralıq üzvdür; o həm ruhun, həm də təbiətin mütləq substansiyası, ən ümumidir və hər şeyi öz süzgəcindən keçirir. Mütləq əqlinətəcənin üzvləri bax bu cürdür.

§ 188

Anlayışın hər bir momenti əqlinətəcənin fiqurunda kənar və orta yerlər tutduğundan onların fərqlərinin müəyyənliyi aradan qalxır və əqlinətəcə öncə empirik idrakın fərqlənməyən momentlərinin dış eyniyyəti, bərabərliyi ilişgisinə malik olur ki, bu – kəmiyyət yaxud riyazi əqlinətəcədir. Əgər iki şeydən hər biri üçüncüyə bərabərdirsə, onlar bir-birinə bərabərdir: $A=S$ və $B=S$ -dirsə, onda $A=B=S$.

Əlavə. Bəllidir ki, burada sözü gedən kəmiyyət əqlinətəcəsi riyaziyyatda aksiom kimi qarşıya çıxır və başqa aksiomlar haqqında olduğu kimi onun da haqqında adətən deyirlər ki, onun məzmununu sübut etmək olmaz və heç onun sübuta ehtiyacı da yoxdur, çünki o özlüyündə aydındır. Lakin əslində bu riyazi aksiomlar xüsusi və müəyyən fikirlərin ifadə olunduğu məntiqi müddəalardan başqa bir şey olmadığından onlar ümumidən və özü özünü müəyyən edən təfəkkürdən hasil edilməlidir və onların bu yolla hasil edilməsinə onların sübutu kimi baxılmalıdır. Bunu riyaziyyatda qəbul olunmuş keyfiyyət və ya bilavasitə əqlinətəcənin əsas sonucu olan kəmiyyət əqlinətəcəsi aksiomu üçün də demək olar. Amma kəmiyyət əqlinətəcəsi tamamilə formasız əqlinətəcədir, çünki orada anlayışın müəyyən etdiyi üzvlər arasındakı fərqlər aradan qalxır. Burada hansı müddəaların müqəddimə olması dış durumdan asılıdır, ona görə də kəmiyyət əqlinətəcəsinə istifadə edərəkən başqa yerdə sübut olunmuş və qəti müəyyənləşmiş müddəa müqəddimə kimi götürülür.

§ 189

Bunun sayəsində formaya münasibətdə iki sonuc alınmışdır: birincisi, momentlərdən hər biri aralıq funksiyasını, deməli, tamın funksiyasını yerinə yetirməklə özündə özünün abstrakt xarakterinin birtərəfliyini itirir (

§ 182 və 184); ikincisi, vasitələnmə yalnız özündə, yəni bir-birini tələb edən vasitələnmələr çevrəsi kimi olsa da tamamlanır (

§ 185). Birinci fiqurda – T-X-U müqəddimələrdən heç biri: T-X və X-U hələ vasitələnməmişdir; birinci müqəddimə üçüncü fiqurda, ikinci müqəddimə isə ikinci fiqurda vasitələnir. Ancaq bu iki fiqurdan hər biri öz müqəddimələrinin vasitələnməsi üçün o biri iki fiqurun da olmasını tələb edir.

Bunun sayəsində anlayışın vasitələnməmiş vəhdəti artıq abstrakt xüsusilik kimi deyil, təkcə və ümuminin inkişaf etmiş vəhdəti kimi və ilk öncə bu təriflərin refleksləşmiş vəhdəti kimi müəyyənləşdirilməlidir; təkcə həm də ümumi kimi müəyyənləşdirilməlidir. Belə aralıq üzv refleksiya əqlinəticesini verir.

beta) Refleksiya əqlinəticesi

§ 190

Əgər aralıq üzv artıq 1) yalnız subyektin abstrakt xüsusi müəyyənliyindən ibarət olmayıb digər müəyyənliklərlə birlikdə bu müəyyənliyə malik olan bütün təkcə konkret subyektlədirsə, onda biz məcmu (der Allheit) əqlinəticesi alırıq. Subyekti xüsusi müəyyənlik, aralıq termin olan bütün subyektlərin məcmusu kimi böyük müqəddimə daha çox özünün yönəldiyi nəticəni nəzərdə tutur. 2) Ona görə də böyük müqəddimə aralıq üzvü a, b, s, d və i. a. təkcələrin tam sırasından ibarət olan induksiya əsaslanır. Amma bilavasitə empirik təkcə ümumidən fərqləndiyindən və buna görə də bütövlüyü təmin edə bilmədiyindən induksiya 3) aralıq üzvü təkcədə onun öəmli ümumiliyi, cinsi yaxud mühüm müəyyənliyi anlamında olan analogiyaya əsaslanır. Birinci əqlinətice özünün vasitələnməsi üçün bizi ikinci əqlinəticeyə, ikinci isə üçüncüyə yönəldir. Ancaq subyektiv əqlinəticeyin fiqurunda təkcəlik və ümumilik arasındakı dış ilişki formaları mərhələsi keçildikdən sonra üçüncü və birinci ikincidən heç də az olmayaraq özü özündə müəyyənləşmiş ümumini və ya cins kimi təkcəliyi tələb edir.

Qeyd. Məcmu əqlinətice vasitəsilə empirik idrakın əsas əqlinətice formasının § 184-də göstərilmiş qüsuru aradan qaldırılır, amma bu zaman yeni qüsurlar, yaxud yanlışlıq yaranır, yəni nəticə olmalı fikri böyük müqəddimə bilavasitə müddəə kimi fərz edir. "Bütün insanlar öləndir, deməli, Kay öləndir"; "Bütün metallar elektriki keçirir, deməli, mis də elektriki keçirir". Bütün təkcələrin bilavasitə təkcə və empirik müddəələr kimi yer aldığı bu böyük müqəddimələri söyləmək imkanı əldə etmək üçün təkcə Kay və təkcə mis haqqında müddəələr öncədən düzgün müddəələr kimi qeyd olunmalıdır. "Bütün insanlar öləndir, Kay insandır və i. a." kimi əqlinəticelərin nəinki pedantizmi, eləcə də boş, heç nə söyləməyən formalizmini hər kəs görür.

Əlavə. Məcmu əqlinətice təkcə subyektlərin birləşdirici aralığını yaradan induktiv əqlinəticeyə yönəldir. Biz, "Bütün metallar elektriki keçirir" dedikdə, bu bütün metalların ayrı-ayrılıqda öyrənilməsindən irəli gələn empirik müddəədir. Beləliklə, aşağıdakı formada induktiv əqlinətice alırıq:

X-T-U

T

T

.
. .
.

Qızıl metaldır, gümüş metaldır, qurğuşun metaldır və i. a. Bu – böyük müqəddimədir. Buna kiçik müqəddimə, yəni "Bütün bu cismlər elektriki keçirəndir" müqəddiməsi birləşir və bundan nəticə çıxır ki, bütün metallar elektriki keçirəndir. Deməli, burada bütün metalların məcmusu kimi təkə bağlayıcı funksiyası yerinə yetirir. Bu əqlinətəcə isə öz sırasında başqa əqlinətəcəyə yönəldir. Onun aralıq üzvi təkələrin bütün sırasıdır. Bu bəlli bir sahədə müşahidə və təcrübənin tamamlanmasını tələb edir. Ancaq burada söz təkələrdən getdiyindən yenidən sonsuz proqres alınır (T, T, T...). İnduksiyada təkələr heç vaxt tükənə bilməz. "Bütün metallar, bütün bitkilər və s." deyilməsi yalnız bizim indiyədək tanış olduğumuz "Bütün metalları, bütün bitkiləri" göstərir. Biz bu və ya digər müşahidə etdiyimizi və həta çoxlu müşahidələr apardığımızı deyə bilərik, lakin bütün halları, nüsxələri müşahidə etdiyimizi deyə bilmərik. İnduksiyaya xas olan bu qüsür bizi analogiyaya müraciət etməyə yönəldir. Analoji əqlinətəcədə biz müəyyən şeylərin bəlli xassəyə malik olmasından nəticə çıxarıyıq ki, həm də başqa şeylər həmin xassəyə malikdirlər. Məsələn, biz "İndiyədək bütün planetlərdə bu hərəkət qanununu aşkar etmişik" deyəndə analoji olaraq bu qanunu yeni tapılan planetə də aid edirik; bu – analoji əqlinətəcədir. Analogiya haqlı olaraq empirik elmlərdə böyük rəğbətlə işlənir və onun vasitəsilə önəmli nailiyyətlər qazanılmışdır. İnstinkt hiss etdirir ki, empirik yolla tapılmış bu və ya digər tərifin əsası onun aid olduğu predmetin iç təbiətində, yaxud cinsindədir və özünün sonrakı hərəkətində bu tərifə söykənir. Lakin analogiya dayaz, yaxud əsaslı ola bilər. Məsələn, deyəndə ki, "İnsan, Kay – alimdir; Tit də insandır, deməli, o da ehtimal ki, alimdir", onda bu, şübhəsiz, olduqca pis analogiyadır, çünki alimlik heç də insan cisinə mənsub deyildir. Amma biz bu cür dayaz analogiyalarla tez-tez qarşılaşırıq. Belə ki, adət üzrə, məsələn, deyirlər: "Yer göy cismidir və canlı varlıqlar məskunlaşmışdır; Ay göy cismidir, deməli, Ayda da ehtimal ki, canlı varlıqlar vardır". Bu analogiya yuxarıdakından heç də yaxşı deyil. Yerdə canlı varlıqların olmasının əsası təkə onun göy cismi olmasında deyildir, bunun üçün digər şərtlər də tələb olunur; məsələn, bunun üçün göy cisminin atmosferlə əhatə olunması da lazımdır ki, orada su olsun və i. a.; bu şərtlər isə, bildiyimizə görə, Ayda yoxdur. Ən yeni zamanda naturfəlsəfə adlandırılan təlim boş, zahiri analogiyalarla mənasız oyundan ibarətdir. Lakin bizdən tələb edirlər ki, biz onları dərin mahiyyətlər sayaq; onların sayəsində təbiətin fəlsəfi araşdırılmasının krediti haqlı olaraq itirildi.

gamma) Zərurət əqlinətəcəsi

§ 191

Yalnız abstrakt təriflərə görə götürülən zərurət əqlinətəcəsinin aralıq üzvi refleksiya əqlinətəcəsinə (aralıq üzvi təkədir) fərqli olaraq ümumidir; refleksiya əqlinətəcəsinin forması ikinci fiqur, üçüncü fiqurun – birincisidir (§ 187). Bu əqlinətəcədə ümumi önəmli dərəcədə özü özlüyündə müəyyənləşmiş haldadır. İlk sırada 1) xüsusi müəyyən cins və ya anlamında vasitələndirici tərifdir ki, bu, qəti əqlinətəcə olur; 2) sonra, bilavasitə varlıq anlamında təkə vasitələndirici olduğu qədər də vasitələndirici; bu hipotetik əqlinətəcədə özünü göstərir; 3) vasitələndirici ümumi özünün

xüsusiliklərinin totallığı kimi və xüsusi təkcə, təkcəliyin istisnası kimi düşünülür; bununla dizyunktiv əqlinəticədə qarşılaşırıq. Beləliklə, dizyunktiv əqlinəticə təriflərində eyni bir ümumi çıxış edir və bu təriflər ümuminin ifadəsinin ayrı-ayrı formalarından ibarətdir.

§ 192

Öncəki paraqraflarda götürülən əqlinəticə özündəki fərqlərə və bu fərqlərin inkişafının sonuclarına görə fərqlərin özü özünü və anlayışın özündən-kənar-varlığını aradan qaldırmasından ibarətdir. 2) Bu momentlərdən hər biri özünü momentlərin totallığı, deməli, bütöv əqlinəticə kimi göstərir; 2) onların fərqlərinin inkarı və vasitələnməsi özü-üçün-varlığı təşkil edir, belə ki, eyni bir ümumi bu formaların hər birində və onların eyniyyəti kimi olur. Momentlərin bu ideallığında əqlinəticə prosesi aşağıdakı tərif alır: əqlinəticə müəyyənliklər vasitəsilə baş verən proses olub özündə önəmli dərəcədə bu müəyyənliklərin inkarı vardır; deməli, əqlinəticə vasitələnmənin aradan qaldırılması, inkarı vasitəsilə vasitələnmə və subyektin başqası ilə deyil, inkar olunmuş başqası, özünün özü ilə birləşməsi prosesidir.

Əlavə. Adi məntiqdə əqlinəticə haqqında təlimin gözdən keçirilməsi ilə elementlər haqqında təlim deyilən birinci bölüm bitir. Sonra metod haqqında təlim adlandırılan ikinci bölüm başlayır və bu təlim də göstərməlidir ki, məntiqin elementlər haqqında bölümündə gözdən keçirilmiş təfəkkür formalarının mövcud obyektlərə tətbiqi vasitəsilə bütöv elmi idrak necə yaranır. Bu obyektlərin haradan alınması və ümumiyyətlə obyektivlik haqqında fikrin nədən ibarət olduğu barədə empirik və ya formal məntiq heç bir bilgi vermir. Burada təfəkkür yalnız subyektiv və formal fəaliyyət sayılır və təfəkkürün əksinə olaraq obyektivlik nə isə davamlı, möhkəm və özü üçün mövcud varlıq kimi götürülür. Amma bu dualizmin heç bir anlamı yoxdur və subyektivin və obyektivin təriflərinin araşdırılmasını davam etdirmədən və onların haradan, nədən doğduğu sualına cavab vermədən o tərifləri götürmək mənasızdır. Hər iki tərif (həm subyektivlik, həm də obyektivlik) hər halda fikirlərdir və əsasının ümumidə və özü özünü müəyyən edən təfəkkürdə olduğunu sübut etməli olan müəyyən fikirlərdir. Bunu burada biz öncə subyektivliyə münasibətdə həyata keçirdik. Biz onu, yəni (anlayışın, mühakimənin və əqlinəticənin daxil olduğu) subyektiv anlayışını məntiqi ideyanın birinci iki başlıca pilləsinin, yəni varlığın və mahiyyətin dialektik sonucu kimi dərk edirik. Anlayış, mühakimə və əqlinəticə tərifləri o dərəcədə subyektivdirlər ki, təfəkkürün qanunları deyilən qanunlardan (eyniyyət qanunu, fərq qanunu və əsas qanunundan) sonra adi məntiqdə onun element haqqında təliminin məzmununu araşdırırıq. Ancaq bu subyektivliyə onun burada adları çəkilən tərifləri (anlayış, mühakimə və əqlinəticə) ilə birlikdə özü üçün mövcud obyektlərlə kənardan doldurulan boş qutu kimi baxmaq olmaz, çünki subyektivlik dialektik olmaqla öz sınırını yarib əqlinəticə vasitəsilə keçərək obyektivlikdə özünü göstərir.

§ 193

Artıq qeyd edildi ki, anlayışın momentləri (ümumi, xüsusi, təkcə) arasında ümumi onun tək totallığıdır; anlayışın ayrı-ayrı üzvlərində totallıq olduğu və vasitələnmənin aradan qaldırılması ilə özünü bilavasitə vəhdət kimi müəyyən etdiyi tək, geriyə özünə dönmə bu totallığında (ümumidə) reallaşması (Realisierung) – anlayışın bu reallaşması obyektidir.

Qeyd. Subyektədən, ümumiyyətlə, anlayışdan, daha dəqiq deyilsə, əqlinəticədən obyektə bu keçid nə qədər qərribə görünsə də (əgər yalnız empirik əqlinəticəni nəzərdə tuturlarsa və əqlinəticə prosesini şüurun fəaliyyəti kimi təsəvvür edirlərsə, bu keçid daha

qəribə görünər) biz, yenə də bu keçidi təsəvvür üçün əlverişli etmək məqsədi güdə bilmərik. Ancaq sual oluna bilər ki, bizim obyekt haqqında adi təsəvvürümüz ona burada verdiyimiz tərifə təxmini olsa da uyğun gəlirmi? Amma obyekt dedikdə təkcə biz, abstrakt varlıq və ya mövcud bir şey yaxud ümumiyyətlə nə isə bir gerçəklik, konkret, özündə tamamlanmış bir şey düşünmürük; bu tamlıq anlayışın totallığından ibarətdir. Obyektin həmçinin predmetə yaxud, başqa bir şeyə görə dış olması isə sonra müəyyənləşəcək, çünki obyekt özünü subyektivə əkslik sayır; burada isə o anlayışın öz vasitələnməsindən keçdiyi yalnız bilavasitə sadə obyektidir; eləcə də anlayış ilk dəfə olaraq subyektiv kimi yalnız öz əksliyində müəyyənləşəcək.

Obyekt həmçinin, ümumiyyətlə (özündə müəyyənləşməmiş) bir bütöv, ümumiyyətlə obyektiv aləm, allah, mütləq obyektidir. Ancaq obyekt həm də özündə fərqlidir, özü-özlüyündə (obyektiv aləm kimi) qeyri-müəyyən müxtəlifliyə bölünmüşdür və bu təkcələrdən (Verrinzelten) hər biri də yenə bir obyekt, özü-özlüyündə bir konkret, bütöv, müstəqil mövcud varlıqdır.

Obyektivliyi biz varlıqla, mövcudluq və gerçəkliklə müqayisə etdik; eləcə də biz mövcudluğa keçidi (varlığa keçid yoxdur, çünki varlıq birinci tamamilə abstrakt bilavasitədir) obyektivliyə keçidlə müqayisə etməliyik. Özünü aradan qaldıran və gerçəkliyə keçən mövcudluğun və reflektivliyin (münasibətin) törəndiyi əsas hələ tam müəyyənləşməmiş anlayışdan başqa bir şey deyil, yaxud, başqa sözlə, onlar anlayışın yalnız abstrakt tərəfləridir: əsas anlayışın önəmli vəhdətidir, ilişgi isə yalnız özü özünə refleksiya etməli olan real tərəflərin bir-biri ilə ilişgisi. Anlayış isə onların ikisinin vəhdətidir, obyekt də özü özlüyündə real totallıq kimi fərqlərə malik olan önəmli və ümumi vəhdətdir. Lakin aydındır ki, bütün bu keçidlərdə məqsəd anlayışın və ya təfəkkürün varlıqdan ayrılmazlığını (die Unzertrennlichkeit) göstərməkdən daha böyükdür. Biz tez-tez göstəririk ki, varlıq yalnız özünün özü ilə sadə ilişgisi və bu yoxsul tərif hər halda anlayışda və ya təfəkkürdə vardır. Bu keçidlərin məqsədi tərifləri yalnız anlayışda olduğu kimi götürməkdən ibarət olmayıb (bu qüsuru həmçinin varlığı reallıqlardan biri sayan fikrə söykənərək allahın varlığının ontoloji sübutu da daşıyır) ondan ibarətdir ki, anlayış hər şeydən öncə varlığın obyektivliyinin bu uzaq abstraksiyası ilə heç bir ümumi cəhəti olmayan özü üçün bir anlayış kimi necə müəyyənləşdirilməlidirsə, o cür götürülsün və onun müəyyənliyinə anlayışın müəyyənliyi kimi baxaraq anlayışa məxsus və anlayışda olan müəyənlikdən fərqli bir formaya keçib-keçmədiyi və keçirsə necə keçdiyi görülsün.

Əgər bu keçidin məhsulu, obyekt anlayışla (bu onun özünə xas olan formalarına aiddir) uzlaşarsa, onda özündə-anlayışın və ya əgər istərsəniz, subyektivliyin və obyektivliyin eyni olduğu sonucu düzgün formula edilmiş olar. Ancaq subyektivliyin və obyektivliyin eyni olduğu nə qədər doğrudursa, onların fərqli olması da bir o qədər doğrudur. Belə ki, bir müddəanın doğruluğu başqa müddəanın boğruluğu qədədirsə, onda bununla deyilmiş olur ki, bu müddəanın yalanlığı başqa müddəanın yalanlığı qədərdir; belə deyim üsulu ilə həqiqəti təsvir etmək olmaz. Bu müddələrdə sözü gedən özündə bir abstraksiyadır və o birtərəfliyi ümumiyyətlə, özünü aradan qaldırmaq və obyektə, digər birtərəfliyə keçməklə aradan qaldırılan anlayışdan daha birtərəflidir. Odur ki, bu özündə neqasiya100 vasitəsilə özünü özü-üçün-varlıq kimi müəyyənləşdirməlidir. Hər yerdə olduğu kimi, burada da spekulativ, nəzəri fikri eyniyyət anlayışın və obyektin bayağı eyniyyətindən ibarət deyil. Bunu biz yetərincə çox qeyd etmişik, ancaq əgər biz bu eyniyyətə bağlı boş, bütünlüklə şərh ifadədən doğan anlaşılmazlıqlara son qoymaq istəyiriksə, bu qeydi təkrar etməyə ehtiyac yoxdur. Lakin biz əlavə etməliyik ki, bu anlaşılmazlığa son qoyulacağına ümid etməyə əsas yoxdur.

Amma əgər anlayış və obyektin bu vəhdətini ümumi halda götürsək və onun özündə-varlığının birtərəfli formasını kənara qoysaq, taparıq ki, bu vəhdət bəlli olduğu kimi allahın varlığının ontoloji sübutunun müqəddiməsidir və bu subütdə ən mükəmməl şəkildə çıxış edir.¹⁰¹ Bu sübut haqqında gözəl fikirlərlə ilk dəfə qarşılaşdığımız Anselmdə,¹⁰² doğrudur, söz təfəkkürümüzdə bir məzmunun olub-olmamasından gedir. Onun sözü qısaca aşağıdakından ibarətdir: "Əlbəttə, daha ağılasıgmaz olan təkə intellektdə mövcud ola bilməz. Çünki əgər o ancaq intellektdə mövcuddursa, onda ağılasıgır ki, o ancaq intellektdə mövcud olmaqdan daha real mövcudluqdur. Deməli, daha ağılasıgmaz olan yalnız intellektdə mövcudluqdur, onda o daha ağılasıgandır, bu isə, şübhəsiz, mümkün deyil". Bizim gəlib çatdığımız təriflərə görə sonlu şeylər ondan ibarətdir ki, onların obyektivliyi onların haqqındakı fikirlərlə, yəni onların ümumi təriflərilə, cinsi və məqsədilə uzlaşmır. Dekart, Spinoza və başqaları bu vəhdəti daha obyektiv ifadə etmişlər; bilavasitə düzgünlük və ya inam prinsipi bu vəhdəti Anselmin etdiyi kimi daha subyektiv götürür, yəni qəbul edir ki, bizim şüurumuzda allah haqqında təsəvvür onun varlığı haqqında təsəvvürlə qırılmaz bağlıdır. Əgər bu inam prinsipi həm də dış sonlu şeylər haqqında təsəvvürlə bağlı bizim şüurumuzun və sonlu şeylərin varlığının bir-birindən ayrılmaz olduğunu qəbul edirsə, onda bu doğrudur, ona görə ki, seyrdə onlar mövcudluğun tərifilə bağlıdır. Ancaq bizim şüurumuzda mövcudluğun allah haqqında təsəvvür kimi sonlu şeylər haqqında iəsəvvürlə bağlı olduğunu düşünmək böyük anlaşıqlıq olardı; bu zaman biz unutmuş olardıq ki, sonlu şeylər dəyişkən və müvəqqətidir, yəni mövcudluq onlarla yalnız müvəqqəti bağlıdır, bu bağlılıq əbədi deyil. Odur ki, Anselm sonlu şeylərə münasibətdə bizim qarşılaşdığımız bağlılığı kənara qoyub haqlı olaraq təkə subyektiv olanı deyil, həm də obyektiv olanı mükəmməl adlandırmışdır. Ontoloji sübut deyilən sübuta və Anselmin verdiyi bu tərifə hər cür lovğa etinasızlığın heç bir yaxşı sonucu olmaz, belə ki, bu tərif yanlış fikirlərə uymayan hər kəsi ağılında hətta onun iradəsinə və bilavasitə inam haqqında təlim timsalında əmin olduğumuz kimi hər bir fəlsəfi təlim də etiraz edilməsi istəyinə zidd olaraq mövcuddur.

Amma Anselmin sübutunun yetərsizliyi Dekartın və Spinozanın, eləcə də bilavasitə bilik haqqında təlimin paylaşdığı bu yetərsizlik – ondan ibarətdir ki, daha mükəmməl – həmçinin subyektivcəsinə – həqiqi bilik kimi dəyərləndirilən bu vəhdət müqəddimə kimi, yalnız özündə götürülür. Bu abstrakt eyniyyətə qarşı onun rəqibləri dərhal o təriflərin fərqliliyi fikrini irəli sürürlər, yəni Anselmə çox öncə edilən etirazda olduğu kimi sonlu haqqında təsəvvürü və sonlunun mövcudluğunun sonsuzluğu təsəvvürünü bir-birinə qarşı qoyurlar, çünki öncə qeyd etdiyimiz kimi, sonlu elə obyektivlikdir ki, obyektivlik olmaqla yanaşı öz məqsədinə, mahiyyətinə və anlayışına uyğun gəlmir, bu anlayışdan fərqlidir yaxud mövcudluğu özünə daxil etməyən təsəvvürdür, subyektivdir. Bu etiraz və onun əksiliyi yalnız sonlunun qeyri-həqiqi olduğunu, özündə götürülən o təriflərin birtərəfli, hər cür anlamdan məhrum olduğunu və deməli, eyniyyətin o təriflərin girdiyi və orada barışdığı bir şey olduğunu göstərməklə aradan qalxır.

B

OBYEKT

§ 194

Obyekt özündə fərq daşıyır və özünü obyektə aradan qaldıran bu fərqə biganəliyi sayəsində bilavasitə varlıq olur; bu səbəbdən obyekt bilavasitə varlıqdır; obyekt sonra, özündə totallıqdır və eyni zamanda bu eyniyyət yalnız momentlərin özündə-mövcud eyniyyəti olduğundan bu eyniyyət özünün bilavasitə momentlərinə biganədir; beləliklə, obyekt hər biri totallıq olan müxtəlif mövcudluqlara ayrılır. Odur ki, obyekt özünün

müxtəlif mövcudluqlarının tam müstəqilliyi və tam qeyri-müstəqilliyi arasındakı mütləq ziddiyyətdir.

Qeyd. Mütləqin obyekt olması tərifi daha aydın şəkildə Leybinis monadasında ifadə olunmuşdur. Leybinisin fikrincə monada obyektidir, amma özündə təsəvvürlərə malik olan, yəni dünya haqqında təsəvvürlərin totallığından ibarət olmalı obyektidir. Monadanın sadə vəhdətində bütün fərqlər yalnız ideal, qeyri-müstəqil mövcud olur. Monadaya kənardan heç nə girmir, o yalnız inkişaf dərəcəsinə görə fərqlənən bütöv anlayışdır. Bu sadə totallıq da eynilə fərqlərin mütləq çoxluğunu daşıyır ki, onlar da öz sırasında müstəqil monadalardır. Monadada monadalar və onların iç inkişafının gedişinin öncədən müəyyən olunmuş harmoniyasında bu substansiyalar (monadadakı monadalar – A. T.) yenidən qeyri-müstəqillik və ideallıq səviyyəsinə düşürlər. Beləliklə Leybinisin fəlsəfi ziddiyyətlə doludur.

1-ci əlavə. Əgər mütləqi (allahı) obyekt kimi anlayıb və bundan irəli getmirlərsə, onda bu, ən yeni fəlsəfədə özəlliklə Fixtenin haqlı olaraq göstərdiyi kimi, cahillik və kölə qorxusundan başqa heç nədir. Allah, şübhəsiz obyektidir və həm də qarşısında bizim (subyektiv) rəyimizin və iradəmizin heç bir anlam daşmadığı bir obyektidir. Ancaq mütləq obyekt kimi allah qaranlıq və düşmən güc kimi subyektivliyə qarşı deyil, əksinə, onun özündə subyektivlik mühüm bir momentdir. Bu, xristianlıq dini təlimində belə ifadə edilir: allah istəyir ki, bütün insanlar xilas olsun və istəyir ki, insanların hamısı səadətə qovuşsunlar. Qurtuluş və səadətə insanlar özlərinin allahla vəhdəti şüuruna ucalması sayəsində əldə edirlər və allah bu zaman onlar üçün ancaq obyekt olmaqdan, deməli, qorxu və dəhşət predmeti olmaqdan çıxır (romalıların dini şüurunda allah qorxu və dəhşət predmeti kimi təsvir olunurdu). Sonra, əgər xristian dinində allah özünü insanlara onunla bir olan və ayrıca insan kimi öz oğlunda aşkar etdiyi və onları xilas etdiyi üçün sevgi kimi dərk edilsə, onda allahın bu yaradıcılıq aktında belə bir fikir ifadə olunur ki, obyektivlik və subyektivlik arasındakı əkslik özündə aradan qaldırılmışdır, insanın özünü bu xilasolma və səadətə çatmanın iştirakçısı etmək, yəni bizim bilavasitə subyektivliyimizdən (əski Adəmi özümüzdən kənarlaşdıraraq) imtina edib allahı özümüzün həqiqi və mühüm olduğumuz kimi anlamaq artıq bizim işimizdir.

Din kimi dini ibadətlər, ayinlər də subyektivlik və obyektivlik arasındakı əksliyin aradan qaldırılmasından ibarətdir, eləcə də elmin və əsasən fəlsəfənin bu əksliyi təfəkkür vasitəsilə aradan qaldırmaqdan başqa bir məsələsi yoxdur. İdrakda, ümumiyyətlə, söz bizə qarşı duran obyektiv dünyanın bizə olan özgəliyini (Fremdheit) aradan qaldıraraq adət üzrə deyildiyi kimi, ona bələd olmaqdan gedir, bu isə obyektiv olanı anlayışa, bizim dərin özlüyümüzü oluşturan anlayışa çevirmək deməkdir. Bu aydınlatmadan görünür ki, subyektivlik və obyektivlik arasındakı münasibətə möhkəm və abstrakt əkslik kimi baxılması necə də yanlışdır. Hər iki tərif (subyektivlik və obyektivlik – A.T.) bütünlüklə dialektik təriflərdir. Öncə subyektiv olan anlayış öz fəaliyyətinə uyğun olaraq heç bir dış materiala və ya maddəyə ehtiyac duymadan özünü obyektivliyə qovuşdurur, eləcə də obyekt hərəkətsiz, özündə heç bir prosesin getmədiyi bir şey deyil; onun inkişafı özünü eyni zamanda ideyaya doğru sonrakı inkişafdən ibarət olan subyektivlik kimi aşkar etməkdən ibarətdir. Subyektivlik və obyektivlik tərifləri ilə tanış olmayan və onları abstrakt halda götürənlər görəceklər ki, onlar nəzər salmağa macal tapmamış bu abstrakt təriflər onların əlindən sürüşüb çıxır və hər dəfə onlar demək istədiklərinin əksini deməli olurlar.

2-ci əlavə. Obyektivliyin üç forması var: mexanizm, ximizm və məqsədli münasibət. Mexaniki müəyyənləşdirilmiş obyekt bilavasitə indifferent obyektidir. Doğrudur, belə obyektlər özündə fərqlər daşıyır, ancaq onlar bir-birinə biganədirlər və yalnız dışarı

ilişgide olurlar. Ximizdə isə əksinə, obyekt özünü önəmli dərəcədə fərqli göstərir, belə ki, obyektlər yalnız birinin digərinə münasibətindən ibarətdir və keyfiyyətə bir-birindən ayrılırlar. Obyektivliyin üçüncü forması – teleoloji ilişki – mexanizmin və ximizmin vəhdətindən ibarətdir. Məqsəd yenə də mexaniki obyekt kimi özünə qapanmış totallıqdır, amma bu totallıq ximizdəki keyfiyyət differensiasiyası prinsipi ilə zənginləşmiş totallıqdır və beləliklə, məqsəd ona əks olan yaxud qarşı duran obyektlə bağlı olur. Məqsədin gerçəkləşməsi isə ideyaya keçiddir.

a. Mexanizm

§ 195

Obyekt 1) bilavasitəliyində yalnız özündə anlayışdır; onun subyektiv anlayış kimi anlayışı öncə obyektədən kənardadır və hər cür müəyyənliyi yalnız dışarı müəyyənlikdir. Ona görə də anlayış müxtəlif obyektlərin vəhdəti kimi bir aqrekat, qatışıqdır və bu aqrekatda bir obyektin başqasına təsiri dışarı təsirdir; bu – formal mexanizmdir. Bu formal ilişgide və qeyri-müstəqillikdə obyektlər bir-birinə dış müqavimət göstərərək müstəqil qalırlar.

Qeyd. Mexaniki təzyiq və təkan kimi sözlər də bizim üçün anlamsız, qavrayışa, təsəvvürə və təfəkkürə, eləcə də bir-birinə dış münasibətdə olduqda yaddaşımıza mexaniki təsir edir, çünki bu zaman sözlər mənə daşımayan ardıcılıqdan ibarət olur. Davranışlar, zahidlik və i. a. da insan tərəfindən ənənəyə uyğun, vicdanın diktəsilə edilsə, bu hərəkətlərdə onun öz ruhu və iradəsi yoxdursa, onun üçün dışarı və mexaniki bir hərəkət olur.

Əlavə. Obyektivliyin birinci forması kimi mexanizim də predmetlər dünyasını gözədən keçirərkən ilk öncə refleksiya olunan və çox zaman irəli getməyən kateqoriyadır. Lakin bu baxış üsulu həttə təbiətə münasibətdə və bundan da artıq mənəvi aləmə münasibətdə yetərsiz olan dayaz və yoxsul fikri üsuldur. Təbiətdə mexanizmə yalnız hələ özünə qapalı materiyanın tamamilə abstrakt ilişkiləri tabedir; ancaq artıq dar anlamda fiziki sahə deyilən hadisə və proseslər (məsələn, işıq, istilik, maqnetizm, elektrik və i. a.) belə, xalis mexaniki üsulla qavranıla və anladıla bilməz, bu kateqoriyanın canlı təbiət sahəsinə keçirilməsi və tətbiq olunması heç yolverilməzdir, çünki burada canlılığın özəlliyinin, məsələn, qidalanmanın, böyümənin və i. a. heyvanların duyma qabiliyyətinin və s. dərkindən söz gedir. Hər halda ən yeni təbiətşünaslığın mühüm və başlıca qüsuru odur ki, mexanizmin quru və yoxsul kateqoriyalarından tamamilə fərqli və daha yüksək kateqoriyalardan söz getməli olan yerdə yenə də israrla yanlış mülahizələrə inanmayan seyrin tələbinə zidd olan və təbiətin adekvat dərki yolunu öz üzünə qapayan mexanizmin kateqoriyalarına söykənir. Ruh dünyasının törəmələrinin dərkinə gəlinə burada da çox zaman qanunsuz olaraq mexaniki baxış irəli sürülür. Belə ki, məsələn, deyirlər ki, insan bədən və ruhdan ibarətdir. Bu zaman ruh və bədəni bir-birilə yalnız dış ilişgide olan müstəqil mövcudluqlar sayırlar. Bəzən isə ruha (könül və ya fərdi ruh – A.T.) bir-birilə yanaşı və müstəqil mövcud olan güclərin və qabiliyyətlərin bəsit kompleksi kimi baxılır.

Lakin biz, bir tərəfdən, ümumiyyətlə anlayışlı dərkin yaxud dünyanın anlayışlarda dərkinin yerini tutmaq istəyən və mexanizmi mütləq kateqoriya sayan mexaniki baxış üsulunu nə qədər qətiyyətlə rədd etməli olsaq da digər tərəfdən, yenə də açıq şəkildə mexanizmin haqqını və ümum məntiqi kateqoriya önəmini tələb etməliyik və bu tələbə uyğun olaraq mexanizmin tətbiqi bu kateqoriyanın adını götürdüyü təbiət sahəsinin hüdudları ilə məhdudlaşdırılmalıdır. Deməli, mexanikanın sahəsindən kənarında özəlliklə məsələn, fizikada və fiziologiyada mexaniki təsirə (məsələn, gücün, ağırlıq) qüvvəsinin

və i. a. təsirinə diqqət yetirilməsinə etiraz etmək olmaz; amma bu zaman diqqətdən qaçırmaq olmaz ki, fizika və fiziologiya sahəsində mexanikanın qanunları artıq həlledici yox, duruma tabe rol oynayırlar. Bu deyilənə onu da əlavə etməliyik ki, təbiətdə ali, başqa sözlə üzvi (bioloji – A.T.) funksiyaların bu və ya başqa şəkildə pozulduğu və ya ləngidiyi yerdə ümumiyyətlə tabe rol oynayan mexanisizm dərhal hakim mövqə tutur. Belə ki, məsələn, mədəsi zəif olan adam bəzi qida növlərindən az miqdarda belə qəbul etdikdən sonra qarın boşluğunda ağırlıq hiss etdiyi halda həzm orqanları sağlam olanlar eyni qidanı qəbul etdikdə o, ağırlığı hiss etmir. Bu, xəstə durumda olan bədənin bütün başqa üzvlərinə də aiddir. Ruhi aləmdə də mexanisizm tabe rol oynayır. Haqlı olaraq mexaniki yaddaş və digər mexaniki fəaliyyət növləri barəsində, məsələn, mexaniki oxu, mexaniki yazmaq, bədahətən şer demək və i. a. haqqında danışılır. Yaddaşa gəlincə hətta demək olar ki, mexaniki fəaliyyət üsulu onun mahiyyətidir. İntellekt azadlığını ehtirasla müdafiə etməyə pis yönəlmiş ən yeni pedaqogikanın bu cəhəti çox vaxt diqqətdən qaçırması gəncliyin təhsili işinə az ziyan vurmamışdır. Hər halda yaddaşın təbiətinin araşdırılması üçün mexanikaya müraciət edən və onun qanunlarını ruha qeyd-şərtsiz tətbiq etməkdə davam edən şəxs özünü pis psixoloq kimi göstərmiş olur. Yaddaşda mexaniki olan yalnız ondan ibarətdir ki, burada bəlli işarələr, səslər və s. bir-birilə dış bağlılıq halında tutulur və sonradan onlar mənalara və iç əlaqələrinə diqqət yönəldilməsinə ehtiyac duymadan dış əlaqələri halında bərpa edilir. Mexaniki yaddaşın bu xarakterini anlamaq üçün mexanikanı öyrənmək gərək deyil və bu psixologiyaya heç bir xeyir gətirməz.

§ 196

Obyekt onu zorakılığa məruz qoyan qeyri-müstəqilliyinə məhz ona görə çatır ki, o, müstəqildir (öncəki paragrafa bax). Obyekt özündə öncədən müəyyənləşən anlayış olduğu üçün sözü gedən təriflərdən (obyektivlik və subyektivlik – A.T.) biri özünün başqasında aradan qaldırılmaz, ancaq obyekt özünün öz inkarı sayəsində, özünün qeyri-müstəqilliyi sayəsində özü-özü ilə birləşir və yalnız bundan sonra o müstəqilləşir. Beləliklə, dışarılıqdan (der Auberlishkeit) fərqli olaraq və onu özünün müstəqilliyində inkar edərək, bu müstəqillik onun özünün özü ilə inkarı vəhdətini, mərkəz nöqtəsini (Zentralitat), obyektin zahiriləşdiyi və istifadə olunduğu subyektivliyi yaradır. Bu zahiriliyin özü də özündə mərkəzləşmiş və bu mərkəzləşmədə o da mərkəzi başqasında olan mərkəzlə bağlıdır. Bu 2) laqeyd baxıla bilməyən fərqləndirilmiş mexanisizmdir (düşmə, istək, ünsiyyətə tələbat və s.)

§ 197

Bu əlaqənin inkişafı əqlinətəcə yaradır. Bu əqlinətəcə müəyyən bir obyektin (abstrakt mərkəzin) mərkəzi təkcəliyi kimi immanent, iç inkarlığının qeyri-müstəqil obyektlərlə onların mərkəz nöqtələrini və qeyri-müstəqilliyini özündə birləşdirən bir araçı (nisbi mərkəz) vasitəsilə bağlanması ibarətdir. Bu 3) mütləq mexanisizmdir.

§ 198

Göstərilən əqlinətəcə (T-X-Ü) üç ünsürlü əqlinətəcədir. Qeyri-müstəqil obyektlərin formal mexanisizmin özünü rahat hiss etdiyi axmaq təkcəliyi (bu qeyri-müstəqillik üzündən) eyni zamanda dış ümumilikdir. Odur ki, bu obyektlər həm də mütləq və nisbi mərkəzlər arasında araçı (vasitəçi) ünsürdür (əqlinətəcə forması Ü-T-X), çünki bu iki mərkəz qeyri-müstəqillikləri sayəsində bir tərəfdən bir-birindən uzaqlaşaraq kənar ünsürlər olurlar, digər tərəfdən isə araçı ünsür vasitəsilə bir-birilə bağlanırlar. Eləcə də

substansial ümumi kimi mütləq mərkəzçilik, özündə həm də təkcəlik daşıyan xalis inkarlıqdan ibarət mərkəzçilik nisbi mərkəz və qeyri-müstəqil obyektlər arasında araçı ünsür, X-Ü-T əqlinəticesinin formasıdır. Bu araçı ünsür özünün immanent təkcəliyi üzündən eyniyyət bağlantısını və sarsılmaz özündə-varlığı ayırır və özünün ümumiliyi üzündən onu yaradır.

Qeyd. Günəş sisteminə oxşar olaraq dövlət, məsələn, praktika sahəsində üç əqlinətice sisteminə bənzəyir. 1) Təkcə (şəxs) (özünün sonrakı müstəqil inkişafında mülki cəmiyyətə gətirib çıxaran fiziki və mənəvi tələbatdan) şəxsi özəllikləri vasitəsilə ümumi ilə (toplumla, hüquqla, qanunla, hökumətlə) birləşir. 2) Fərdlərin iradəsi, fəaliyyəti elə bir araçı ünsürdür ki, onun sayəsində toplumda tələbatlar ödənilir, eləcə də toplum, hüquq və s. onun sayəsində tamamlanır və gerçəkləşir. 3) Ancaq ümumi (dövlət, hökumət, hüquq) elə substansial aralıq ünsürdür ki, orada fərdlər və onların təmin olunması tam gerçəkliyə çevrilir və özünün vasitəli və davamlı mövcudluğunu tapır. Bu təriflərdən hər biri eyni zamanda vasitəli ifadə kimi özünü üçlüyün (məsələn, T-X-Ü) digər kənar üzvü ilə birləşdirir, bu prosesdə o özü-özü ilə birləşir, özünü səmərəliləşdirir və bu onun özünü saxlamasıdır. Yalnız bu birləşmənin təbiəti vasitəsilə, eyni məvhumlara malik bu üç əqlinətice vasitəsilə bütöv özünün tam quruluşu ilə dərk edilir.

§ 199

Obyektlərin mütləq mexanisizmdə malik olduqları mövcudluğunun bilavasitəliyi bu obyektlərin bir-birilə ilişgisində vasitələnməsilə, deməli, onların qeyri-müstəqilliyi ilə özündə inkara məruz qalır. Beləliklə, obyekt öz mövcudluğunda özünün başqasına etinasız (different) müəyyənləşməməlidir.

b. Ximizm

§ 200

Özünün başqasına münasibətdə etinasız qalmayan obyekt onun təbiətini oluşturan və ona mövcudluq verən bir immanent müəyyənliyə malikdir; amma anlayışın öncədən müəyyənləşmiş totallığı kimi obyekt özünün bu totallığı və öz mövcudluğunun müəyyənliyi ilə (anlayışla – A.T.) ziddiyyətdən ibarətdir. Ona görə də obyekt bu ziddiyyəti aradan qaldırmağa canatımdan və özünün mövcud varlığını anlayışa uyğunlaşdırmaqdan ibarətdir.

Əlavə. Ximizm araşdırmaçıların özəl halda ayırmadığı, mexanisizm ilə birləşdirdiyi və bu birləşmədə "mexaniki ilişki" ümumi adı altında məqsədyönlülük ilişgisinə qarşı qoyduqları obyektivlik kateqoriyasıdır. Ximizmə bu cür yanaşmanın əsası ondadır ki, onun mexanisizm ilə əlbəttə, ümumi cəhəti var və bu ümumilik onların hər ikisinin yalnız özündə mövcud anlayış olmasıdır, bununla belə, onlara məqsəd kimi özü üçün mövcud anlayış kimi baxılmalıdır. Ancaq mexanizm və ximizm bir-birindən çox fərqlidir və bu ondan ibarətdir ki, obyekt mexanisizm formasında əsasən yalnız özünün özünə laqeyd münasibətidir, kimyəvi obyekt isə, əksinə, başqa obyektlə davamlı olaraq qarşılıqlı ilişgiddə olur. Doğrudur, obyektin inkişaf etdiyi mexanisizmdə o artıq başqa obyektlərlə ilişgiddə olur. Amma mexaniki obyektlərin bir-birilə ilişgisi hələ dış ilişgidir, belə ki, bir-birilə bağlı olan obyektlər müstəqillik görüntüsünü saxlayırlar. Məsələn, təbiətdə bizim Günəş sistemini oluşturan ayrı-ayrı göy cisimləri biri digərinə münasibətdə hərəkətdə olurlar və bu hərəkət vasitəsilə bir-birinə aid edilirlər. Ancaq məkan və zamanın vəhdəti kimi hərəkət, tamamilə dış və abstrakt ilişgidir və ona görə də bir-birilə dış yöndən bağlı olan göy cisimləri həm də bu bağlılıqda mövcuddurlar və mövcud olacaqlar. Ximizmdə isə iş başqa cürdür. Kimyəvi baxımdan bir-birinə etinasız olmayan obyektlər etinasız

olmadıqları (Differenz) sayəsində bir-birilə və biri digəri vasitəsilə bir bütövdə birləşməyə meyillidirlər.

§ 201

Odur ki, kimyəvi prosesin məhsulu prosesdə iştirak edər üzvlərə neytral münasibətdə olur və onlar özündə bu neytral məhsuldan ibarətdir. Anlayış, konkret-ümumi obyektlərin differensiasiyası (Differenz), ayrılması vasitəsilə təkcə, yəni məhsulla birləşir və bu birləşmədə anlayış ancaq özü özü ilə birləşmiş olur. Bu prosesdə digər əqlinətəcələr də var. Fəaliyyət kimi təkcə, kimyəvi prosesin gedişində alınan məhsulda mövcudluq alan obyektlərin vasitələndirici, konkret-ümumi mahiyyətidir.

§ 202

Obyektivliyin reflektiv münasibəti kimi ximizmin obyektlərin maraq oyadan (differenten) təbiətlərilə yanaşı, həm də bilavasitə müstəqilliyindən ibarət ilkin şərti var. Kimyəvi proses hələ bir-birinə xarici münasibətdə olan formalardan birindən digərinə keçiddən ibarətdir. Bir-birinə xarici mövcudluqlar kimi münasibətdə olan bu formaların xassələri neytral məhsulda aradan qalxır. Neytral məhsul anlayışa uyğun olsa da orada canlandırıcı ayırıcı, fərqləndirici (der Differentiierung) prinsip yoxdur, belə ki, neytral məhsul yenidən bilavasitəliyə keçə bilər; odur ki, neytral məhsul parçalana bilən bir mövcudluqdur. Amma neytral məhsulu onun bir-birinə biganə olmayan ünsürlərinə ayıran və ümumiyyətlə biganə obyektə digərinə meyl oyadan və onu canlandıran fərqləndirici (urteilende) prinsip, eləcə də gərginlik verən ayrılma kimi proses birinci prosesdən, yəni neytral məhsulu yaradan prosesdən kənarda sönür.

Əlavə. Kimyəvi proses hələ son, şərtlənmiş prosesdir. Bu anlayış hələ prosesin iç varlığıdır və burada özü-üçün-varlığın özündə mövcudluğuna gəlib çatmamışdır. Neytral məhsulda proses sönmüş və təhrikədi başlanğıc ondan kənardadır.

§ 203

Ancaq bu iki prosesdən – başqa obyektə laqeyd olmayan, maraqlı olan (des Differenten) obyektin neytral obyekt şəklində salınması və laqeyd (des Indifferenten) yaxud neytral obyektin differensiasiyası proseslərindən hər birinin onlara bir-birinə münasibətdə müstəqillik görüntüsü verən dış xarakteri onların bərtərəfləşdiyi məhsula keçidində sonlu olduqlarını üzə çıxarır. Və əksinə, kimyəvi proses bir-birinə laqeyd olmayan, maraqlı olan (differenten) obyektlərin ehtimal edilən bilavasitəliyinin əhəmiyyətsiz olduğunu aşkar edir. Anlayışın obyekt kimi mövcud olduğu dışarılığının və bilavasitəliyinin bu inkarı vasitəsilə anlayış bu dışarılıq və bilavasitəlik qarşısında azad və özü üçün mövcud olan anlayış kimi müəyyənləşir, başqa sözlə indi o məqsəd kimi müəyyənləşmiş olur.

Əlavə. Ximizmdən teleoloji münasibətə keçid qeyd etdiyimiz iki kimyəvi prosesin qarşılıqlı olaraq bir-birini aradan qaldırması vasitəsilə baş verir. Bunun sayəsində ximizmdə və mexanizmdə yalnız özündə olan anlayış azad olur və beləliklə, özü üçün mövcud olan anlayış məqsəddir.

c. Teleologiya

§ 204

Məqsəd bilavasitə obyektivliyinin inkarı vasitəsilə azad varlığa keçən anlayışdır, özü-üçün-mövcud anlayışdır. Bu anlayış subyektiv məqsəd kimi müəyyənləşmişdir, belə ki, bu inkar öncə abstrakt olduğundan hələlik obyektivlik ona qarşı durur. Lakin subyektivliyin bu müəyyənliyi anlayışın totallığına münasibətdə birtərəfli müəyyənlikdir

yəni məqsədin özü üçün birtərəfli müəyyənlikdir, belə ki, məqsəddə hər bir müəyyənlik aradan qaldırılmış haldadır. Beləliklə, məqsəd üçün də onun nəzərdə tutduğu obyekt yalnız ideal haldadır və özündə əhəmiyyətsiz reallıqdır. Məqsəd onun özü ilə eyniyyətinin özündəki inkar və əksliklə ziddiyyəti kimi bərtərəfləşmədir, fəaliyyətdir, inkar edən əkslikdir, belə ki, onu özü ilə eyniyyət müəyyənləşdirir. Bu, məqsədin reallaşmasıdır- onu öz subyektivliyinin başqası edən və obyektivləşdirən, subyektivliklə obyektivlik arasındakı fərqi aradan qaldıran, onu yalnız özünə qovuşduran və onu saxlayan reallaşmadır.

Qeyd. Bir tərəfdən, məqsəd anlayışı artıqdır, ancaq digər tərəfdən, haqlı olaraq onu təfəkkürün anlayışı adlandırmış və xüsusini öz altına alan, ancaq özündə bu xüsusiyyətlə malik olmayan abstrakt- ümumi idraka qarşı qoymuşlar. Sonra, deyilməlidir ki, son səbəb kimi məqsədlə adətən səbəb adlandırılan təsirli səbəb arasındakı fərq olduqca önəmlidir. Səbəb hələ aşkarlanmamış, kor zərurət sferasına məxsusdur; odur ki, özünün başqasına keçən və bununla da öncədən qərarlaşdırılmışda ilkinliyini itirən səbəb kimi çıxış edir; yalnız özündə və bizim üçün səbəb ilk olaraq təsirli səbəb kimi çıxış edir və özünə qayıdır. Məqsəd isə əksinə, özü özündə müəyyənlik və ya təsir kimi (səbəbdə hələ özgə varlıq kimi təsəvvür edilən) qərarlaşmadır, belə ki, məqsəd öz fəaliyyətində özünə keçmir, özünü saxlayır, yəni öz nəticəsi ancaq özündə olur və başlanğıcda, özünün qərarlaşmasında nə idisə, sonda da özü olaraq qalır; yalnız özünü bu cür saxlaması sayəsində məqsəd əsl birincidir. Anlayış kimi məqsəd özünün spekulyativ qavranılmasını tələb edir; bu qavrama öz təriflərinin vəhdətində və ideallığında mühakiməyə (Urteil) və ya inkara, subyektivliklə obyektivlik arasındakı əksliyə və eləcə də bu əksliyin aradan qaldırılmasına malik olan qavramadır.

Biz məqsəd haqqında düşünərkən onu yalnız şüurdakı təsəvvür tərifləri forması ilə eyniləşdirməməliyik. Özünün iç məqsədəuyğunluq anlayışı ilə Kant yenidən ümumiyyətlə və özəlliklə həyat ideyasını dirçəltdi. Aristotelin həyata verdiyi tərifdə artıq iç məqsədəuyğunluq anlayışı vardır və ancaq sonlu, dış məqsədəuyğunluğu nəzərdə tutan teleologiyanın ən yeni anlayışından son dərəcə yüksəkdədir.

Tələbat, istək məqsədə əsas misallardır. Tələbat, istək canlı subyektin öz iç varlığında olan və hələ boş subyektivlikdən özgə bir şey olmayan inkarın inkarı fəaliyyətinə keçən hiss edilən ziddiyyətdir. Tələbatın ödənilməsi, istəyin yerinə yetməsi subyektlə obyekt arasında barışı bərpa edir, belə ki, obyektiv olanın subyektiv olanla birləşməsi sayəsində onların arasındakı ziddiyyət (tələbat) aradan qalxır. Sonlunun – həm subyektiv, həm də obyektiv sonlunun möhkəmliyindən və aradanqaldırılmaz olmasından çox söz açanlar hər bir istəkdə söylədiklərinin əksilə qarşılaşırlar. İstək subyektiv olanın birtərəfli olduğuna, eləcə də obyektiv olan qədər az- həqiqət olduğuna necə deyərlər, yalnız əminlikdir. Sonra, istək bu əminliyin işdə gerçəkləşdirilməsidir; istək olduğu kimi qalan subyektiv və olduğu kimi qalan obyektiv arasındakı əksliyin və bununla da onların sonluluğunun aradan qaldırılmasını gerçəkləşdirir.

Məqsədin fəaliyyətinə gəlincə oxucunun diqqəti həm də ona yönəldilməlidir ki, bu fəaliyyətin özündən ibarət olan əqlinəticedə məqsəd gerçəkləşmə prosesi vasitəsilə, terminlərin önəmli dərəcədə inkarı vasitəsilə özünə qovuşur. Bu inkar indicə qeyd etdiyimiz məqsəddə olan özlüyündə bilavasitə subyektivliyin, eləcə də bilavasitə obyektivliyin (vasitələrin və can atılan obyektlərin) inkarıdır. Bu bizim dünyanın təsadüfi şeylərinə və olaylarına, eləcə də ruhumuzun allaha ucalması zamanı öz subyektivliyimizə nəzərən həyata keçirdiyimiz inkardır; bu – o momentdir ki, əsərin "girişində" və 192-ci paraqrafında göstərdiyimiz kimi, dərrakənin Allahın varlığının sübutu adlandırılan əqlinəticesi formasında nəzərdən qaçırılır.

§ 205

Teleoloji münasibət əsasən bilavasitə dış məqsədəuyğunluqdur və anlayış ona ünvanlanan bir şey kimi obyektə qarşı durur. Məqsəd qismən öz məzmununa görə, qismən də özünün reallaşması üçün material kimi obyektə dış şəraitə malik olmasına görə sonludur; deməli, məqsədin özünümüəyyən etməsi yalnız formaldır. Məqsədin bu bilavasitəliliyi, dəqiq deyilsə, onu göstərir ki, onun özəlliyi özünə refleksiya kimi formanın məqsədin subyektivliyi kimi müəyyənləşdirilməsində, məzmunun formanın totallığından, özündə subyektivlikdən, anlayışdan fərqli çıxış etməsindədir. Məqsədin bu cür reallaşması onun öz daxilində sonluluğunun ifadəsidir. Bunun nəticəsində məqsədin məzmunu məhduddur, təsadüfidir və bu məzmun və məqsədin obyektə xüsusiyyəti və öncədən tapılmadır.

Əlavə. Məqsəd haqqında danışarkən adətən biz dış məqsədəuyğunluğu nəzərdə tuturuq. Bu cür baxdıqda predmetlərdə onların öz təyinatlarını, onlardan kənarında olan məqsədlərin gerçəkləşməsi üçün yalnız istifadə edilən və sərf olunan vasitələri görürük. Bu baxış həm də elmdə bir vaxt böyük rol oynamış, sonradan haqlı olaraq gözdən düşmüş və şeylərin əsl təbiətini anlamaq üçün yetərsiz sayılan faydalılıq baxışdır. Hər halda biz özlüyündə sonlu şeylərə əhəmiyyətsiz şeylər kimi yox, öz hüdudundan kənarı göstərən şeylər kimi baxmalıyıq. Sonlu şeylərdəki bu inkarlıq onların öz dialektikasındır və bu dialektikanı anlamaq üçün, biz, ilk öncə onların müsbət məzmununa girməliyik. Lakin teoloji baxış üsulunda allahın müdrikliyinə təbiətdə təzahürünü göstərməyə vicdanla can atıldığından qeyd etməliyik ki, vasitələri predmetlər olan məqsədlərin axtarışı bizi sonlunun hüdudundan kənarə çıxarmır və asanlıqla qərribə mühakimələrə sürükləyir. Məsələn, üzüm tənəklərinə nəinki onların insanlara verdikləri bəlli xeyirdən yanaşırlar, bu ruhda çıxış edərək mantar ağacının təyinatını şərab butulkalarının ağzını bağlamaq üçün tıxac hazırlamaq üçün material olmasında görürlər. Keçmişdə bu ruhda bütöv bir traktatlar yazırdılar və anlamaq asandır ki, bu cür mühakimələr nə dinin maraqlarına, nə də elmin maraqlarına fayda gətirmir. Dış məqsədəuyğunluq ideyadan bilavasitə öncədir, lakin çox zaman həqiqətin kənarında duran baxış daha az yetərli olur.

§ 206

Teleoloji münasibət subyektiv məqsədin ona dışarı olan obyektivliklə onların hər ikisinin vəhdətindən ibarət bir aralıq termin vasitəsilə qovuşduğu əqlinəticədir; subyektiv məqsədin və obyektivliyin bu vəhdəti bir tərəfdən məqsədəuyğun fəaliyyətdir, digər tərəfdən bilavasitə məqsədə tabe edilmiş obyektivlikdir, vasitədir.

Əlavə. Məqsədin ideyaya inkişafı üç pilləni keçir: birincisi, subyektiv məqsəd pilləsi; ikincisi, gerçəkləşən məqsəd pilləsi; üçüncüsü, gerçəkləşmiş məqsəd. Öncə bizim subyektiv məqsədimiz olur və o özü üçün mövcud anlayış kimi anlayışın momentlərinin totallığıdır. Bu momentlərdən birincisi özü ilə eyniyyətdə olan ümumilikdir ki, bu başlanğıcda tərkibində hər şey olan, lakin hələ heç nəyin fərqləndirilmədiyi suyu xatırladır. İkinci moment bu ümuminin xüsusiləşməsidir ki, bunun sayəsində ümumi müəyyən məzmun alır. Bu müəyyən məzmun ümuminin fəaliyyəti olduğundan ümumi bu məzmunu vasitəsilə özünə qayıdır və özü özü ilə qovuşur (zusammenschließen). Buna uyğun olaraq qarşımıza hansısa bir məqsəd qoyub deyirik ki, biz nə isə həll edirik (beschließen) və beləliklə, özümüzə bu və ya digər tərifi üçün sanki açıq varlıq kimi baxırıq. Amma sonra deyirik ki, biz nəyisə qərarlaşdırdıq (entschließen), bununla ifadə etmiş oluruq ki, subyekt yalnız özü üçün mövcud iç həyatından çıxış edir və ona qarşı

duran obyektivliklə ilişgiyə girir. Bu xalis subyektiv məqsəddən dışarıya, ətrafa yönələn məqsədyönlü fəaliyyətdir.

§ 207

1) Subyektiv məqsəd ümumi anlayışın xüsusi vasitəsilə təkcəyə qovuşduğu elə əqlinəticedir ki, burada təkcə özünütəyin mühakiməsi (urteilt) kimi ümumi ilə birləşir, yəni təkcə hələ müəyyənləşməmiş ümumiyyə müəyyən bir məzmun verir, ancaq həm də subyektivliyin və obyektivliyin əksliyini nəzərdə tutur; və eyni zamanda təkcə özü özündə özünə qayıdırdır, çünki bu təkcə, anlayışın subyektivliyini onun özünə qapalı totallığı ilə müqayisə edərək obyektivliyə əks olan bu subyektivliyi qeyri-mükəmməl bir şey kimi müəyyən edir və bununla da özündən kənara yönəlmiş olur.

§ 208

2) Kənara yönəlmiş bu fəaliyyət subyektiv məqsəddə məzmunla yanaşı dış obyektivliyi də özünə daxil edən xüsusinin eyni olan təkcədir. Təkcə, birincisi, obyektə bilavasitə ilişgiyə girir və onu vasitə kimi mənimsəyir. Anlayış da bu bilavasitə hakimiyyətdən ibarətdir, çünki obyektivliyin varlığının bütünlüklə yalnız ideal olaraq müəyyənləşdirildiyi anlayış özünün eyni olan inkarlıqdır. Bütün orta termin anlayışın fəaliyyət kimi bu iç qüdrətilə bağlıdır, belə ki, obyekt vasitə kimi bilavasitə bu fəaliyyətlə birləşmiş və ona tabedir.

Qeyd. Sonlu məqsədəuyğunluqda orta termin bir-birinə dışarı olan iki momentə – fəaliyyətə və vasitə rolunu oynayan obyektə ayrılır. Məqsədin hakimiyyət kimi bu obyektə ilişgisi və onu özünə tabe etməsi bilavasitədir (əqlinəticedən birinci müqəddiməsi), çünki özü üçün mövcud ideallıq kimi anlayışda obyekt özündə cüzi bir şeydir. Bu ilişki yaxud birinci müqəddimənin özü həm də əqlinəticedən ibarət orta termin olur, belə ki, məqsəd bu ilişki vasitəsilə, öz fəaliyyəti sayəsində obyektivliklə birləşir və bu fəaliyyətdə varlığını və hökmranlığını davam etdirir.

Əlavə. Məqsədin yerinə yetirilməsi onun reallaşdırılmasının vasitəli üsuludur, amma onun bilavasitə reallaşdırılması da zəruridir. Məqsəd obyektə bilavasitə mənimsəyir, çünki məqsəd obyekt üzərində hökmranlıqdır, çünki məqsəddə xüsusiyyət, xüsusiyyətdə isə obyektivlik vardır. Canlı varlıqların bədəni vardır, ruh isə bədənə malikdir və bədəndə bilavasitə obyektivləşir. İnsanın ruhu çox çalışmalıdır ki, öz cismini özünün vasitəsi etsin. İnsan öncə öz bədəninə sahib olmalıdır ki, bədəni ruhunun silahı olsun.

§ 209

3) Məqsədyönlü fəaliyyət və onun vasitələri hələ kənara yönəlmişdir, çünki məqsəd obyektin eyni deyildir; odur ki, məqsəd də öncə obyektə vasitələnəlməlidir. Obyekt kimi vasitə bu ikinci müqəddimədə əqlinəticedən digər kənar termini – müqəddimə kimi obyektivliklə, materialla bilavasitə ilişgiddə olur. Bu ilişki məqsədə xidmət edən, həqiqəti və azad anlayışı məqsəddən ibarət olan mexanizm və ximizm sferasıdır. Obyektiv olanın silindiyi, aradan qalxdığı bu prosesləri idarə edən hakimiyyət kimi subyektiv məqsədin həm də bu proseslərdən kənarda qalması və eyni zamanda o proseslərdə saxlanması – ağıl, zəkanın hiyləgərliyidir.

Əlavə. Ağıl, zəka təfəkkür hiyləgər olduğu qədər də qüdrətlidir. Hiyləgərliyi ümumiyyətlə vasitəli fəaliyyətdən ibarətdir, bu fəaliyyətdə o obyektlərə onların təbiətinə uyğun olaraq bir-birinə təsir etməyə və bu qarşılıqlı təsirdə özlərini tükətməyə imkan yaradır, ancaq özü qarşılıqlı təsir prosesinə qarışmadan öz məqsədini gerçəkləşdirir. Bu anlamda demək olar ki, ilahi hikmət dünyaya və onda gedən prosesə

münasibətdə özünü mütləq hiyləgərlik kimi aparır. Allah insanlara onların istədikləri kimi hərəkət etmək imkanı verir, onların ehtiraslarını və maraqlarını məhdudlaşdırmır, bunda isə onun idarə etdiyi və yararlandığı insanların məqsədlərindən fərqli məqsədi gerçəkləşmiş olur.

§ 210

Beləliklə, reallaşmış məqsəd subyektivliklə obyektivliyin münasib görülmə vəhdətidir. Amma bu vəhdət onunla xarakterizə olunur ki, subyektivlikdə olan birtərəflilik neytrallaşdırılmış və aradan qaldırılmış, obyektivlik isə azad anlayış kimi məqsədə tabe edilmiş və uyğunlaşdırılmışdır, deməli, həm də məqsədin hökmranlığına tabe edilmişdir. Məqsəd özünü obyektivliklə mübarizədə və eyni zamanda obyektivlikdə qoruyub saxlayır, çünki məqsəd birtərəfli subyektiv olmaqla birlikdə, həm də konkret-ümumi, subyektivliklə obyektivin əsl özündə eyniyyətidir. Bu ümumi sadəcə özündə refleksiya kimi məzmunudur və bu məzmun əqlinətəcənin bütün üç terminində və onların hərəkəti müddətində eyni bir şey olaraq qalır.

§ 211

Lakin sonlu məqsədə uyğunluqda gerçəkləşmiş məqsəd də aralıq və ilkin məqsəd kimi eyni bir özündə – sarsıntıdan üzgündür. Ona görə də yalnız öncədən tapılmış materialda dış forma (məqsədin məzmununun məhdudluğu üzündən təsadüfi tərifi ibarət olan forma) alınır. Odur ki, can atılmış və əldə olunmuş məqsəd yalnız öz sırasında başqa məqsədlər üçün vasitə və ya material olan bir obyektə ibarətdir və bu sonsuz bir prosesdir.

§ 212

Məqsədin reallaşmasında birtərəfli subyektivlik və ona qarşı duran obyektiv müstəqillik görüntüsü aradan qalxır. Anlayış vasitəyə malik olur və özünü obyektin özündə həqiqi mahiyyəti sayır; obyektin özündə müstəqilliyi artıq mexaniki və kimyəvi proseslərdə aradan qaldırılmış olur, bu proseslərin məqsədin hökmranlığı altında baş verməsində isə obyektin müstəqilliyi görüntüsü, özünü anlayışa qarşı qoyan inkar aradan qalxır. Ancaq gerçəkləşmiş məqsədin yalnız vasitə və material kimi müəyyən edilməsində bu obyekt dərhal özündə cüzi bir şey, ideal bir şey olur. Bununla da məzmun və forma arasındakı əkslik yox olur. Belə ki, məqsəd formanın müəyyənliyini aradan qaldıraraq özü özü ilə qovuşduğundan forma özü ilə eyniyyət kimi, deməli, məzmun kimi olur, çünki formanın fəaliyyəti kimi anlayışın məzmunu yalnız özüdür. Beləliklə, bu prosesdə məqsədin anlayışı, yəni subyektivliyin və obyektivliyin özündə mövcud vəhdəti artıq özü üçün mövcud vəhdətə, ideyaya çevrilmişdir.

Əlavə. Məqsədin sonluluğu ondan ibarətdir ki, onun reallaşmasında vasitə kimi istifadə edilən material yalnız dış yöndən, zahiri olaraq məqsəd altına salınır və ona uyğunlaşdırılır. Amma əslində obyekt özündə anlayışdır və onun məqsəd kimi reallaşması yalnız onun iç mahiyyətinin reallaşmasının təzahürüdür. Beləliklə obyektivlik sanki bir örtükdür ki, onun altında anlayış gizlənilir. Sonlu çərçivəsində biz məqsədə həqiqi nail olduğuna hiss edərək və görə bilmərik. Odur ki, sonsuz məqsədin gerçəkləşməsi yalnız onun hələ gerçəkləşmədiyi illüziyasının aradan qaldırılmasından ibarətdir. Xeyrin, mütləq xeyrin dünyada gerçəkləşməsi əbədi prosesdir və onun sonucu budur ki, mütləq xeyir, artıq özündə və özü üçün gerçəkləşmişdir və onu gözləmək lazım deyil. Bu illüziya ilə biz yaşayırıq, eyni zamanda onun özü bizi fəaliyyətə təhrik edir, dünya ilə maraqlanmağa məcbur edir. İdeyanın özü öz prosesində bu illüziyanı yaradır,

başqa bir şeyi özünə qarşı qoyur və onun fəaliyyəti bu illüziyanı aradan qaldırmaqdan ibarətdir. Həqiqət yalnız bu illüziyadan, bu yanılmadan doğur və yanılma ilə, sonluluqla barışıq da bundan ibarətdir. Özgəvarlıq və ya aradan qaldırılmış yanılma yalnız özünü öz sonucu etdikdə mövcud olan həqiqətin zəruri momentidir.

C

İDEYA

§ 213

İdeya özündə və özü üçün həqiqətdir, anlayışın və obyektivliyin mütləq vəhdətidir. Onun ideal məzmunu təriflərdən ibarət anlayışdan özgə bir şey deyil. Onun real məzmunu yalnız özünün dış mövcud varlıq formasında açılmasıdır və bu formanı (Gestalt) öz ideallığına qapayaraq ideya onu öz hökmranlığı altında saxlayır və beləliklə də özünü o formada qoruyub saxlayır.

Qeyd. Mütləqin tərifinə görə onun ideya olmasının özü mütləqdır. Bütün öncəki təriflər ona gəlib çıxır. İdeya həqiqətdir, çünki həqiqət mənim təsəvvürümün dış predmetlərinə yox, anlayışın obyektivliyinə uyğunluğudur; mənim təsəvvürlərim yalnız mənim özümün tərtib etdiyim düzgün təsəvvürlərdir. İdeyada iş "bunun" haqqında, təsəvvürlər haqqında, dış predmetlər barəsində deyildir. Ancaq eyni zamanda hər şey gerçəkdir, çünki hər şey həqiqətdir, ideyadır və ideya vasitəsilə və ideya sayəsində öz həqiqiliyinə malik olur. Təkcə varlıq ideyanın hansısa bir tərəfidir; odur ki, təkcə varlığa xüsusi qismində müstəqil, davamlı mövcudluq görünüşünə malik olan digər gerçəkliklər də lazımdır. Yalnız onların hamısında birlikdə və onların bir-birilə ilişkilərində anlayış reallaşır. Özü üçün götürülən təkcə öz anlayışına uyğun gəlmir; onun mövcud varlığının bu məhdudluğu onun sonluluğunu ifadə edir və onun məhvinə aparır.

İdeyanı nəyinsə haqqında ideya kimi anlamaq olmaz, eləcə də bunun kimi anlayışı ancaq müəyyən anlayış kimi başa düşmək lazım deyil. Mütləq ən ümumidir və mühakimə aktında (als irteilend) özünü müəyyən ideyalar sisteminə ayıran tək ideyadır; bu müəyyən ideyalar da öz təbiətləri üzündən onların həqiqətini oluşturan tək ideyaya qayıtmaya bilməz. Bu mühakimə sayəsində ideya başlanğıcda (zunachst) yalnız təkdir, ən ümumi substansiyadır, amma özünün inkişaf etmiş, əsl gerçəkliyində o subyektdir və beləliklə də ruhdur.

İdeyanın ayrıca bir mövcudluqdan ibarət giriş və dayaq nöqtəsi olmadığından onu çox vaxt yalnız xalis formal-məntiqi ideya kimi qəbul edirlər. Bu anlama tərzini mövcud şeyin və hələ ideyaya gəlib çatmayan bütün təriflərin reallıq və əsl gerçəklik önəmi daşdığına düşüncələrə aiddir. Eləcə də bunun kimi, ideyanın yalnız abstrakt olduğunu düşünmək yanlışdır. Doğrudur, ideya abstraktdır, amma ondakı bütün qeyri-həqiqinin yox olmasına görə abstraktdır; Lakin özlüyündə ideya önəmli dərəcədə konkretir, çünki o, azaddır, özünü təyin edir, deməli özünü anlayışın reallığına uyğun təyin edir. İdeya yalnız o zaman formal-abstrakt olardı ki, biz onun prinsipi olan anlayışı əslində olduğu kimi – onun özünün özünə mənfi qayıdışı və subyektivlik deyil, abstrakt vəhdət kimi götürmüş olaydıq.

Əlavə. Həqiqət dedikdə ilk öncə mənim bildiyim, bir şeyin mövcudluğu başa düşülür. Lakin bu yalnız şüura münasibətdə həqiqətdir və ya formal həqiqətdir, bu – çılpaq düzgünlükdür. Daha dərin anlamda həqiqət isə, əksinə, obyektivliyin anlayışla eyniyyətidir. Həqiqətin bu daha dərin anlamı həqiqi dövlət və ya həqiqi incəsənət əsəri ilə bağlıdır. Bu predmetlər nə olmalıdırlarsa, o olduqda, yəni onların reallığı anlayışlarına uyğun gəldikdə həqiqi olurlar. Bu qayda ilə başa düşülən qeyri-həqiqi adətən pis adlandırılır. Pis insan həqiqi insan deyildir, yəni o, insan anlayışına və təyinatına uyğun

hərəkət etmir. Amma tam eyniyyətə və reallıqsız heç nə ola bilməz. Hətta pis və həqiqi olmayan şeylər də nə cürsə və nə dərəcədə öz anlayışına uyğun olur. Tamamilə pis və ya anlayışı üçün münasib olmayan şey elə bu səbəbdən də öz-özünə dağılan bir şeydir. Şeylər dünyada möhkəmliyə təkcə anlayışları vasitəsilə malik olurlar, başqa sözlə, dini təsəvvür dililə deyilsə, şeylər onlarda olan ilahi güc və bu səbəbdən yaradıcı fikir vasitəsilə özləri olurlar. İdeya adı altında uzaq və o dünyaya məxsus bir şey təsəvvür etmək lazım deyil. Əksinə, ideya bütünlükdə burada, hər bir şüurda, ancaq zəif və təhrif olunmuş halda mövcuddur. Biz dünyanı allah tərəfindən yaradılan və özünü bizə onda açan böyük bir tam kimi təsəvvür edirik. Biz həm də hesab edirik ki, dünyanı ilahi surət idarə edir; bu isə onu göstərir ki, dünyanın yaradıcıdan kənarında yaradılması və mövcudluğu yenidən onu yaradanla vəhdətə gətirilir və bu vəhdətə uyğun durumda saxlanılır. Əski fəlsəfənin məqsədi ideyanın və fəlsəfənin adına layiq olanın fikri dərkindən başqa bir şey olmamışdır və o, hissi idrakın ayrı-ayrılıqda götürdüyü şeylərin mütləq vəhdəti şüurunu öz təlimlərinin təməlinə qoymuşdur.

İdeyanın həqiqət olmasının sübutunu əsərin ancaq bu bölümündə axtarmaq lazım deyil; fikrin bütün sonrakı irəliləyişində bunun sübutu vardır. İdeya fikrin bu yürüşünün sonucudur; amma biz bu sonucu ideyanın yalnız onun özündən başqa nə ilə və vasitələnməsi kimi anlamamalıyıq. Əksinə, ideya özü özünün sonucudur və o özlüyündə bilavasitə olduğu qədər də vasitəlidir. Varlığın və mahiyyətin, eləcə də anlayışın və obyektivliyin öncə gözdən keçirdiyimiz pillələri onların hərəkətsiz, sükunət halında olan fərqiindən ibarət deyildir. Bu pillələr özlərinin dialektik, hərəkətli halında bizə göründülər və onların həqiqiliyi isə ancaq ideyanın momentləri olmasındadır.

§ 214

İdeya təfəkkür kimi, (bu "təfəkkür" anlayışının əsl fəlsəfi anlamıdır), sonra, subyekt-obyekt kimi, ideal və realın, sonlunun və sonsuzun vəhdəti kimi, gerçəkliyi özündə olan imkan kimi, təbiətin ancaq mövcudluq kimi başa düşülə bilməməsi və i. a. kimi dərk edilə bilər; ideyada hissi idrakın bütün münasibətləri vardır, ancaq bu münasibətlər ideyada özlərinin özünə sonsuz qayıdıışı və eyniyyəti halındadır.

Qeyd. Hissi idrak asanca göstərə bilər ki, ideya barəsində deyilənlərin hamısı ziddiyyətlidir. Lakin hissi idraka bütün ardıcılığı, bəndlərilə ideyada yer verilir və haqqı tanınır. Və bu işi hissi idrakın fəaliyyətindən heç də asan olmayan təfəkkür görür. Hissi idrak ideyanın yalnız ziddiyyətli olduğunu, subyektivin ancaq subyektiv, obyektivin isə ona əks olduğunu, varlığın anlayışdan fərqli olduğunu və anlayışdan çıxarıla bilmədiyini, sonlunun yalnız sonlu və sonsuza bir başa əks olduğunu və onların eyniyyətdə olmadığını və bütün təriflərə yalnız bu cür münasibətdə olduğunu göstərdiyi halda məntiq, əksinə, göstərir ki, yalnız subyektiv, sonlu olan, yalnız sonsuz olan heç bir həqiqiliyə malik deyillər, özləri özləri ilə ziddiyyətdədirlər və öz əksliklərinə – subyektiv obyektivə, sonlu sonsuza, sonsuz sonluya keçirlər. Beləliklə, bu keçid və qütblüklərin bir moment kimi bərtərəfləşmiş halda saxlandığı vəhdət özünü bu qütblüklərin həqiqəti kimi aşkar edir.

Empirik-əqli idrak ideyanı tənqid edərkən onun tənqidi iki qat anlaşılmazlıq olur. Birincisi, ideyanın kənar üzvləri onların vəhdətdə ifadə olunduğu formanın necə olmasından asılı olmayaraq hissi idrak tərəfindən hələ onların konkret vəhdəti və təriflərində götürülməyib ideyadan kənarında olan abstraksiyalar kimi götürülür. Bu kənar üzvlərin (məsələn, subyektiv və obyektivin, sonlu və sonsuzun və i. a. – A. T.) arasında açıq-aşkar mövcud olan bağlantını anlamamaq heç də hissi idrakın kiçik günahı sayılmamalıdır; belə ki, məsələn, hissi idrak təkcənin ancaq təkcə, subyekt olduğu qədər də ümumi və obyekt olduğunu ifadə edən mühakimədə hətta bağlantının xarakterinə

diqqət yetirmir. İkincisi, hissi idrak özü ilə eyniyyətdə olan ideyanın özündə öz inkarına, ziddiyyətə malik olduğu barəsində öz refleksiyanı ideyanın özünə daxil olmayan dış refleksiya sayır. Əslində isə bu, hissi idrakın özəl müdrikliyi deyildir, çünki ideyanın özü özü ilə eyniyyətdə olanı ondan fərqlənənə, subyektiv obyektivdən, sonlunu sonsuzdan, ruhu bədəndən ayıran və bir-birindən fərqləndirən dialektikadır və elə buna görə də ideya əbədi yaradıcılıq, əbədi yaşarılıq və əbədi ruhdur. Beləliklə, abstrakt (hissi) idraka keçiddən, daha doğrusu, onunla yerini dəyişmədən ibarət olan ideyanın özü həm də təfəkkürdür. İdeya bu abstrakt idrakı öz təbiətinin sonluluğunu və öz məhsullarının müstəqilliyinin aldadıcı görüntüsünü anlamağa məcbur edən və onu geriyə, vəhdətə gətirən dialektikadır. Belə ki, bu ikili hərəkət nə zamanca, nə də hər hansı bir başqa yöndən bir-birindən ayrı və fərqli olmadığından (əks halda bu hərəkət ancaq abstrakt idrakın hərəkəti olardı) daim özünü o birində seyr edən hərəkətdir; bu hərəkət öz obyektivliyində özünü gerçəkləşdirən anlayışdır; iç məqsədüeyğunluqdan, mühüm subyektivlikdən ibarət olan obyektivdir.

İdeyanı anlamağın dəyişik üsulları – onun ideal və real olanın, sonlunun və sonsuzun, eyniyyət və fərqin (der Differens) və i. a. vəhdəti kimi anlaşılması az və çox dərəcədə formaldır, belə ki, onlar müəyyən anlayışın hansısa bir pilləsini göstərirlər. Yalnız anlayışın özü azaddır və həqiqi ümumidir; odur ki, ideyanın müəyyənliyi də anlayışın özüdür, anlayışın özünü ümumi kimi davam etdiriyi və ancaq öz total müəyyənliyinə malik olduğu obyektivlikdir. İdeya tərəfindən hər biri müstəqil totalıq olan və bu totalıqdan hər biri bitmiş olduğu üçün digərinə keçən sonsuz hökmdür. Başqa cür müəyyənlanmış heç bir anlayış anlayışın və obyektivliyin özü qədər iki tərəfli bitmiş totalıq deyildir.

§ 215

İdeya zəruri prosesdir, çünki onun eyniyyəti anlayışın mütləq və azad eyniyyəti olduğu qədər də mütləq inkarlıqdır və ona görə də dialektikdir. İdeya təkəliyi olan ümumlik kimi anlayışın özünü obyektivlik yönündə və bu obyektivliyə əks yöndə müəyyənləşdirdiyi prosesdir (der Verlauf) və substansiyası anlayışdan ibarət olan bu dışarılıq özünün immanent dialektikası sayəsində özünü geriyə, subyektivliyə qaytarır.

Qeyd. İdeya a) proses olduğundan "Mütləq sonlunun və sonsuzun, təfəkkürün və varlığın və i. a. vəhdətidir" deyimini tez-tez göstərdiyimiz kimi yanlışdır, çünki "vəhdət" sözü abstraktı, sükunətdə olan eyniyyəti bildirir. İdeya b) subyektivlik olduğundan qeyd etdiyimiz bu deyim iki qat yanlışlıqdır, çünki deyimdə göstərilən vəhdət ancaq özündə həqiqi vəhdəti, onun yanlış substansialını ifadə edir. Beləliklə, sonsuz sonlu vasitəsilə, subyektiv obyektiv vasitəsilə, təfəkkür varlığı vasitəsilə neytrallaşmadan ibarət olur. Amma ideyanın inkarı vəhdətdə sonsuz sonlunun hüdudunu, təfəkkür varlığın hüdudunu, subyektivlik isə obyektivliyin hüdudunu yarıb keçir. İdeyanın vəhdəti subyektivlikdir, təfəkkürdür, sonsuzluqdur və buna görə də bu vəhdətlə substansiya kimi ideyanı bir-birindən fərqləndirmək lazımdır, eləcə də ideyanın hüdudları keçən bu subyektivliyini, təfəkkürünü, sonsuzluğunu onun mühakimə yürütmək və tərif vermək kimi aşağı səviyyəsindəki birtərəfli subyektivliyindən, təfəkkürdən, sonsuzluğundan fərqləndirmək lazımdır.

Əlavə. İdeya proses kimi öz inkişafında üç mərhələ keçir. İdeyanın birinci forması həyatdır, yəni bilavasitəlik formasında ideya. Onun ikinci forması vasitələnmə və ya fərqləndirilmədir (Different) və bu iki surətdə – nəzəri ideya və praktik ideya sifətlərində – çıxış edən idrak kimi ideyadır. İdrak prosesinin sonucu fərqlə zənginləşən vəhdətin bərpasıdır və bu üçüncü – mütləq ideya formasıdır; məntiq prosesinin bu üçüncü pilləsi

həm də onun həqiqi birinci pilləsindən və yalnız özünün vasitəsilə yüksəldiyi əsl pillədən ibarətdir.

a. Həyat

§ 216

Bilavasitə ideya həyatdır. Anlayış ruh kimi bədəndə reallaşmışdır; bədənin dışarılığına (Auberlichkeit) münasibətdə ruh özü ilə bilavasitə ilişgide olan ümumilikdir. Ruh həm də bədənin xüsusiyyətidir, belə ki, bədən onun anlayışının təriflərindən irəli gələn fərqlərdən başqa heç bir fərqi ifadə etmir. Nəhayət, ruh sonsuz inkarlıq kimi təkcədir, o özünün müstəqil mövcudluq görüntüsündən geriyə, subyektivliyə qayıdan özündənkənar obyektivliyinin dialektikasındadır, belə ki, bütün üzvləri bir-biri üçün ötərgi vasitə və ötərgi məqsəddir. Eləcə də həyat öncə xüsusiləşmə olub özü-üçün-mövcud inkarı vəhdətlə qurtarır və öz bədəninin dialektikasında yalnız özü özü ilə birləşir. Beləliklə, həyat zəruri olaraq canlı bir şeydir, özünün bilavasitəliyi yönündən isə həyat "bu" təkcə canlı varlıqdan ibarətdir. Bu sferada sonluluğun tərfi budur ki, ideyanın bilavasitəliyi sayəsində ruh və bədən bir-birindən ayrılındırlar; bu canlı varlıqların ölümlü olması deməkdir. Ancaq canlı varlıq yalnız ona görə ölür ki, ideyanın bu iki tərəfi fərqli tərkib ünsürlərdir.

Əlavə. Bədənin ayrı-ayrı üzvləri yalnız onların vəhdəti və qarşılıqlı bağlılığında mövcuddur. Belə ki, məsələn, bədəndən kəsilmiş əl Aristotelin qeyd etdiyi kimi əsl əl deyil, yalnız adına görə əldir.

Hissi və ya empirik-əqli idraka görə həyat dərk olunmaz bir sirdir. Lakin idrakın bu səviyyəsi həyata bu cür baxışında yalnız özünün sonluluğunu və cüziliyini üzə çıxarmış olur. Həyat əslində o dərəcədə dərk ediləndir ki, onun simasında biz anlayışın özünü, daha dəqiq desək, anlayış kimi mövcud olan bilavasitə ideyanı görürük. Bununla biz həm də həyatın yetərsizliyini göstərmiş oluruq; həyatın yetərsizliyi ondan ibarətdir ki, burada anlayışın və reallığın bir-birinə uyğunluğu hələ həqiqi deyil. Ruh həyatın anlayışdır və bədən bu anlayışın reallığıdır. Ruh sanki özünün cismaniliyinə axıb tökülmüşdür və ona görə də bədən yalnız hiss edir, ancaq hələ özü-üçün-azad-varlıq deyildir. Sonra, həyat prosesi ondan ibarətdir ki, o hələ özünün qapandığı bilavasitəliyi aradan qaldırır və özü də öz sırasında üçlü prosesdən ibarət olan həyat prosesinin sonucu mühakimə formasında olan ideya, başqa sözlə, idrak kimi ideyadır.

§ 217

Canlı varlıq əqlinəticedir ki, bunun da momentləri sistemlər və əqlinəticələrdir (§ 198, 201, 207). Lakin onlar fəal (tatiqə) əqlinəticələrdir, proseslərdir və canlı varlığın subyektiv vəhdətində ümumi bir prosesdir. Beləliklə, canlı varlıq özünün üç prosesdən keçən özü ilə birləşməsidir.

§ 218

1) birincisi canlı varlıq onun öz içində baş verən prosesdir. Bu prosesdə canlı varlıq ikiləşir və öz bədəninə, maddiyyinə özünün obyektinə, cansız təbiəti edir. Bu sonuncu nisbətən dış, zahiri tərəf kimi özü özündə fərqli və özünün bir-birini məhv edən, assimlyasiya edən və özünü bərpa etməklə sxlayan momentlərinin əksliyi kimi çıxış edir. Amma üzvlərin bu fəaliyyəti ancaq eyni bir subyektin fəaliyyətidir və bu fəaliyyətdə üzvlərin yaradılmasına qayıdılır, belə ki, bu fəaliyyətdə yalnız subyekt bərpa olunur, başqa sözlə, o özünü yalnız yenidən bərpa edir.

Əlavə. Canlı varlığın öz içində baş verən prosesin təbiətdə üç forması vardır: hissetmə, qıcıqlanma və özünü törətmə. Hissetmə kimi canlı varlıq özü ilə bilavasitə sadə münasibətdir, özündən kənar varlığı hələ özü üçün həqiqi olmayan bədəndə hər zaman mövcud olan ruhdur. Qıcıqlanma kimi canlı varlıq özündə parçalanmış kimi çıxış edir, özünü bərpa kimi isə canlı varlıq öz üzvlərinin və orqanlarının iç fərqliliyindən özünü bərpa edir. Canlı varlıq öz içində ancaq daim yeniləşən proses kimi mövcud olur.

§ 219

2) Ancaq anlayışın mühakiməsi (das Urteil) azad mühakimə kimi, müstəqil bir totalıq kimi özündən obyektivliyi buraxır və canlı varlığın bilavasitə təkcə kimi özünün özü ilə mənfi münasibəti ona qarşı duran cansız təbiət üçün zəmin yaradır. Canlı varlığın bu mənfi münasibəti yenə də canlı varlıq anlayışının bir momenti olduğundan canlı varlıq öz anlayışında, eyni zamanda bu konkret ümumidə bir çatışmazlıq kimi mövcud olur. Özündə obyektə əhəmiyyətsiz bir şey kimi aradan qaldıran dialektika özünə əmin olan canlı varlığın fəaliyyətidir və deməli, canlı varlıq cansız təbiətlə bu fəaliyyət, mübarizə prosesində özü özünü saxlayır, inkişaf edir və obyektivləşir.

Əlavə. Canlı varlıq özünün hökmranlığı altında olan və assmilyasiya etdiyi cansız təbiətlə üz-üzədir. Bu prosesin sonucu kimyəvi prosesdə olduğu kimi bir-birinə qarşı duran hər iki tərəfin müstəqilliyinin aradan qalxdığı neytral məhsuldan ibarət deyildir; canlı varlıq öz hakimiyyətinə qarşı dura bilməyən öz başqasından daha güclü görsənir. Canlı varlıqla ram edilən cansız təbiət ona görə ram edilir ki, həyat özü üçün nədirsə, cansız təbiət də özündə odur. Beləliklə, canlı varlıq başqasında (cansız təbiətdə – A. T.) yalnız özü özü ilə birləşir. Ruh bədəndən çıxdıqda obyektivliyin kortəbii güclərinin oyunu başlayır. Bu güclər, necə deyərlər, canlı bədəndə öz prosesini başlamağa həmişə hazırdır və həyat bu güclərə qarşı daimi mübarizədir.

§ 220

3) Özünün birinci prosesində özünü subyekt kimi və özü özündə anlayış kimi aparan canlı fərd özünün ikinci prosesində öz obyektivliyini assimilyasiya edib və beləliklə, özü özündə real müəyyənlik olduqda artıq özündə cins, substansial ümumilik olur. Substansial ümumiliyin xüsusiləşməsi subyektin onun cinsinə aid olan başqa subyektə münasibətindən ibarət olur və mühakimə bu qarşılıqlı müəyyənləşən fərqlərin münasibətidir. Bu – cinslərin fərqi.

§ 221

Cinsin prosesi onu özü-üçün-varlığa gətirib çıxarır. Həyat hələ bilavasitə ideya olduğundan bu prosesin məhsulu iki tərəfə ayrılır. Bir tərəfdən başlanğıcda bilavasitə olan canlı fərd indi artıq vasitələnmiş və törədilmiş kimi çıxış edir. Digər tərəfdən isə özünün ilkin bilavasitəliyi sayəsində ümumiliyə mənfi münasibətdə olan canlı təkcəlik onun üzərində hakim güc olan ümumilik tərəfindən udulur.

Əlavə. Canlı varlıq ölür ona görə ki, o, ziddiyyətdir: o özündə ümumidir, cinsdir, amma bilavasitə təkcə kimi mövcud olur. Ölümdə cins, yəni ümumi bilavasitə təkcə üzərində hakim olan güc kimi özünü göstərir. Heyvan üçün onun cinsi prosesi, cinsi varlığı həyatının yüksək nöqtəsidir. Lakin heyvan öz cinsində (Gattund) özü üçün ola bilmir və cinsin zərbəsi altına düşür. Bilavasitə canlı cinsi prosesdə özünü özü ilə vasitələndirir və beləliklə də öz bilavasitəliyinin üzərində yüksəlir, ancaq ona görə yüksəlir ki, hər dəfə yenidən öz bilavasitəliyinə qayıtsın. Deməli, həyat, əsasən axmaq sonsuzluq, sonsuz

proses çevrəsinə düşür. Amma həyat prosesi sayəsində, anlayışa görə, həyat kimi ideyanın qapandığı bilavasitəliyin bərtərəfləşdirilib aradan qaldırılması baş verir.

§ 222

Lakin bununla da həyat ideyası hansısa bir (xüsusi) bilavasitə "bundan", eləcə də ümumiyyətlə birinci bilavasitəlikdən azad olur. Beləliklə, həyat ideyası özünə, öz həqiqətinə tapınmış olur; o özü üçün azad cins kimi mövcud olur. Ölüm yalnız bilavasitə təkcə zərurət kimi ruhun doğuşudur.

b. İdrak

§ 223

İdeyanın stixiyası öz mövcudluğunun ümumiliyindən ibarət olduğundan, yaxud başqa sözlə, obyektivliyin özü anlayış kimi mövcud olduğundan, ideya özünü öz predmeti etdiyindən özü üçün azad mövcudluqdur. Onun ümumiliyində müəyyən olmuş subyektivliyi onun öz iç varlığında xalis fərqlənmədir, bu eyniyyət ümumiliyini tərk etməyən seyrdir. Ancaq müəyyən fərqlənmə kimi bu subyektivlik bir totallıq kimi özünü özündən itələdiyi və başlanğıcda özünü dış (xarici) universumda görən mühakimənin davamıdır. Bu özündə eyniyyətdə olan, ancaq eyniyyəti hələ müəyyənləşməmiş iki mühakimədir.

§ 224

Beləliklə, özündə və ya həyat kimi eyni olan bu iki ideyanın bir-birinə münasibəti nisbidir ki, bu da bu sahədə sonluluğun müəyyənliyidir. Bu ilişgi, bu münasibət reflektiv ilişgidir, belə ki, ideyanın onun özünün özündə fərqləndirilməsi yalnız birinci mühakimədir, fərz edilən (das Var aussetzen) hələ fərz edilmiş (Setzen) deyildir və ona görə də subyektiv ideya üçün obyektiv ideya öncədən tapılmış bilavasitə dünyadır, yaxud başqa sözlə, ideya həyat kimi hələ təkcə mövcudluq olayındakı mövcudluqdur. Bununla yanaşı bu mühakimə ideyanın öz içində baş verən xalis fərqlənmə olduğundan (öncəki paraqrafa bax), ideya özü üçün özü və özünün başqası olduğundan ideya bu subyektiv dünyanın onunla özündə – həqiqi eyniyyətinə əminlikdən ibarətdir. Zəka dünyaya belə bir mütləq inamla yanaşır ki, o eyniyyəti yarada və öz əminliyini həqiqətə ucalda bilər; təfəkkür dünyaya bir də onun üçün özündə əhəmiyyətsiz olan əkslik yaratmaq cəhdilə yanaşır.

§ 225

Bu proses ümumiyyətlə idraktır. İdrak fəaliyyətilə özündə əkslik, obyektivliyin birtərəfliliyi ilə yanaşı subyektivliyin birtərəfliliyi də aradan qaldırılır. Amma bu aradan qaldırılma öncə yalnız özündə aradan qaldırılmazdır. Odur ki, özlüyündə proses yalnız bu sferanın sonluluğuna bilavasitə yoluxmuş və təfəkkürün hərəkətə cəhdi kimi ikiləşmişdir. Təfəkkür, bir tərəfdən mövcud dünyanı özünə, subyektiv təsəvvürə almaqla (der Aufnahme) ideyanın subyektivliyini aradan qaldırmağa və bununla da həqiqət kimi qəbul edilən məzmun qismində obyektivliklə özünə olan abstrakt inamı tamamlamağa can atır; və əksinə, təfəkkür özünün dünyaya birinci münasibətinin əksinə olaraq burada yalnız görüntü sayılan, özündə əhəmiyyətsiz obrazlar, təsadüflər toplamı hesab edilən obyektiv dünyanın birtərəfliliyini aradan qaldırmağa can atır, can atır ki, burada əsl həqiqi obyektivlik sayılan subyektivin iç məzmunu vasitəsilə bu obyektiv dünyanı müəyyən

etsin. Birinci cəhd biliyin həqiqətə cəhdi, özlüyündə idraktır – ideyanın nəzəri fəaliyyətidir; ikinci cəhd isə xeyrin gerçəkləşməyə cəhdidir – iradədir, praktiki fəaliyyətdir.

alfa) İdrak

§ 226

İdrak sonludur; idrakın bu ümumi sonluluğu əksliklərin müqəddiməsi olan mühakimə ilə bağlıdır və bu müqəddiməyə idrak fəaliyyətinin özü açıq-aydın ziddir. İdrakın bu ümumi sonluluğu əsasən onun öz ideyası ilə müəyyən olunur, belə ki, sonlu idrakın ayrı-ayrı momentləri idrakın bir-birindən fərqli növlərinə uyğun formalar alır və bu momentlər müstəqil olduqlarından onlar bir-birilə anlayış bağlılığında deyil, refleksiya bağlılığındadırlar. Odur ki, mövcud bir şey kimi materialın assimlyasiyası həm də elə baş verir ki, bu zaman anlayışın bir-birinə münasibətdə müxtəlif (der Verschiedenheit) formalarda çıxış edən tərifləri assimlyasiya olunan materiala dışarı olur. Bu – abstrakt idrak formasında fəaliyyət göstərən zəkadır. Odur ki, bu idrakın əldə etdiyi həqiqət də yenə sonlu həqiqətdir; anlayışın sonsuz həqiqəti bu idrak üçün ancaq özündə – əsl məqsəd kimi, onun üçün o dünyaya məxsus bir şey kimi qeyd olunur. Amma bu idrak özünün dış fəaliyyətində anlayışa əsaslanır və anlayışın tərifləri onun irəliləmə hərəkətinin ana xəttidir.

Əlavə. İdrakın sonluluğu öncədən tapılmış hansısa bir aləmə müqəddimə verməsindən ibarətdir və bu zaman dərk edən subyekt sanki tabula rasadır.¹⁰³ Bu fikir idrakı üzdən, zahiri anlamaqdan daha uzaq olduğuna baxmayaraq Aristotelin ünvanına deyilir. Bu zahiri idrak özünü hələ anlayışın fəaliyyəti kimi bilmir; o özü üçün deyil, yalnız özündədir. Onun fəaliyyəti onun özünə passiv görünür, amma əslində o, aktiv xarakter daşıyır.

§ 227

Sonlu idrak müxtəlif şeylərin (das Unterschiedene) öncədən tapılan idraka əks olduğu dış təbiətin və ya şüurun müxtəlif faktları olduğu müddəasından çıxış etdiyindən 1) öz fəaliyyətinin əsas forması formal eyniyyət, yaxud ümum abstraksiyadır. Odur ki, onun fəaliyyəti verilmiş konkretin parçalanmasından, onu müxtəlifliklərinə ayırmaqdan və onlara abstrakt ümumilik verməsindən ibarətdir. Başqa sözlə, bu fəaliyyət konkrəti əsas kimi saxlamaqdan və mühüm olmayan kimi görünən xüsusiyyətlərdən abstraktlaşdırma, sərfnəzər etmək vasitəsilə konkret ümumini, cinsi və ya gücü və qanunu ayırmaqdan ibarətdir. Bu – analitik metoddur.

Əlavə. Analitik və sintetik metodlar haqqında adətən deyirlər ki, onlardan hansı birisini seçmək guya bizim öz ixtiyarımızdadır. Amma bu belə deyildir; Sonlu idrakın anlayışından irəli gələn bu metodların hansından istifadə edilməsi dərk edilən predmetlərin öz formasından asılıdır. İdrak əsasən analitik fəaliyyətdir. Onun məşğul olduğu obyekt təkcə obrazdır (die Gestalt der Vereinzelnung) və analitik idrak fəaliyyəti ona verilən təkcəni ümumiyyə çevirməyə yönəlir. Burada təfəkkür yalnız abstrakt anlam, yaxud formal eyniyyət anlamı daşıyır. Bu baxış Lokkun və bütün empiriklərin baxışıdır. Bir çox müəlliflər deyirlər ki, idrak ona verilən konkret predmetləri abstrakt elementlərə parçalamaqdan və sonra onları ayrı-ayrılıqda gözdən keçirməkdən başqa heç nə edə bilməz. Ancaq aydındır ki, bu cür idrak şeylərin təhrif edilməsidir. (Verkehren) və şeyləri olduğu kimi götürmək istəyən idrak özü özü ilə ziddiyyətə girmiş olur. Belə ki, məsələn,

kimyaçı bir parça əti retorta104 yerləşdirərək onun üzərində cürbəcür əməliyyatlar aparır, sonra da deyir ki, mən onun oksigendən, karbondan, hidrogendən və i. a. olduğunu aşkar etdim. Amma bu abstrakt maddələr artıq ət deyillər. Psixoloq da eynilə kimyaçı kimi müəyyən bir davranışın ayrı-ayrı tətəflərini bir-birindən ayrı şəkildə gözdən keçirir. Bu zaman analiz edilmiş predmet elə gözdən keçirilir ki, sanki o qatları bir-bir soyulan soğandır.

§ 228

Sonlu idrakın bu ümumiliyi 2) həmçinin müəyyən ümumilikdir. İdrak fəaliyyəti burada sonlu idrakda özünün sonsuzluğu halında mövcud olmayıb hissi idrakın müəyyənləşdirdiyi anlayışın momentlərindən keçir. Predmetin belə anlayış formasına salınması sintetik metoddur.

Əlavə. Sintetik metodun hərəkət yönü analitik metodun hərəkət yönünün əksinədir. Analitik metod təkcədən çıxış edib ümumiyyə doğru hərəkət etdiyi halda, sintetik metodun çıxış nöqtəsi, əksinə, ümumidir (tərif kimi) və bu metod xüsusiərdən (parçalanmadan hasil edilən) təkcəyə (teoremə) doğru hərəkətdir. Beləliklə, sintetik metod özünü anlayışın predmetdəki momentlərinin inkişafı kimi aşkar edir.

§ 229

aa) İdrakın ümumiyyətlə müəyyən anlayış forması verdiyi predmet, beləliklə onun cinsi və ümumi müəyyənli sayılır və bu anlayış forması predmetin tərifidir. Bu tərif üçün material və əsaslar analitik metodla əldə edilir (§ 227). Lakin müəyyənlik yalnız bir əlamət olmalıdır, yəni yalnız dış, subyektiv idraka yardımçı olmalıdır.

Əlavə. Definisiyada (tərifdə) anlayışın hər üç momenti: əsas cins (genus proximum) kimi ümumi, cinsin müəyyənliyi (qualitas spesifika) kimi xüsusi və müəyyənləşmiş predmetin özü kimi təkcə vardır. İlk öncə definisiyanın mənşəyi ilə bağlı sual doğur və suala ümumiyyətlə cavab verməliyik ki, definisiya və ya tərif analitik yolla yaranır. Amma bu cavab dərhal verilmiş tərifin düzgünlüyü ilə ilgili mübahisə doğurur, çünki tərif onun çıxış nöqtələri olan qavrayışların xarakterindən və hansı baxımdan verilməsindən asılıdır. Tərif verilmiş predmet zəngin olduqca daha çox tərəflərlə gözə dəyir və ona verilən təriflər də müxtəlif olur. Belə ki, məsələn, həyatın, dövlətin və i. a. çoxlu tərifləri vardır. Həndəsə üçün isə tərif vermək daha asandır, çünki onun predmeti, məkan çox abstraktdır. Sonra, göstərmək lazımdır ki, tərif verilən predmetin məzmunu ilə bağlı heç bir zərurət verilmir. Biz razılaşmalıyıq ki, məkan, bitki, heyvan və i. a. mövcuddur və adı çəkilən predmetlərin zəruriliyini göstərmək həndəsənin, botanikanın və i. a. işi deyil. Tək bu səbəbdən fəlsəfə üçün sintetik metod da analitik metod kimi az yararlıdır, çünki fəlsəfə hər şeydən öncə öz predmetlərini təsdiq etməli və onların zəruriliyini göstərməlidir. Buna baxmayaraq fəlsəfədə də sintetik metoddan istifadə edilməsinə çox can atılmışdır. Belə ki, Spinoza definisiyalardan başlayıb məsələn, deyir: substansiya causa sui. Onun tərifinə (definisiya) yüksək dərəcədə spekulativ həqiqətlər daxil edilmişdir, ancaq bu həqiqətlər Spinoza təriflərinə inam formasında daxil edilmişdir. Bu Sellinqə də aiddir.

§ 230

bb) Anlayışın ikinci momentinin, ümuminin müəyyənliyi kimi xüsusiənin göstərilməsi nə isə bir xarici baxış nöqtəsinə əsaslanaraq anlayışın bölgüsündən ibarətdir.

Əlavə. Bölgüyə verilən tələb budur ki, o, tam olsun və bunun üçün elə bir prinsip və ya özlül olmalıdır ki, ondan çıxış edilərək aparılan bölgü tərifi, yaxud definisiyanın göstərdiyi sahə tam həcmilə əhatə olunsun. Bölgü zamanı çox önəmli olan budur ki, bölgünün prinsipi bölgüyə məruz qalan predmetin təbiətindən hasil edilsin, çünki yalnız buna əməl etməklə bölgünün təbii olmasını təmin etmək olar. Belə ki, məsələn, zoologiyada məməlilərin bölgüsünü apararkən prinsip kimi əsasən dişlər və caynaqlar götürülmüşdür, çünki məməlilər öz bədənlərinin yalnız bu orqanları ilə bir-birindən fərqlənirlər və onların dəyişik siniflərinin ümumi tipi bu orqanların quruluşundan asılıdır. Ümumiyyətlə həqiqi bölgü anlayışla aparılan bölgüdür. Odur ki, bölgü hər şeydən öncə üç üzvlü olmalıdır; amma xüsusiyyət özünü ikiləşmiş halda göstərdiyindən bölgü dörd üzvlü də ola bilər. Ruh sferasında trixotomiya üstünlük təşkil edir və Kantın xidmətlərindən biri bunu göstərməsindən ibarətdir.

§ 231

cc) Definisiyada ifadə olunan sadə müəyyənliliyin bağlantı kimi baxıldığı konkret təkcədə predmet fərqli təriflərin sintetin bağlantısıdır, bir teoremdir. Bu təriflər fərqli olduqlarından onların eyniyyəti vasitələnmiş eyniyyətdir. Aralıq üzvləri təşkil edən materialın əldə olunması konstruksiyadır, idrak üçün göstərilən bağlantının zəruriliyinin yarandığı vasitələnmə isə sübutdur.

Qeyd. Adi göstərişə görə sintetik və analitik metodlar arasındakı fərqin xarakteri, bu metodlardan hansının istifadə olunması ümumiyyətlə və bütövlükdə ixtiyari seçimdən asılıdır. Əgər biz ilkin şərt, müqəddimə kimi sintetik metoda görə sonuc olan konkrəti götürürüksə, onda bu konkrətdən analiz yolu ilə sübutun ilkin şərtlərini və onun üçün material olan abstrakt tərifləri hasil edə bilərik. Əyri xəttin riyazi tərifləri həndəsədə teorem adlanır və eynilə bu cür düzbucaqlı üçbucağın definisiyası kimi götürülən Pifaqor teoremindən analiz yolu ilə bu teoremdən öncə sübut olunmuş teoremlər hasil etmək və onlardan Pifaqor teoremini hasil etmək olar. Analizin və ya sintezin seçimində sərbəstlik onların hər ikisinin dış müqəddiməyə əsaslanmasından irəli gəlir. Anlayışın təbiətinə uyğun olaraq analiz sintezdən öncədir, belə ki, öncə empirik – konkret materialı ümumi abstraksiya biçiminə qaldırmaq lazımdır və ancaq bundan sonra onları sintetik metodda definisiya kimi qeyd etmək olar. Öz sahələrində önəmli olan və parlaq uğur qazanmış bu metodların (analiz və sintez – A. T.) fəlsəfi idrak üçün yaramadığı özlüyündə aydındır, belə ki, onlar müqəddimədən çıxış edirlər və onlarda idrak özünün irəliləmə hərəkətində formal eyniyyətə söykənən hissi, empirik xarakter daşıyır. Həndəsi metodu başqalarından daha çox tətbiq edən və onu spekulativ anlayışları hasil etmək üçün tətbiq edən Spinozada bu metodun formalizmi bir anda gözə dəyir. Bu metodu ifrat pedantizmə çatdıran Volf fəlsəfəsi də məzmunca hissi idrakın metafizikasındır.

Bu metodların formalizmindən fəlsəfədə və elmlərdə yol verilmiş əvvəlki sui-istifadə ən yeni zamanda konstruksiya adlanan suiistifadə ilə əvəz olundu. Kant riyaziyyat öz anlayışlarını konstruksiya edir təsəvvürünü işə saldı; bu yalnız onu göstərdi ki, riyaziyyat anlayışlarla deyil, hissi seyrin abstrakt təriflərilə məşğul olur. Beləliklə, anlayışların konstruksiyasını irəlicədən qəbul edilmiş sxem, cədvəl formasında fəlsəfi və elmi predmetlərin ixtiyari təsnifatının formal üsulu istisna olmaqla qavrayışdan alınan hissi təriflərin göstərilməsi adlandırdılar. Burada, arxa planda, şübhəsiz, ideya haqqında, anlayışın və obyektivliyin vəhdəti haqqında bulanıq təsəvvür, eləcə də ideyanın konkret olması barədə təsəvvür görünür. Lakin bu oyun və konstruksiya deyilən şey yalnız özlüyündə anlayışın təmsil edə bildiyi vəhdəti göstərməkdən uzaqdır və hissi-konkret seyr də konkret təfəkkürü və ideyanı çox az təmsil edir. Lakin həndəsə məkanın hissi,

ancaq abstrakt seyri ilə məşğul olduğundan asanlıqla orada sadə empirik tərifləri qeydə ala bilər; odur ki, yalnız həndəsədə sintetik metod mükəmməllik əldə edə bilər. Amma təqdirə layiqdir ki, öz yolu ilə irəliləyərək, həndəsə sonda ölçülməz və irrasional kəmiyyətlərlə üzləşir və əgər bu kəmiyyətlərdə həndəsə spekulyasiya¹⁰⁵ (im Bestimmen) yolu ilə irəliləmək istəyirsə, hissi seyr prinsipindən kənara çıxmağa məcburdur. Və burada da başqa sahələrdə olduğu kimi təhrif olunmuş terminologiya alınır: bizim rasionallıq adlandırdığımız şey əslində hissi seyr sahəsinə məxsus olur, irrasional adlandırdığımız şey isə daha çox təfəkkürün aqilliyinin başlanğıcı və izidir. Digər elmlər artıq hissi seyrin köməyi ilə irəliləməyin mümkünsüz həddinə çatdıqda (bu isə tez-tez və zəruri olaraq baş verir, çünki məkanın sadə tərifləri və ya ədədlər onların predmeti deyil) çətinlikdən çıxmaq üçün asan yol axtarırlar. Onlar öz təriflərinin inkişaf ardıcılığını qırır və ehtiyac duyduqları anlayışları kənardan, təsəvvür, rəy, davranış sahəsindən, yaxud başqa qaynaqlardan götürürlər (bu ehtiyac duyulan, kənardan mənimsənilən anlayışlar isə öncəki təriflərə çox vaxt əks olur). Sonlu idrak özünün istifadə etdiyi metodun və onun məzmununa münasibətinin təbiətini dərk etmədiyindən definisiyalar, bölgülər və i. a. yolu ilə hərəkət etdikdə anlayışın təriflərinin zəruriliyinə əsaslandığını görməyə bilər. Bu səbəbdən də sonlu idrak görmür ki, özünün son həddinə çatmışdır, bu həddi aşdıqda isə o hissi seyrin təriflərinin heç bir gücə malik olmadığı sahədə olduğunu bilir və onları burada da kobudcasına tətbiq edir.

§ 232

Sonlu idrakın sübutda doğurduğu zərurət öncə yalnız subyektiv düşüncə üçün nəzərdə tutulmuş dış zərurətdir. Amma özlüyündə zərurətdə sonlu idrak öz müqəddiməsini və sonlu idrakın məzmunu öncədən tapılmış və mövcud çıxış nöqtəsini tərk edir. Zərurət özündə özünü özü ilə bağlayan anlayışdır. Subyektiv ideya özündə, beləliklə, verilməmiş və ona görə də ona subyekt kimi immanent olan özünə və özü-üçün müəyyənliyə gəlir. İradə ideyasına keçir.

Əlavə. İdrakın sübut vasitəsilə gəldiyi zərurət onun çıxış nöqtəsinə əksdir. İdrak özünün çıxış nöqtəsində verilməmiş və təsadüfi məzmunu malik olur; indi öz hərəkətinin son nöqtəsində isə o məzmunu zərurət qismində görür və bu zərurət subyektiv fəaliyyətlə vasitələnir. Subyektivlik də başlanğıcda tamamilə abstrakt, yalnız tabula rasa idi, indi isə o, əksinə, müəyyənədicidir. Bu, idrak ideyasından iradə ideyasına keçiddir. Bu keçid əsasən ondan ibarətdir ki, həqiqətən subyektivlik kimi, hərəkətli, fəal və tərifləri olan anlayışdır.

betta) İradə

§ 233

Özündə və özü üçün müəyyən və özünə bərabər sadə məzmun kimi subyektiv ideya xeyirdir (das Gute). Onun həqiqət ideyasının əksinə olaraq özünü reallaşdırmağa can atmasının vəzifəsi öncədən tapılmış dünyanı öz məqsədinə uyğun müəyyənləşdirməkdən ibarətdir. Bu iradə bir tərəfdən, öncədən tapılan obyektin önəmsizliyinə əminlikdir, digər tərəfdən isə – iradə sonlu iradə kimi xeyrin məqsədini yalnız subyektiv ideya kimi qeyd edir və obyektin müstəqilliyə malik olduğunu düşünür.

§ 234

Odur ki, bu fəaliyyətin sonluluğu obyektiv dünyanın ziddiyyətli tərəflərində xeyrin məqsədinin mühüm olduğu qədər də qeyri-mühüm, gerçəkləşən olduğu qədər də gerçəkləşə bilməyən olduğu, gerçəklik olduğu qədər də imkan olması arasındakı ziddiyyətdən ibarətdir. Bu ziddiyyət xeyrin gerçəkləşməsinin sonsuz proqresidir və bu sonsuz proqresdə xeyir yalnız zərurət, labüdlük kimi qeyd olunur. Ancaq formal olaraq bu ziddiyyət fəaliyyətin məqsədinin subyektivliyinin və deməli, onun obyektivliyinin, onların hər ikisinə sonluluq verən əksliyin aradan qaldırılması ilə yox olur. Bu fəaliyyət nəinki bu subyektivliyin, ümumiyyətlə subyektivliyin birtərəfliliyini aradan qaldırır, çünki başqa belə bir yeni subyektivlik, yəni əksliklərin yenidən yaranması əvvəlki, aradan qaldırılmış subyektivlikdən fərqlənir. Bu özünə qayıdış həm də xeyirdən və tərəflərin özündə həqiqi eyniyyətindən ibarət olan məzmunun xatırlanmasıdır, nəzəri münasibətin (§ 224) müqəddiməsinin, bu müqəddimədə obyektin substansial və həqiqi olduğunun xatırlanmasıdır.

Əlavə. İntellekt (der Intelligenz) dünyanı olduğu kimi götürməyə can atdığı halda, iradə əksinə, dünya necə olmalıdırsa, o cür etməyə can atır. Bilavasitə, öncədən tapılanı iradə davamlı varlıq saymayıb yalnız görüntü, özlüyündə cüzi bir şey hesab edir. Burada əxlaqi baxışın ümitsiz vurnuxduğu ziddiyyətlər çıxış edir. Praktiki baxımdan bu baxış Kantın, eləcə də Fixtenin fəlsəfi baxışıdır. Xeyir reallaşmalıdır; biz onun gerçəkləşməsinə çalışmalıyıq və iradə yalnız fəal xeyirdir. Amma dünya necə olmalıdırsa, o cür olsaydı, onda iradəyə artıq fəaliyyət kimi yer qalmazdı. Deməli, iradənin tələbi budur ki, onun məqsədi bir tərəfdən reallaşsın. Burada iradənin sonluluğu yaxşı ifadə edilmişdir. Amma biz, bu sonluluq üzərində dayanmamalıyıq və iradə prosesinin özü onu və ondakı ziddiyyəti aradan qaldırır. Barişiq ondan ibarətdir ki, iradə öz sonucunda idrakın çıxış nöqtəsinə, deməli, nəzəri və praktiki ideyanın vəhdətinə qayıdır. İradə məqsədi özününkü bilir və intellekt dünyanı gerçək anlayış kimi başa düşür. Bu, düşünən idrakın əsl mövqeyidir. Əhəmiyyətsiz və yox olmalı şeylər dünyanın gerçək mahiyyətini deyil, yalnız öz qabığını oluşturmur. Dünyanın əsl mahiyyəti özündə və özü üçün anlayışdan ibarətdir və beləliklə, dünyanın özü ideyadır. Biz dünyanın sonlu məqsədinin gerçəkləşdiyi qədər də əbədi gerçəkləşdiyini dərk etdikdə təmin olunmamış cəhd yox olur. Bu, ümumiyyətlə yetkin insanın baxışı olduğu halda gənclik düşünür ki, bütün dünya şər üzərində dayanmışdır və hər şeydən öncə onu tamamilə başqa dünyaya çevirmək lazımdır. Dini şüur əksinə, dünyanı ilahi əqlin idarə etdiyini, deməli, necə olmalıdırsa, o yöndə idarə etdiyini düşünür. Amma varlığın və zərurətin bu uyğunluğu donmuş, hərəkətsiz deyildir, çünki xeyir, dünyanın son məqsədi ona görə mövcuddur ki, o daim özü özünü doğurur və ruhi və təbii dünya arasında həm də fərq budur ki, təbiət daim yalnız özü özünə döndüyü halda ruhi aləmdə, şübhəsiz, proqres də vardır.

§ 235

Beləliklə, xeyrin həqiqəti nəzəri və praktiki ideyanın vəhdəti kimi müəyyənləşmişdir və bu vəhdət onu göstərir ki, özündə və özü üçün xeyir əldə olunmuşdur, obyektiv dünya özündə və özü üçün ideyadır və həm də əbədi olaraq özünü məqsəd kimi düşünür və öz fəaliyyəti sayəsində gerçək olur. Müxtəliflikdən (der Differenz) özünə dönmə həyatdır və idrakın sonluluğundan özünə qayıdan və anlayışın fəaliyyəti sayəsində anlayışla eyniyyətdə olan bu həyat spekulyativdir, yaxud mütləqdir, ideyadır.

c. Mütləq ideya

§ 236

Subyektiv və obyektiv ideyaların vəhdəti kimi ideya ideya anlayışından ibarətdir; ideya anlayışı üçün ideya özlüyündə bütün tərifləri əhatə edən predmetdir, obyektidir. Bu vəhdət mütləq və tam həqiqətdir, özü özünü düşünən və məntiqi ideya kimi özünü düşünən ideyadır.

Əlavə. Mütləq ideya hər şeydən öncə praktik və nəzəri ideyaların vəhdətidir və deməli, həm də həyat ideyası ilə idrak ideyasının vəhdətidir. İdrakda ideya qarşımıza müxtəliflik formasında çıxdı və idrak prosesi, bildiyimiz kimi bu müxtəlifliyin aradan qaldırılması və adı çəkilən vəhdətin, yəni özlüyündə və özünün bilavasitəliyində əsasən həyat ideyasından ibarət olan vəhdətin bərpa edilməsindən ibarətdir. Həyatın yetərsizliyi ondan ibarətdir ki, o hələ yalnız özündə mövcud ideyadır; idrak isə əksinə, birtərəfli və yalnız özü üçün ideyadır. Onların vəhdəti və həqiqəti özündə və özü üçün mövcudluqdur, deməli, mütləq ideyadır. Bura qədər bizim baxış predmetimiz inkişafda olan və ayrı-ayrı pillələri keçmiş ideya idi; indi isə artıq ideyanın özü özü üçün predmetlidir. Bu – allah ideyasıdır ki, bunu Aristotel ideyanın ali forması adlandırmışdır.

§ 237

Mütləq ideya özü üçündür, çünki onda nə keçidlər, nə müqəddimə və ümumiyyətlə ötəri və şəffaf olmayan heç bir müəyyənlik yoxdur; o özü məzmununu özü kimi seyr edən anlayışın xalis formasıdır. Mütləq ideya özünün öz məzmunudur, çünki o özünü özündən ideal (ideelle) fərqləndirməsidir və fərqləndirmələrdən biri özü ilə eyniyyətdir, amma bu eyniyyətdə məzmunlu təriflər sistemi kimi formaların totalığı vardır. Bu məzmun məntiqinin sistemidir. Forma kimi ideyanın payına bu məzmunun metodundan – onun momentlərinin ləyaqəti (der Wahrheit) haqqında müəyyən bilikdən başqa heç nə düşmür.

Əlavə. Mütləq ideyadan söz açarlardan onun nəhayət əsl izahını eşidəcəyimizi düşünürük. Əlbəttə, mütləq ideya haqqında məzmunuz deklarasiyalarla uzunçuluq etmək olar. Lakin ideyanın həqiqi məzmunu inkişafını izlədiyimiz bütöv sistemdən başqa bir şey deyil. Həmçinin demək olar ki, mütləq ideya ümumdür; ancaq o xüsusi məzmununa nə isə başqa bir şey kimi qarşı duran abstrakt forma kimi yox, bütün təriflərin geri dönərək topladığı və onunla müəyyənləşən məzmunun bütövlüyündən ibarət mütləq formadır. Bu baxımdan mütləq ideyanı uşağın söylədiyi dini məzmunu təkrar söyləyən qoca ilə müqayisə etmək olar, ancaq qoca adam üçün söylənilən dini məzmun onun bütün həyatının mənasıdır. Əgər uşaq dini məzmunu anlayırsa belə, yenə də bu məzmun onun üçün elə bir məzmundur ki, bütün həyat və bütün dünya ondan kənarında təsəvvür olunur. Bunu ümumiyyətlə insan həyatı və onun məzmununu oluşturan olaylar barədə də söyləmək olar. İnsanın bütün can atımı məqsədə nail olmağa yönəlir, bu məqsəd əldə olunduqda biz, istədiyimizdən başqa bir şey tapmadıqda təəccüblənirik. Amma maraq doğuran bütövlükdə hərəkətdir. İnsan öz həyatını izləyərsə, sonuncu mərhələ ona çox məhdud görünə bilər, amma bu sonluq özündə hər şeyi yerləşdirən dekursus vitaedir.¹⁰⁶ Eləcə də mütləq ideyanın məzmunu gözümüzün qarşısında genişlənən əhatəli məzmundur. Nəhayət, biz bilirik ki, məzmun və maraq bütün inkişaf yolundan başqa bir şey deyildir. Sonra, fəlsəfi anlama ondan ibarətdir ki, müstəqil (für sich) götürülən hər bir məhdudluq tama məxsus və ideyanın momentləri olduğu üçün dəyər qazanır. Burada da belədir. Biz məzmunu bilirik və bununla yanaşı bilirik ki, məzmun ideyanın canlı inkişafıdır və bu sadə keçmişə ünvanlanmış baxış formasının özündədir. İndiyədək gözdən keçirilmiş mərhələlərdən hər biri mütləqin obrazıdır (ein Bild), amma mütləq bu pillələrdə öncə məhdud halda çıxış edir və odur ki, o özünü (açıqlanmasını metod adlandırdığımız) bütövə sarı qovur.

§ 238

Spekulyativ metodun momentləri: a) başlanğıcdır və bu başlanğıc varlıq, yaxud bilavasitədir; o bilavasitədir ona görə ki, başlanğıcdır. Amma spekulyativ ideya yönündən gözdən keçirilən bu başlanğıc ideyanın özünütəyin etməsidir və bu özünütəyin anlayışının mütləq inkarlığı və ya hərəkəti kimi ilkin bölgünü (urteilt) yaradır və özünü özünün inkarı kimi düşünür. Özlüyündə başlanğıcda abstrakt müddəa olan varlıq, beləliklə, inkardan, şərt olmadan, ümumiyyətlə vasitələnmədən ibarətdir. Ancaq özünün özgə varlığında bütünlüklə özü özünün eyni olan və özündə özünə əmin olan anlayışın inkarı kimi varlıq hələ müəyyənləşməmiş, yaxud özündə anlayış kimi anlayışdır. Hələ müəyyənləşməmiş, yəni özündə varlıq halında olan bu varlıq və ya bilavasitə müəyyənləşmiş anlayış həm də ümumidir.

Qeyd. Bilavasitə varlıq anlamında başlanğıc seyrdən və qavrayışdan götürülür; bu başlanğıc sonlu idrakın analitik metodunun başlanğıcıdır; ümumilik anlamında isə bu başlanğıc sonlu idrakın sintetik metodunun başlanğıcıdır. Ancaq məntiqi anlayışla müəyyən olunan ümumi, həqiqi və bilavasitə olduğundan onun başlanğıcı sintetik olduğu qədər də analitik başlanğıcdır.

Əlavə. Fəlsəfi metod analitik olduğu qədər də sintetiktir, ancaq təkə sonlu idrakın bu iki momentinin yanaşı olması, yaxud bir-birini əvəz etməsi anlamında deyil, fəlsəfi metodda onların bərtərəfləşdiyi anlamında sintetiktir və analitiktir və özünün hər bir hərəkətində eyni zamanda analitiktir və sintetiktir. Fəlsəfi təfəkkür analitiktir, çünki o öz predmetini (ideyanı) qavrayır, ona azadlıq verir və sanki onun hərəkətini və inkişafını yalnız müşahidə edir. Fəlsəfəçilik sanki tamamilə passivdir. Amma fəlsəfi təfəkkür həm də sintetiktir və özünü anlayışın öz fəaliyyəti kimi aşkar edir. Bunun üçün can atmaq gərəkdir, iradə öz şəxsi niyyətlərinə, hər zaman adını çək qulağını dart rəylərinə yol verilməməlidir.

§ 239

) İrəliləmə hərəkəti ideyanın qərarlaşmış hökmüdür. Bilavasitə ümumi özündə anlayış kimi dialektikadır; bu dialektika ondan ibarətdir ki, anlayış özünün bilavasitəliyini və ümumiliyini özü özündə moment dərəcəsinə endirir. Beləliklə, düşünülür ki, başlanğıcda və ya onun birinci müəyyənliyində inkar vardır; o tək üçündür, fərqləndirilən momentlərin münasibəti – refleksiya momentidir.

Qeyd. Bu irəliləmə hərəkəti analitik olduğu qədər də sintetiktir; immanent dialektika yalnız bilavasitə anlayışda olanı nəzərdə tutduğundan irəliləmə hərəkəti analitiktir; bu anlayışda bu fərq hələ olmadığından irəliləmə hərəkəti sintetiktir.

Əlavə. İdeyanın irəliləmə hərəkətində başlanğıc özünü onunla göstərir ki, o özündədir, yəni mövcud və bilavasitə olmayıb, şərtlənmiş və vasitələnməmiş haldadır. Yalnız özü bilavasitə olan şüur üçün təbiət ilk başlanğıcdır və bilavasitədir, ruh isə təbiətlə vasitələnməmişdir. Əslində isə təbiət ruhla şərtləndirilmişdir və ruh təbiəti özünün ilkin şərti edir.

§ 240

İrəliləmə hərəkətinin abstrakt forması varlıqda başqadır və başqasına keçiddir, mahiyyətdə – əksliyində görüntüdür, anlayışda – təkənin fərqli tərifi davam edən və özündən fərqlənənlə eyniyyətindən ibarət olan ümumidən fərqlənməsidir.

§ 241

İkinci sferada başlanğıcda özündə mövcud olan anlayış görüntü əldə edir və beləliklə o özündə artıq ideyadır. Birinci sferanın inkişafı onun ikinci sferaya keçidindən ibarət olduğu kimi, ikinci sferanın inkişafı da onun birinci sferaya qayıdışından ibarət olur; bu ikili hərəkət sayəsində o sferalar arasındakı fərq lazım olduğu kimi dəyərləndirilir, belə ki, bir-birindən fərqlənən ayrı-ayrılıqda gözdən keçirilən bu iki sferadan hər biri totalılıqda bitmiş olur və bitmiş, başa çatmış totalılıqda özünü o biri sfera ilə vəhdətə gətirir. Yalnız onların hər ikisində birtərəfliliyin özünüaradanqaldırması (das Sichaufheben) vəhdətin birtərəfli olmasına imkan vermir.

§ 242

İkinci sfera fərqli tərəflərin münasibətini başlanğıcda nə idisə ona, özü özündə ziddiyyətə qədər inkişaf etdirir. Sonsuz proqres halında çıxış edən bu ziddiyyət) sonlu nəticədə həll olunur və bu sonlu nəticədə bir-birinə laqeyd olmayan fərqliliklər (das Differente) anlayışda nədirsə, o olur. O birincinin inkarı və birinci ilə eyniyyət kimi özü özünün inkarıdır. Deməli, anlayış bu iki sferanın ideal vəhdətidir, onun momentləri isə bərtərəfləşmiş halda, yəni saxlanılmaqla aradan qaldırılmış haldadır. Beləliklə, özünün özündə-varlığından özünün differensiasiyası, şaxələnməsi (Differenz) sayəsində və bu şaxələnmənin aradan qaldırılması sayəsində özü özü ilə birləşən anlayış reallaşmış anlayışdır, yəni öz tərifləri özündə özü-üçün-varlıq kimi müəyyənləşmiş anlayışdır. Bu anlayış ideyadır və mütləq birinci üçün (metodda) olduğu kimi bu ideya üçün də sonlu nəticə yalnız görüntünün yox olmasından ibarətdir ki, başlanğıc bir bilavasitə olduğu halda ideya bir sonucdur; reallaşmış anlayış ideyanın tək totalılıq olduğunun dərk olunmasıdır.

§ 243

Beləliklə, metod dış forma deyildir, ruh (fərdi ruh – A.T.) və anlayış isə məzmundur və bu məzmandan metod yalnız onunla fərqlənir ki, anlayışın momentləri də özü özlüyündə öz müəyyənliyinə gəlirlər ki, anlayışın totalılığı kimi aşkar olunsunlar. Bununla da müəyyənlik, yaxud məzmun özünü forma ilə birlikdə geriyə, ideyaya gətirir və beləliklə, ideya xüsusi momentləri özündə olduğu qədər də anlayışın dialektikası sayəsində sadə özü-üçün-varlıq ideyaları yaradan bir ideyadan ibarət sistemətləşmiş totalılıqdır. Beləliklə, elm anlayışın özünü xalis ideya kimi dərk etməsilə bitir və bu xalis ideyanın predmeti ideyadır.

§ 244

Özünün özü ilə vəhdəti baxımından gözdən keçirilən özü üçün mövcud ideya seyrdir və seyrçi ideya təbiətdir. Lakin seyr kimi ideya bilavasitəliyin və ya inkarın birtərəfli tərifində olan dış refleksiyaadır. Ancaq ideyanın mütləq azadlığı ondan ibarətdir ki, o nəinki həyat mərhələsinə keçir və nəinki sonlu idrak kimi həyatın özündə görüntüsü (scheinen) ilə parlağa imkan verir, həmçinin özünün mütləq həqiqətində özündən özünün xüsusiyyət momentini və ya birinci tərifini və özgəvarlığını, özünün görüntüsü (Widerschein) kimi bilavasitə ideyanı sərbəst hasil etməyi qərarlaşdırır, özü özündən özünü təbiət qismində buraxmağı qərara alır.

Əlavə. İndi biz başlanğıc götürdüyümüz ideya anlayışına qayıtdıq. Və bu geriyə qayıdış eyni zamanda irəliyə hərəkətdir. Biz varlıqdan, abstrakt varlıqdan başladığımız. Yolumuzun indi çıxış etdiyimiz mərhələsində biz ideyanı varlıq kimi əldə etmişik. Amma varlığa malik olmuş bu ideya təbiətdir.

Qeydlər və şərhlər

Hegelin məntiq təlimi onun "Böyük məntiq" və "Kiçik məntiq" adlanan əsərlərində şərh edilir. Adətən "Kiçik məntiq" adlandırılan "Məntiq" filosofun fəlsəfi sisteminin birinci bölümünü oluşturur (təşkil edir). "Kiçik məntiq" rus dilində iki dəfə nəşr edilmişdir: 1861-ci ildə alman dilindən V. Çijovun tərcüməsi və 1930-cu illərdə B. Stolpnerin tərcüməsində. İndiyədək B. Stolpnerin tərcüməsi, dörd dəfə nəşr edilməsinə baxmayaraq az təsadüf edilən, nadir nəşrlərdən sayılır. "Kiçik məntiq" in alman dilində ikinci nəşrindən edilən bu tərcümədən "Ensiklopediya"nın hazırkı birinci cildinin hazırlanmasında istifadə olunmuşdur.

B. Stolpnerin tərcüməsinin "Ensiklopediya"da istifadə edilmiş bu nəşrində bəzi kiçik düzəlişlər edilmişdir. Belə ki, öncəki illərdə alman dilindən Schein (görüntü yaxud görünüş) məvhumu rus dilində bəzən "otrajenie" (inikas) kimi tərcümə edilmişdir ki, bu da belə bir yanlış təsəvvür yarada bilər ki, guya Hegel fəlsəfəsində inikas nəzəriyyəsinə söz gedir. Bu yanlışlığa yol verməmək üçün "Ensiklopediya"nın indiki nəşrində es scheint feili "svetitsə vidimostgö" kimi tərcümə edilmişdir. Azərbaycan türkcəsinə isə "svetitsə vidimostgö" ifadəsini biz "görüntüsündə parlammaq" kimi vermişik.

İdentitət məvhumu rus dilinə "tojdestvo" kimi tərcümə edilmişdir, Azərbaycan dilində "eyniyyət" kimi vermişik. Yaxud "totalitət" sözü "Kiçik məntiq" in öncəki nəşrində "üelostnostg" kimi tərcümə edilmiş, indiki nəşrində isə bu söz "totalgnostg" kimi verilmişdir, çünki "totalıq" anlayışı Hegelin dialektik ziddiyyət haqqında təlimində özəl rol oynayır. "Kiçik məntiq" in Azərbaycan türkcəsinə tərcüməsində də biz "totalıq" anlayışını saxlamışıq. Bir sıra terminlərə isə digər qeydlərdə aydınlıq gətiririk.

1 Ekzoterik qeydlər – Hegel bununla abstrakt anlayışları onların adi anlamlarına yaxınlaşdırılması üsulunu nəzərdə tutur

2 "Şərdən qurtardıq, şəra düşdük" – Hegel bununla Hötenin "Faust"unda Mefistofelin ifadəsini işlədir

3 Eyniyyət sistemi yaxud eyniyyət fəlsəfəsi Şellinqin fəlsəfi sisteminin adıdır

4 Homerin "İliada"sında I, II, XIV və XX nəğmələr nəzərdə tutulur

5 Amor generosus – fədakar sevgi (latınca)

6 ...philosophus tentonikus – tevton filosofu (lat.)

7 Index et falsi – özünün və yanılmanın göstəricisi (lat.) Spinozaya görə həqiqət özünün və yanılmanın göstəricisidir (lat.)

8 Fəlsəfəyə az hakim lazımdır və o bilərəkdən şübhə və həqarət etdiyi kütlədən qaçır; fəlsəfəni söyənlərdən kütlə razı qalar (lat.)

9 Hegel başqa yerdə dedikdə 1802-ci ildə nəşr etdirdiyi "Fəlsəfi tənqidin mahiyyəti və onun özəlliklə fəlsəfənin çağdaş durumuna münasibəti haqqında" məqaləsinə işarə edir (məqalə müəllifin "Rabotı raznıx let, T.1, M., 1970, s. 268). Hegel dəfələrlə və ən kəskin formada fəlsəfənin tənqidçilərinə cavab vermişdir. "Ensiklopediya"nın üçüncü nəşrində isə fəlsəfənin düşmənlərinin ağızlarından yetərincə vurur

10 Yeni bir fəlsəfi sistem dedikdə Hegel Fixtenin fəlsəfəsini nəzərdə tutur.

11 Hegel fəlsəfəyə olan tələbatı ayrıca subyektdən çox bəşəriyyətin iç – ruhi varlığının zərurəti sayır.

12 Aristotel "Metafizika"da yazır: "Nəzəriyyə ali xoşbəxtlik və ali xeyirdir". Kubitskinin . M., 1934, s. 211. Hegel Aristotelin "Metafizika"sının müvafiq yerini "Ensiklopediya"nın sonuncu səhifəsində olduğu kimi verir. "Məntiq elmi"ndə isə Aristotelin fikrini ixtiyari verir.

13 Kantın "Tənqidi fəlsəfə"si nəzərdə tutulur.

14 Roma konsulu Pilatın həqiqətin dərkə yoxdur fikrinə istinad edən filosoflar nəzərdə tutulur.

15 Hegel 22 oktyabr 1818-ci ildə söylədiyi son sözü "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr" (Əsərləri, IX cild, s. 5) əsərində də təkrar edir.

16 Gerçəkliyin ağılasığanlığı haqqında Hegel "Hüquq fəlsəfəsi" əsərində ətraflı söz açır (bax: Hegel. Əsərləri, VII cild, s. 15-16).

17 Hegelin "Böyük məntiq"indən fərqlənən "Kiçik məntiq"i adətən "Məntiq" adlandırılır.

18 Spekulyativ təfəkkür anlayışına Hegel "Ensiklopediya"da geniş yer verir. Bu anlayışın kəbin spekulyasiyası, ticarət spekulyasiyası anlamlarında işlənməsini rədd edərək "Ensiklopediya"nın 9-cu, 82-ci paragraflarında, eləcə də digər yerlərində "spekulyativ" anlayışını metafizik-fəlsəfi təfəkkür, anlayışlarda təfəkkür kimi mənalandırır. Hegel spekulyativ təfəkkürü "mistika" adlandırır. Ancaq aydınlaşdırır ki, "mistika" sözü altında o, dini mistikanı deyil, özünün idealist dialektikası ruhunda şərh etdiyi rəşional fəlsəfi təfəkkürü nəzərdə tutur.

19 Dialektik təfəkkürə söykənən "spekulyativ elmin" empirik elmlərə münasibətini Hegel "Ensiklopediya"nın 38-ci və 246-cı paragraflarında, həmçinin "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr"ində daha ətraflı aydınlaşdırır.

20 Karl Leonard Reynqold (1758-1823) – alman filosofu. Hegel "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr"ində onun haqqında mənfi fikir söyləyir. Reynqold fəlsəfi empirik-analitik metoda əsaslanırdı, ancaq Hegel bunu fəlsəfi təfəkkür üçün yetərli saymır, göstərir ki, "Sonlu idrak" metodu da spekulyativ fəlsəfi idrak kimi analitik olduğu qədər də sintetikdir ("Ensiklopediya", § 238).

21 Mizologiya – elmə nifrət, elmi mühakimələrdən üz çəvmək (Platon və Plutraxın terminidir) (yunanca).

22 14-cü paragrafda belə bir mühüm müddəni qeyd edir ki, həqiqi elmi fəlsəfə yalnız sistem, bütöv halında, həm də abstrakt bütöv yox, konkret bütöv, yəni öz içində fərqləri olan bütöv kimi mümkündür. Sistemin bu iç fərqləri müəyyən qaydada nizamlanmış olub, təsadüfi rəylər yığımindan, aqreqatın ibarət deyil ("Ensiklopediya", § 16). Bu paragrafda Hegel fəlsəfi sistem içində materialın düzülüş sistemini müəyyənləşdirir. Hegelə görə bütöv – dairələrdən ibarət dairədir, yəni təfəkkürün inkişafı spiralvari formada baş verir (bu qeydi geniş anlamaq üçün "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr"ə bax. Qeqelğ. Soç., t.IX, s. 32)

23 Rus dilində "otçujdenie" (Azərbaycan türkcəsində "özgələşmə") sözünə qarşılıq olan Entäuberunq, Entfremdunq, Entfernunq sözləri vardır. "Ensiklopediya"nın bu nəşrində (rus dilində) alman dilinə məxsus bu sözlərin dəqiqləşdirilmiş tərcüməsi verilmişdir: Entäuberunq – ovneşnenie (biz bunu dışarılaşmaq kimi tərcümə etmişik və bu söz Hegeldə ruhun özgəvarlığı, dışarı mövcudluğu mənasında işlənmişdir), Entfernunq – kənarlaşdırma, Entfremdunq – özgələşmə.

24 Hegel § 23-də "müstəqil təfəkkür" deyiminin mənasız olduğuna münasibətdə pleonazm sözünü işlədir.

25 Partikulyarlıq ifadəsi şüurun özünü formaca predmetdən və subyektdən asılı olmayan abstrakt varlıq kimi aparmasını aydınlaşdırarkən işlədir.

26 Bax: Aristotel. Metafizika. M., 1934, s. 21-82.

- 27 "İmmanent" sözü predmetin mahiyyətinə, iç varlığına aid olma anlamını daşıyır.
- 28 Hegel fikrin insana immanent olduğuna, o dünyaya məxsus olmadığına işarə edir.
- 29 Sonlu şeylərin öz anlayışlarına uyğunsuzluğunun cinsin özünü təkcədən onun ölümü ilə azad etməsi vasitəsilə aradan qaldırıldığına işarə edilir.
- 30 "Məntiq elmi"nin girişində, § 26 və digər yerlərində Hegel ilk öncə Leybnisin metafizikasına münasibətini, ingilis-fransız empirizmini, § 61-də isə Yakobinin mistisizmini tənqid edir (bu qeyd Engelsə məxsusdur, bax. K. Marks və F. Engels. Əsərləri, 38-ci cild, s. 176 – rus dilində).
- 31 Nyuton mexanikası nəzərdə tutulur.
- 32 Do sensum eminentiorem – ən mükəmməl hissiyə qədər.
- 33 Hötenin "Faust"unda Mefistofelin sözləri. Ensheiresin natural – təbiətin hərəkət üsulu.
- 34 Hegel özünün "Skeptisizmin fəlsəfəyə münasibəti. Onların ayrı-ayrı modifikasiyaları və yenilərinin əski formaları ilə müqayisəsi" adlı əsərini nəzərdə tutur. Bu əsər "Yunaner Schriften" (Berlin, 1972-ci il) kitabında verilmişdir.
- 35 İkinci qeydə bax
- 36 Apriori – praktikadan öncə
- 37 Appersepsiya – ilkin təsəvvürlərə yaxud təcrübəyə əsaslanan qavrayış, idrak.
- 38 Adi appersepsiya – adi təcrübəyə əsaslanan qavrayış.
- 39 Çaput mortuum – ölü baş (lat.).
- 40 Apoqoqik – geniş.
- 41 Allahın varlığının ontoloji sübutu haqqında, həmçinin bu sübut üsulunun yaranmasının izahının verildiyi 193-cü paragrafa və "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr" (XI cild, s. 129-130, 266, 438-441-ə bax). Hegelin fikri belədir ki, Allah hissi varlıq deyil. Allah özü öz varlığını doğuran, hasil edən ideyadır.
- 42 Taler – 3 markalıq əski alman gümüş pulu.
- 43 Spinozanın müddəasıdır və anlamı budur ki, allah "yalnız mövcudluq kimi düşünülə bilər". Bu müddəa Spinozanın "Etika" əsərində qeyd olunmuşdur. Bax. "İzbrannie proizvedeniə". T. I., M., 1957, s. 361.
- 44 Partikulyar – qeyri rəsmi.
- 45 Hegel materializmi birtərəfli empirizm və naturalizm ilə eyniləşdirməklə materializmə zərbə vurur.
- 46 Hegel "Ensiklopediya"nın sonrakı paragraflarında F.Q. Yakobinin (1743-1819) "hisslər və inanc fəlsəfəsi", irrasionalizm fəlsəfəsindən söz açır və buna qarşı rəasional qnoseologiyanın müdafiəçisi kimi çıxış edir.
- 47 Tanınmış riyaziyyatçı Y.Y. Lalandın (1732-1807) Napaleona ünvanladığı sözləri Hegel dar empirizmin nümunəsi kimi göstərir.
- 48 Dalay-lama – bütprəstliyin bir nümunəsi
- 49 İnsanda təbiətdən verilən məzmun – ilham, könül, vəhy və s.
- 50 Coqito, erqo sum – "Düşünürəm, deməli varam" (lat.). Dekartın məşhur deyimi. Bu deyimdən çıxış edərək Dekart ruhun (fərdi ruhun) substansiallığı nəticəsini çıxarır. Bu deyimə Dekartın ayrı-ayrı əsərlərində, özəlliklə də "Metod haqqında düşüncələr" adlı əsərində rast gəlmək olar (bax: İzbrannie proizvedeniə. M., 1950, s. 282). – Dekart sübut etmişdir ki, bu məşhur deyim əqlinəticedən irəli gəlməyib zəkanın təbiətinə məxsusdur. Hegel Dekartın fikrini müdafiə edir. Empirist filosoflar Dekartın bu deyimində əqlinəticələr olduğunu sübut etmişlər, onlar eyni zamanda sübut eomişlər ki, insan öz mövcudluğunu təkcə təfəkkürünə əsasən deyil, həmçinin özünün hər bir hərəkətinə əsasən irəli sürə bilər (bax: Qassendi. Soç. T.2. M., 1968, s. 533; Qobbs. İzbr. proizv. T.1, M., 1964, s. 414).

- 51 Medius terminus – əqlinəticənin orta termini (lat.).
- 52 Consensus gentium – bütün xalqların razılığı (lat.)
- 53 Hindistanda brahmanizm dininə mənsub olan kahin.
- 54 Summun jus summa injuria – ali hüquq – ali hüquqsuzluqdur (ədalətsizlikdir) (lat.)
- 55 Hegelin məntiqi üç bölmə (Varlıq haqqında təlimə, Mahiyyət haqqında təlimə, Anlayış haqqında təlimə) ayırmasının anlamını və düzgünlüyünü marksizm klassikləri də təsdiq edir və göstərirlər ki, belə bölgünün tarixi əsası vardır və "gerçəkdən bütün insan idrakının (bütün elmin) ümumi gedişi belədir" (bax: Lenin. Fəlsəfə dəftərləri. Əsərləri. 38-ci cild, s. 335). Hökmlərin Hegel sistematikasına barəsində Engels də qeyd edir ki, Hegelin məntiqi dində mühakimələrin inkişafı qaydaları məntiqin ümumi strukturunu (varlıq, mahiyyət və anlayış hökmlərinə bölgüsünü) yenidən hasil edir (Engels. Anti-Dürinq. Bakı, 1967. Müqəddimə). Qeyd edək ki, Hegelin anlayış terminini Engels hökmün subyektinin "ümumi təbiəti" anlamında, Lenin isə "idrak" anlamında şərh edir. Marks "Kapital" əsərində Hegelin hadisələri onların qanunauyğun, öz anlayışlarına müvafiq olaraq gözdən keçirmək tələbinə özəl diqqət yetirir (K. Marks, F. Engels. Soç. T. 25, ç. 1, s. 208)
- 56 "Kiçik məntiq"də məntiqi ilə tarixinin vəhdəti prinsipi mühüm yer tutur. Fəlsəfənin tarixi inkişafını Hegel "Məntiq"də kateqoriyalar sisteminin və özünün fəlsəfi sisteminin bütün bölümlərinin inkişaf pillələrinin obyektiv əsası kimi götürür. Bunu Hegel "Fəlsəfə tarixi üzrə mühazirələr"ində ətraflı gözdən keçirir.
- 57 Panteon – çoxallahlı dinlərdə allahların şərəfinə tikiilən məbəd
- 58 Mütləq indifferentlik – etinasızlıq anlamında
- 59 Platonun dünyanın əksliklərdən yaranmasına dair fikrinə işarə edilir
- 60 Sonlu və sonsuzun dialektik eyniyyətini Hegel öz üslubunda ifadə edir
- 61 Taler – burada 42-ci qeydə bax
- 62 Hegel özünün fəlsəfi idealizmi ilə Pifaqorun rəqəmlər fəlsəfəsi arasında yaxınlığa işarə edir
- 63 Nemizid – əski yunanlarda tale və qisas ilahəsi
- 64 Lot – 12,8 qrama bərabər olan çəki vahidi
- 65 Kvadrat mil – sahə ölçü vahidi
- 66 Kəmiyyət və keyfiyyət keçidləri inkişafda ana xətt kimi
- 67 Caput mortum – 39-cu qeydə bax
- 68 Mahiyyətin özünün özündə inikasını nəzərdə tutulur
- 69 Leybnis formula etdiyi fərdilik prinsipini özünün "Monodologiya"sının 9-cu bəndində şərh edir (İzbr. proizv-ə. M., 1890, s. 340)
- 70 Kontradiktor anlayışlar "Məntiq elmi"nin "Anlayış haqqında təlim" bölümündə gözdən keçirilir
- 71 Fluid – fiziki termdir
- 72 Burada diqqət ona çəkilir ki, Hegelin "Böyük məntiq"ində dialektik ziddiyyət haqqında təlimin inkişafı a) eyniyyət, b) fərq, c) ziddiyyət ardıcılığı ilə baş verir. Bundan sonra "Böyük məntiq"in üçüncü fəslə əsas kateqoriyasına həsr edilir.
- 73 Formal məntiqin kafisi əsas qanununu Hegel ətraflı şərh edir
- 74 ... causae officientes – fəaliyyətdə olan (təsir edən) səbəb (lat.); cuasa finalis – son səbəb (lat.)
- 75 Fiksiya – idrakın qeydi
- 76 Qumdaşı – tərkibində silisium oksid olan və beton tökmə işlərində işlənən birləşmə
- 77 Porfir – porfir, tikinti işlərində işlənən vulkanik süxur
- 78 Alman şairi Qalflerin şerindən parça

- 79 Dekursus vitae – həyatın axını (lat.)
- 80 Praqmatik tarixşünaslıq
- 81 Emfaza – dilçiliyə aid termin (nitqdə təmtəraq, həyəcanlılıq, bəzi səslərin çətinliklə tələffüz edilməsi)
- 82 Kantın "Xalis zəkanın tənqidi" əsərinə bax. Əsərləri. 3-cü cild. M., 1964, s. 281 (rus dilində)
- 83 a priori – təcrübəyə qədər
- 84 Pedantizm – xırdaçılıq
- 85 Hegel bu anlayış vasitəsilə fəlsəfə tarixinin vəzifəsini müəyyənləşdirir, göstərir ki, zərurət allahın mahiyyətinə məxsusdur.
- 86 Burada 81-ci qeydə bax.
- 87 İmmanent – daxili; predmetə xas olma
- 88 Substansial və aksidental – zərurətin özünün özünə münasibətinin bir-birilə bağlı olan iki forması
- 89 Akosmizm – dünyanın müsbət varlıq anlamında olmasının inkarı
- 90 Amor intellectualis Dei – Allaha intellektual sevgi (lat.) – (bax: Spinoza. İzbr. proizvedeniə, t.1, s. 610)
- 91 Ən ümuminin qəbul olunmasının insan təfəkkürü üçün təhlükə sayılmasını Hegel təfəkkürsüzlük sayır
- 92 Anlayışların bu bölgüsünü Hegel qəbul etmir
- 93 Hegel anlayışların belə bölgüsünü əsassız sayır
- 94 Mühakimələrin Hegel sistematikasına barədə Engelsin qeydlərinə bax (K. Marks, F. Engels. Soç. t. 20, s. 538)
- 95 Partikulyar – mühakimənin bir növü (lat.)
- 96 Konstitutiv əlamət – quruluş əlaməti
- 97 Terminus minor – əqlinəticənin kiçik müqəddiməsi (lat.)
- 98 Hegel Aristotelin fəlsəfi araşdırmalarında sonlu, empirik təfəkkür formalarından istifadə etmədiyini həmin paraqrafda ətraflı gözdən keçirir.
- 99 Empirik əqlinəticə nəzərdə tutulur
- 100 Neqasiya – əlaqə
- 101 Allahın varlığının ontoloji sübutu haqqında, həmçinin, Hegelin "Fəlsəfə tarixi üzrə mülahizələri"nə (XI cild, s. 129-130, 286, 438-441, rus dilində) bax. Hegelin fikri budur ki, allah hissi varlıq deyil, belə ki, hissi varlığa anlayışda mövcud olandan daha çox şey aiddir. Allah özü öz varlığını yaradan ideyadır.
- 102 Anselm – Hegelin müasirlərindən biri olmuş alman filosofu. Hegel "Məntiq elmi"nin 193-cü paraqrafında Anselmin müvafiq fikrini latınca vermişdir. "Məntiq elmi"nin rusçaya tərcüməsində də Anselmin fikrinin latıncası saxlanmış, amma həmin fikrin rusçaya tərcüməsini tərcüməçi 70-ci qeyddə vermişdir. Biz isə "Məntiq elmi"nin azərbaycan türkcəsinə tərcüməsində 70-ci qeyddə Anselmin rusçaya çevrilmiş fikrinin azərbaycancasını mətndə vermişik.
- 103 Tabula rasa – təmiz lövhə (lat.), Lokkun sensualist idrak nəzəriyyəsinə aid olan prinsip.
- 104 Retort – kimyada işlədilən distillə cihazı.
- 105 Spekulyasiya – hissi seyrdən kənar təfəkkür hərəkəti.
- 106 79-cu qeydə bax.